

MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Año 3, N. 1

Junio 2016

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F
C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)
José Antônio C. R. de Souza (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistentes de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)
Ana Mallea (FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)
José Meirinhos (Universidade de Porto - Portugal)
Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)
Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)
João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)
Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)
Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)
Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)
Mauricio Beuchot (UNAM - México)
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo - Brasil)
Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)
Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)
Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)
Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)
María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

“Ora, os homens são capazes de fazer o mal”*

Sílvia Maria de Contaldo

*Por que, então, ó mortais, buskais fora de vós
mesmos o que se encontra dentro de vós?
O erro e a ignorância vos cegam.
Boécio¹*

1. Introdução

Bem, mal, justiça, injustiça, felicidade, infelicidade são temas que sempre estiveram no repertório filosófico. No horizonte medieval, a pergunta pela natureza humana, seus fins e propósitos tem em Boécio, especialmente em *A consolação da Filosofia*, respostas profundíssimas. Leitor de Agostinho, conhecedor da tradição filosófica grega, a interlocução de Boécio com a Filosofia traz à tona a questão do mal e a crença na possibilidade de o homem ser feliz, embora seja capaz de fazer o mal. Assim, o objetivo deste trabalho é apresentar algumas de suas indagações acerca da natureza humana e sua (in)disposição para fazer o mal.

Sabe-se das condições adversas em que a referida obra foi escrita. Condenado injustamente à morte, na prisão em Pavia, Boécio recebe em sua cela a *Filosofia*, vestida com roupas que ela mesma teceu que, embora rasgadas, mostravam ainda o bordado das letras *Pi* e *Theta*². A Filosofia ali antropomorfizada mostra-se decidida a exercer seu ofício, o de interrogar. Tornar-se-á sua companheira e mais que “consoladora” será esclarecedora, mais que alentadora, será promotora de investigações acerca das fraquezas humanas. À maneira socrática, não hesitará em perscrutar exaustivamente seu interlocutor: “de início, permites-me fazer algumas

* Trabalho apresentado no Coloquio de Filosofía Medieval, realizado na Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, em 2008.

¹ Boécio, *A consolação da Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, II, 7.

² Cf. ibíd., I, 2.

perguntas para examinar e testar o estado da tua mente, para que possa saber que tipo de cura devo aplicar?”³.

Não é á toa que Boécio é considerado um Sócrates da antiguidade tardia⁴: Ao longo de toda a obra a *Filosofia* não abrirá mão de seu ofício e percorrerá os temas que clarificam as situações-limite⁵ que os homens vivenciam, especialmente aquelas nas quais “os olhos se cegaram pelas coisas humanas”:

“Vendo-me totalmente calado, incapaz de pronunciar qualquer palavra, ela pôs a mão ternamente sobre meu peito e disse: “Não temas nada, é apenas uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. Ele se esqueceu por um momento de si mesmo, facilmente recobrará a razão, no entanto somente se recordar quem eu sou”⁶.

2. A cegueira da ignorância

A razão pode ser recobrada e esse tipo de cegueira tem cura. Mas, diz a *Filosofia*, “se esperas a cura do médico, deves mostrar-lhe a doença”⁷. Assim, passo a passo, Boécio irá expor⁸ as dores da sua alma reconhecendo, na Filosofia, a verdadeira luz: “Tu, que conduzes à verdadeira luz, sabes que todas as afirmações que me fizeste até agora pareceram-me não só divinas mas também irrefutáveis pela lógica [...]”⁹. Entretanto, Boécio não se sente completamente “curado”. Sabe dos sintomas, mas não conhece a causa de seu sofrimento, ou mais exatamente, não sabe por quê “apesar da existência de um ser bom que comanda o universo, o mal possa existir e até ficar impune”¹⁰. Esse questionamento não é absolutamente novo no

³ Ibid., I, 12, p. 20.

⁴ Cf. Marc Fumaroli. Prefácio, in Boécio, *A consolação da Filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, pp. VII-XLIII, (p.VIII).

⁵ Cf. Karl Jaspers, *Introdução ao Pensamento Filosófico*, São Paulo, Cultrix, s/d, p. 53.

⁶ Boécio, ob. cit., I, 5, p. 7.

⁷ Ibid., I, 8, p. 10.

⁸ Além da natureza dialógica da obra, vale notar que a forma literária alterna um capítulo em prosa e outro em verso. Cada capítulo em prosa é antecedido de um capítulo em verso. Muitíssimo lida, desde a Idade Média, dela conservam-se ainda hoje quatrocentos manuscritos medievais (cf. David Luscombe, *O pensamento medieval*, Mira-Sintra, Mem Martins, 2000, Forum da História, 35).

⁹ Boécio, ob. cit., IV. I, p. 95.

¹⁰ Ibid.

mundo cultural cristão. Para citar apenas um exemplo, Agostinho inicia sua obra *O livre-arbítrio* justamente com a pergunta de Evódio, seu interlocutor naquele diálogo, acerca da existência do mal: “Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?”¹¹.

Em *A consolação da Filosofia* essa questão coroa, por assim dizer, todo o percurso do diálogo entre Boécio e a *Filosofia*. Boécio, naquela situação de extremo sofrimento em que se encontrava, não teve –de imediato– a clareza para discernir entre bem e mal, virtude e vício, prêmio e castigo. A interrogação acerca da existência do mal abriria um leque de questões que ainda hoje fazem pensar e, de diversas maneiras, nos deixam perplexos. Por exemplo, “enquanto o vício reina e prospera, a virtude não recebe recompensa alguma”¹², ou “o que me leva ao extremo do espanto é o fato de que um Deus bom governa o universo”¹³ ou mais ainda: “ora ele [Deus] concede seus benefícios aos bons e maltrata os malfetores; ora, pelo contrário, ele dá uma vida de sofrimentos ao bom e consente em satisfazer o desejo dos malfetores. Dessa forma, até que me proves o contrário, em que Deus difere do acaso?”¹⁴. A formulação inicial da resposta a essas questões é precedida por um belo poema –como todos os outros– no qual a *Filosofia* declara possuir asas que dão à sua alma condição de alçar vôo, de forma a contemplar o que está para além das aparências sensíveis. Os olhos, fortemente embaçados pela cegueira da ignorância, podem recuperar a visão. Os versos, de claro matiz platônico, propõem a ascese intelectual para restabelecer a saúde dos olhos.

“Possuo eu rápidas asas
Para escalar as alturas celestes;
Quando minha ágil alma delas se reveste
Ela detesta e despreza toda a Terra.
[...] E, satisfeita de ter chegado ao seu termo,
Deixará a extremidade do céu
E, desdobrando-se sobre o ágil éter,
Seus olhos poderão contemplar
O espetáculo do divino esplendor”¹⁵.

¹¹ Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, São Paulo, Paulus, 1995, I, 1, p. 25.

¹² Boécio, ob. cit., IV, 1, p. 95.

¹³ *Ibíd.*, IV, 9, p. 114.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁵ *Ibíd.*, IV, 2, pp. 96-7.

3. Ora, os homens são capazes de fazer o mal.

“Acaso há fraqueza maior do que a cegueira da ignorância?”¹⁶. Essa questão feita pela *Filosofia*, sem rodeios, é uma das chaves de compreensão do tema que conduz a obra. Levado por um encadeamento de proposições Boécio chegará ao ponto nevrálgico do tema. Se que quem faz o mal é premiado e quem faz o bem é castigado, valeria a pena conduzir-se retamente em todos os âmbitos da vida? Não haveria uma força poderosa ao lado dos maus?

Com a Filosofia demonstrar-se-á justamente o contrário. Não há dúvida de que os “maus são capazes de fazer grande número de coisas [mas] essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza”¹⁷. Se, como argumenta a *Filosofia*, a vontade e a capacidade são condições essenciais para realizar qualquer ação, visto que uma sem a outra nos impede de chegarmos ao termo final de qualquer atividade, “é em virtude de sua capacidade que alguém é tido como forte, e fraco o incapaz”¹⁸. E posto que “todo o esforço da vontade humana, seja o que for que a motive, volta-se para a felicidade”, e a busca da felicidade é a busca do bem que se deseja, “todos, bons e maus, procuram com a mesma diligência o bem”. Além do mais, se “nos tornamos bons pela obtenção do bem”¹⁹ é certo que se “os maus obtivessem o bem que procuram, já não poderiam ser maus”. Sendo assim, como estabelecer diferenças entre um e outro, entre bons e maus, quando é certo que os homens são capazes de fazer o mal? Se suas paixões os fazem desejar bem menores, se mostram “incapazes de resistir ao vício e demonstram sua intemperança pela fraqueza”, se com pleno conhecimento do bem não o desejam, isso atesta que não apenas deixaram de ser fortes e perderam sua capacidade e vontade, mas “deixaram de ser”²⁰.

Com agudeza lógica e fineza de espírito Boécio descreve a fraqueza dos maus e sua vacuidade:

“para ser é preciso conservar a boa ordenação da alma e preservar a própria natureza; ora, aquele que se afasta de sua natureza renuncia também a ser

¹⁶ *Ibíd.*, IV, 4, p. 101.

¹⁷ *Ibíd.*, 3, p. 101.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 98-9.

²⁰ *Cf. ibíd.*, p. 101.

aquilo de que sua natureza depende. Poder-me-ias dizer que os maus são capazes de fazer grande número de coisas. Não o nego; no entanto, essa capacidade que eles têm não provém de sua força, mas de sua fraqueza.[...] se podem fazer o mal é apenas porque conservam a capacidade de fazer o bem. E é justamente a capacidade de fazer o mal que prova com toda a clareza sua fraqueza”²¹.

Assim, entre uma e outra prosa, a linguagem poética revela a penosa condição daqueles que, julgando-se fortes e bons, sofrem de uma fraqueza moral:

“Estes reis que vês orgulhosamente instalados em seus tronos,
Envoltos em brilhante púrpura e protegidos por guardiães sinistros,
Cujo olhar, duro e ameaçador, espuma de raiva e orgulho,
Quando perdem a proteção de sua frágil majestade
Mostram os estreitos liames que os acorrentam:
Os venenos devastadores das paixões atormentam-lhes o coração,
A cólera os sacode como o vento as águas do mar,
A experiência da tristeza os abate, e a incerteza das esperanças os
tortura:
Tu podes bem ver que um só desses reis é escravo de tantos tiranos:
Longe de fazer o que quer, ele está submetido a seus carrascos”²².

Os versos lembram a descrição de Platão acerca do homem tirânico em sua obra *A República*²³. “Submetido a seus carrascos”, o tirano hospeda em si todos os vícios, é nefasto portador de infelicidades. Com Boécio, confirma-se que o “poder dos bons e a fraqueza dos maus não podem ser postos em dúvida” e as más ações conduzem à infelicidade: “os [maus] fazem tudo o que lhes agrada pensando obter o bem que desejam graças ao que o prazer proporciona; no entanto, não obtêm absolutamente nada”²⁴, enfatiza a *Filosofia*.

²¹ *Ibíd.*, pp. 101-2.

²² *Ibíd.*, IV, 4, p.103.

²³ Cf. Platão, *A República*, IX.

²⁴ Boécio, *ob. cit.*, IV, 3, p. 102.

4. A maldade, doença da alma

Por aí vê-se que a vontade de fazer o mal é uma infelicidade. Pior ainda é a capacidade de fazê-lo. Querer, poder e fazer o mal é causa de todo infortúnio, de todas as infelicidades. Essa composição triádica ocorre porque “as pessoas em geral são incapazes de elevar seus olhos acostumados às trevas em direção à luz da verdade, onde a evidência se impõe [...] têm o olhar fixado sobre seus próprios sentimentos, e crêem ser felizes para cometer todo tipo de má ação livre e impunemente”²⁵. Essa pseudo-felicidade nada mais é do que uma doença, uma doença da alma: “se a astenia é uma doença do corpo, a maldade é uma espécie de doença da alma”²⁶ e provoca uma metempsicose moral:

“... acaso enrubesce por sua cobiça aquele que recorre à força para espoliar os bens dos outros? É como falar de um lobo! Acaso ele emprega sua energia e seu tempo para gastar a saliva com ardis? Podes então compara-lo a um cão. Mas fica este tramando armadilhas veladas e se alegra de ter despojado alguém fraudulentamente? Compara-o então a uma raposa. Acaso ele ruge de cólera e perde o autocontrole? Poderíamos dizer que ele tem o coração de um leão. Mas acaso treme ele de pavor e está sempre pronto a se esconder diante daquilo que não amedronta nem uma mosca? Esse mau caráter, que tem medo de sua própria sombra, é mais parecido com um cervo. Este, preguiçoso, pesado e sempre inclinado ao sono, leva uma vida digna de um asno; seus caprichos, fantásticos e móveis, não diferem em nada dos de um pássaro. Mete-se ele em infâmias e imundas paixões? Ei-lo prisioneiro de desejos dignos de um porco repugnante!”²⁷.

Esses modos viciados de ser, todos semelhantes (asno, porco, lobo, cão, etc.) às criaturas não-rationais, demonstra que renunciar à virtude e ao bem é renunciar à própria existência, numa espécie de adoecimento. Aquele que “é” mau deixa de ser e, por não conduzir-se livremente –pois é escravo de seus próprios ardis– já não pode ser considerado humano, pois foi “metamorfoseado por muitos vícios” e “transforma-se em besta, incapaz de ascender à condição divina”²⁸. É interessante notar que, logo no início d’A *Consolação*, Boécio foi interrogado sobre a essência da

²⁵ *Ibíd.*, IV, 7, p. 110.

²⁶ *Ibíd.*, p. 113.

²⁷ *Ibíd.*, IV, 5, pp. 105-6.

²⁸ Cf. *ibíd.*

natureza humana. A pergunta feita pela *Filosofia* “o que é afinal um homem” recebeu resposta imediata porém insuficiente: “um animal racional e mortal”. Foi preciso um longo processo terapêutico para desvelar o sentido mais profundo de ser e saber-se humano: “talvez esta seja a causa principal [da doença]: deixaste de saber o que tu és”²⁹. Mais uma vez encontra-se aí forte ressonância da ética platônica. Em sua *Apologia de Sócrates* Platão lembra que “uma vida sem investigação não é digna de ser vivida”³⁰. Também em Boécio a essência do homem deve ser buscada na complexidade da alma humana. Difícil encontrar definição mais apropriada, para não dizer mais atual, do que essa descrição poética de Boécio:

“No interior do homem está sua natureza
Encravada numa cidadela secreta.
Há venenos dos mais poderosos
Que fazem o homem sair de si mesmo,
Mas eles o atingem profundamente,
Pois, sem lhe prejudicar o corpo,
Ferem-lhe a alma”³¹.

De fato, a alma envenenada não pode querer o bem. Ferida, quer fazer o mal e contraria sua natureza. Daí a desmedida, a infelicidade, o infortúnio... e tantos males que expressam os absurdos na (da) vida humana.

Sob esse prisma, o tema do mal é inconcluso e ainda hoje não temos receitas para os antídotos. Pode ser que, se educada pela Razão, vale dizer, “consolada pela Filosofia”, essa alma possa um dia “elevar-se acima da terra e merecer as estrelas”.

Recibido 23/03/2016
Aceptado 01/06/2016

²⁹ Cf. *ibíd.*, I, 12, p. 21.

³⁰ Platão, *Apologia*, 38a

³¹ Boécio, *ob. cit.*, IV, 6, p. 107.

Resumen. El trabajo tiene por objetivo exponer y reflexionar sobre cuestiones derivadas de la concepción de mal que Boecio desarrolla en su obra *De Consolatione Philosophiae*, específicamente en el Libro IV, en el que Boecio procura sondear profundamente la naturaleza humana. Conocedor y lector de los antiguos, en esa cuestión Boecio se inspira de forma notable en Platón y en Agustín para aseverar que, sí, “los hombres son capaces de hacer el mal”. Estructurando su prosa y su verso en el mismo molde dialéctico platónico-agustiniano, Boecio recuerda que la mala acción del hombre resulta de la “ceguera de la ignorancia” y que el mal, dolencia del alma, es también fuente de infelicidades. Bajo este prisma, el texto también procura apuntar la actualidad de Boecio en lo que se refiere a la naturaleza del hombre y sus vicisitudes.

Palabras clave: Boecio - Filosofía - Ética - Moral - Vicio.

Resumo. O trabalho tem por objetivo expor e refletir sobre questões derivadas da concepção de mal que Boécio desenvolve em sua obra *De Consolatione Philosophiae*, especificamente no Livro IV, em que Boécio procura sondar profundamente a natureza humana. Conhecedor e leitor dos antigos, nessa questão Boécio inspira-se notadamente em Platão e em Agostinho para asseverar que, sim, “os homens são capazes de fazer o mal”. Estruturando sua prosa e seu verso no mesmo molde dialético platônico-agostiniano, Boécio lembra que a má ação do homem resulta da “cegueira da ignorância” e que o mal, doença da alma, é também fonte de infelicidades. Sob esse prisma o texto também procura apontar a atualidade de Boécio no que tange à natureza do homem e suas vicissitudes.

Palavras-chave: Boécio - Filosofia - Ética - Moral - Vício.

Abstract. This work aims at outlining and reflect on questions derived from the concept of evil which Boethius develops in his work *De Consolatione Philosophiae*, specifically in Book IV, in which Boethius looks forward to profoundly probing human nature. Well acquainted with ancient philosophers and their works, in this matter, Boethius notably draws his inspiration from Plato and Augustine to claim that yes “men can do evil”. By structuring his prose and verse on the very platonic- augustinian dialectic model, Boethius reminds us that man’s wrongdoing results in the “blindness of ignorance” and that evil, a disease of the soul, is also a source of unhappiness. From this viewpoint, the text also tries to show the actuality of Boethius in regards to what touches human nature and his vicissitudes.

Keywords: Boethius - Philosophy - Ethic - Moral - Vice.

Los octágonos medievales de oposición y equivalencia: su forma lógica*

Juan Manuel Campos Benítez

1. Introducción

El octágono medieval de oposición y equivalencia es una expansión del cuadrado aristotélico y puede expresarse en varias formas. En el siglo XIV encontramos tres: el octágono de oposición para oraciones con predicado cuantificado, el octágono para oraciones modales *de re* cuantificadas y el octágono para oraciones que contienen un caso oblicuo, específicamente el genitivo¹. Ejemplos de oraciones pertenecientes a estos octágonos son: “Todo hombre es algún animal”, “Todo hombre posiblemente corre” y “De todo hombre algún asno corre”, respectivamente.

En este artículo quiero presentar los octágonos medievales expresados en un simbolismo moderno, recurriendo a la lógica elemental (incluyendo relaciones e identidad) y a la lógica modal. También quiero resaltar una relación lógica que no se encuentra en el cuadrado tradicional de oposición. En dicho cuadrado tenemos relaciones entre oraciones categóricas a las que los medievales asignaron letras mnemotécnicas: A, E, I y O. La relación entre A y E es la contrariedad, es decir, A y E son contrarias y esta relación es simétrica. E y O son subcontrarias, relación también simétrica. A y O, E e I son contradictorias, y también es una relación simétrica. A e I y E y O mantienen la subalternación, que no es simétrica. Ahora bien, el octágono (o mejor dicho, los octágonos) muestran una relación que no

* Conferencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Historia y Filosofía de las Matemáticas y de la Lógica, en la Universidad Panamericana, Ciudad de México, 24 de febrero de 2015.

¹ Se encuentran explícitamente en Jean Buridan, *Summulae de dialéctica*. Contamos con una versión latina en línea en el sitio:

http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt y una traducción inglesa por Gyula Klima, *Summulae de dialectica*, New Haven, Yale University Press, 2001. No vienen aquí las imágenes de los octágonos, pero se pueden apreciar en Stephen Read, “John Buridan’s Theory of Consequence and his Octagons of Opposition”, Jean-Yves Béziau - Dale Jacquette (eds.), *Around and Beyond the Square of Opposition*, Basel, Springer, 2012, pp. 100, 102 y 106.

corresponde a ninguna de las anteriores, es decir, encontraremos pares de oraciones que no son contrarias, no son subcontrarias, no son subalternas ni son contradictorias; dicha relación, no obstante, es simétrica. Los medievales llamaban *disparatae* a las oraciones que mantienen esta relación. Trataré de encontrar una función de estas oraciones *disparatae* dentro de los octágonos. Finalmente intentaré expresar lo que considero la “esencia” del octágono, es decir, una manera de expresar un esquema octagonal donde puedan caber los octágonos medievales y otros relacionados con las llamadas “extensiones” de la lógica.

1.1. Una aclaración

Aunque no quisiera distraer la atención del lector antes de entrar en el tema y no sea aquí el lugar donde exponer la teoría de la *suppositio*² (que incluye clases de referencia), debo notar lo siguiente. Una oración como *Homo est animal* admite varias interpretaciones, según el tipo de *suppositio* que tenga. Los medievales hablaban de la “materia” de la oración aludiendo precisamente a la relación entre Sujeto y Predicado; decían que podía ser “natural” o necesaria, “remota” o imposible, y contingente. Tenemos suposición natural cuando la relación entre S y P es necesaria, o cuando el sujeto, por su naturaleza, recibe al predicado. Cuando se trata la oposición de este tipo de oraciones se alteran las relaciones del cuadrado. Por ejemplo, las subcontrarias (*Homo est animal* y *Homo non est animal*) no pueden ser ambas verdaderas y la subalterna implica a la subalternante³. La cuantificación no aparece aquí, se trata más bien de oraciones modales. Algo parecido ocurre con las

² Una breve exposición se encuentra en Juan Manuel Campos Benítez, “Referencia y modalidad en autores realistas y nominalistas de los siglos XIII y XIV”, *Mediaevalia Americana*, 1, 1, 2014, pp. 95-113, donde muestro que la discusión sobre la suposición natural es importante para la polémica entre realismo y nominalismo. Hay discrepancias, pues, respecto a las suposiciones a admitir; encontramos, no obstante, cierto acuerdo respecto a las conectivas, los cuantificadores y sus respectivas reglas.

³ William de Sherwood, *Introducciones in logicam*, Hartmut Brands - Cristoph Kann (eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1995, c.1, ll. 261 y ss. dice: “Et notandum, quod cum particularis aliqua sit vera in naturali materia, sua subcontraria non potest sit vera, quia in naturali materia quicquid inest uni particulari, inest omni [...] Et similiter in hiis materiis particulare convertitur cum universalis. Unde in his non possunt subcontrariae simul esse verae. Item. Veritas particularis subalternae infert veritatem universalis subalternantis”.

oraciones en suposición simple, como en *Homo est species*, donde tampoco hay que tratarlas como oraciones cuantificadas⁴.

La suposición “personal” trata expresamente la cuantificación en sus subdivisiones: discreta (cuando en la oración tenemos un término singular, como lo es el nombre propio, por ejemplo “Brunelo corre”; admite cuantificación particular, “Algo corre”) y común. Ésta se subdivide en determinada y distributiva; de hecho hay más clasificaciones de la suposición personal, para nuestros fines bastan con éstas. *Homo est animal* interpretada como teniendo suposición personal quiere decir “Un hombre es un animal”, con carga existencial, cosa que no ocurre con la suposición natural. Son oraciones cuantificadas las que permiten la conversión, cambiar el sujeto por el predicado, y el “descenso”, donde tendremos finalmente oraciones singulares de identidad, como veremos.

2. Oraciones con predicado cuantificado

2.1. Cuantificación e identidad

Comenzaré por lo más fácil, el Octágono para oraciones con predicado cuantificado. Supongamos la oración:

a) “Todo hombre es animal”

y un mundo muy pequeño donde existan tres animales: Sócrates, Brunelo y Fabelo. Sócrates es un ser humano, Brunelo y Fabelo son asnos. Cuando decimos que todo hombre es animal, lo que queremos decir es que nuestro hombre en ese pequeño mundo es alguno de los animales que lo habitan. Esto es:

⁴ William of Ockham, *Summa logicae*, Philotheus Boehner (ed.), Nueva York, Saint Bonaventure University Press, 1974, II. 3 “...sicut istae duae non conuertuntur ‘homo est species’ et ‘aliquis homo est species’, quia in ista ‘homo est species’ potest ‘homo’ supponere simpliciter, sed in ista ‘aliquis homo est species’ ly homo propter hoc quod sibi additur signum particulare et non comparatur ad aliquid pertinens ad signum, non potest supponere nisi personaliter”.

Sócrates es este animal (apuntando a Sócrates) o Sócrates es este otro animal (apuntando a Brunelo) o Sócrates es aquel animal (apuntando a Fabelo). Podemos abreviar diciendo: Sócrates es este, o ese o aquel animal.

Supongamos que nuestro mundo es un poquito más populoso, que contiene a otro hombre, Platón. En este caso:

b) “Todo hombre es animal”

quiere decir:

Sócrates es este animal o este otro, o aqúeste otro o aquel otro (apuntando respectivamente a Sócrates, Platón, Brunelo, Fabelo) Y Pláton es este animal, o este otro, o aqúeste otro, o aquel otro (apuntando en el mismo orden).

El lector notará que el uso de los artículos demostrativos, aunque eficaz para distinguir un animal de otro (este, ese, aquel) no nos ayuda cuando se multiplican los individuos; piense que pasaría si agregamos otro ser humano, los demostrativos no nos alcanzarían. Podemos usar subíndices para los hombres y para los animales: así, en lugar de decir “este hombre” (señalando a Sócrates), podemos decir “ h_1 ”, que también puede llamarse “ a_1 ”, pues en efecto, Sócrates es el mismo que a_1 y h_1 . Lo mismo ocurre con Brunelo y Favelo; son a_2 y a_3 respectivamente.

Podemos utilizar el simbolismo ordinario, con letras minúsculas para constantes individuales (“ h_1 ” es una constante, pues se refiere al mismo individuo, como en el caso de los nombres propios, a los que omitiremos en nuestro tratamiento, pues no aparecen en la formulación inicial “Todo hombre es animal”) y las conectivas usuales, tenemos pues:

$$a') h_1=a_1 \vee h_1=a_2 \vee h_1=a_3$$

$$b') (h_1=a_1 \vee h_1=a_2 \vee h_1=a_3) \wedge (h_2=a_1 \vee h_2=a_2 \vee h_2=a_3)$$

Ambas oraciones son verdaderas al ser la primera una disyunción de tres identidades con una de ellas verdadera, $h_1=a_1$ y la segunda una conjunción de disyunciones cada una con una parte verdadera: $h_1=a_1$ y $h_2=a_2$ respectivamente.

Nótese que hemos interpretado una oración general, cuantificada, en términos de oraciones de identidad entre términos singulares más las conectivas para la disyunción y conjunción. La oración a') solo contiene disyunciones, y la razón es que sólo contiene un individuo que tenga la propiedad de ser humano. La oración b') contiene una conjunción, pues hay dos individuos que, al mismo tiempo que animales, son seres humanos. Si hubiera tres seres humanos tendríamos otra conjunción, y así sucesivamente.

2.2. Cuantificación y conectivas

Las oraciones a') y b') tienen, a simple vista, un solo cuantificador, “Todo”, que afecta directamente al sujeto de la oración, “hombre”. Ahora bien, una doctrina medieval dice que podemos interpretar un cuantificador universal en términos de conjunciones⁵. Por ejemplo, supongamos que en nuestro pequeño mundo de tres habitantes, todos son feos. Podemos llamarles f_1 , f_2 y f_3 , y así, al decir que todas las cosas son feas, tenemos la equivalencia:

$$\forall xFx \leftrightarrow (Ff_1 \wedge Ff_2 \wedge Ff_3)$$

Y una oración particular se expresa en términos de disyunciones⁶: si existe al menos una cosa es fea tenemos la equivalencia:

$$\exists xFx \leftrightarrow (Ff_1 \vee Ff_2 \vee Ff_3)$$

⁵ Por ejemplo, dice Ockham, ob. cit., I. 70: “... sequitur enim ‘omnis homo est animal, igitur iste homo est animal et ille homo est animal’, et sic de singulis”.

⁶ Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*, Ángel Muñoz (ed.), México, UNAM, 1988, parág. 428: “Nam ad veritatem istius propositionis ‘homo currit’, sufficit veritas istius disiunctivae ‘iste homo currit, vel ille homo currit’, et sic de singulis”. El sujeto de la oración es indefinido, pero acepta inmediatamente suposición determinada, es decir, particular, “un hombre corre”; (cf. 474: in suppositione indefinita, subiectum supponit determinate) es verdadera bajo las condiciones indicadas. Nótese el aspecto semántico de la cuantificación en los medievales. También Ockham, ob. cit., I. 36: “...similiter istae ‘omnis homo est animal’, ‘homo non est animal’, et hoc quia indefinita, quando subiectum sumitur significatiue, semper conuertitur cum particulari”.

Ahora bien, nuestra oración a') no contiene conjunciones, pero es universal. ¿Cómo explicar esto? La razón es que en ese mundo presupuesto por a') solo existe un ser humano, y ese ser humano es **alguno** de los animales, lo que pide disyunciones, y en efecto, la oración consta de tres disyuntos. Basta con que uno de los disyuntos sea verdadero para que toda la expresión lo sea. La oración:

$$b') (h_1=a_1 \vee h_1=a_2 \vee h_1=a_3) \wedge (h_2=a_1 \vee h_2=a_2 \vee h_2=a_3)$$

es una conjunción pues la conjunción es la conectiva principal, pero sus partes son disyunciones. Es conjunción porque el primer cuantificador es universal y existe más de un individuo que posea la propiedad de ser hombre. Pero sus partes son disyunciones. La regla de la conjunción pide que **todas** sus partes sean verdaderas, y la de la disyunción pide que **al menos una** de las partes lo sea (se trata pues de la disyunción inclusiva pero nótese la presencia del cuantificador universal en la regla de la conjunción y la del cuantificador particular en la de la disyunción); ambas reglas se cumplen en b') y por eso es verdadera, pero esto nos dice algo más.

Si se cumplen las reglas de la conjunción y de la disyunción, entonces tenemos la presencia de dos cuantificadores en la oración “Todo hombre es animal”. ¿Dónde está el otro cuantificador y cuál es⁷? Dada la presencia de la disyunción, se trata de un cuantificador particular, o existencial, como se llama ahora. No está a la vista, no es explícita su presencia, pero está implícito en el predicado porque en efecto todo hombre es algún animal. Llegamos así a la noción de predicados cuantificados.

2.3. Los predicados cuantificados

Podemos interpretar ahora nuestras oraciones a') y b'), aparentemente las mismas pero al estar relacionadas a modelos distintos su análisis es diferente, pero ambas pueden reformularse haciendo explícita la cuantificación del predicado, comenzando con “Todo hombre es un animal”, y “un” admite inmediatamente expresarse como “algún”, una expresión usual para el cuantificador particular:

⁷ Corresponde a la llamada suposición “solo confusa”. Ockham, ob. cit., I. 73, dice: “quando terminus communis sequitur signum uniuersale affirmatiuum mediate, tunc stat confuse tantum, hoc est semper in uniuersali affirmatiua praedicatum supponit confuse tantum, sicut in ista ‘omnis homo est animal’, ‘omnis homo est albus’, et sic de aliis”.

c) “Todo hombre es algún animal”

que se analiza como lo hemos hecho arriba, cuando el sujeto está ejemplificado por al menos dos individuos. Si está ejemplificado por uno solo, se omite el primer cuantificador. Nótese que en nuestra primera oración a’) es el predicado el que aparece, en nuestro análisis, como explícitamente cuantificado, pues no tenemos una conjunción y sí tres disyuntos.

Demos un paso más: tenemos una oración con sujeto y predicado, y si hacemos explícita la cuantificación del predicado tenemos cuatro combinaciones:

1. Sujeto universal y Predicado universal
2. Sujeto universal y Predicado particular
3. Sujeto particular y Predicado universal
4. Sujeto particular y Predicado particular

Y obtenemos así cuatro oraciones afirmativas con sujeto y predicado cuantificados; podemos obtener también oraciones negativas, sus contradictorias. Seguirían estos esquemas, donde el cuantificador es afirmativo, a menos que se indique expresamente lo contrario:

5. Sujeto universal y Predicado universal negativo
6. Sujeto universal y Predicado particular negativo
7. Sujeto particular y Predicado universal negativo
8. Sujeto particular y Predicado particular negativo

2.4. El octágono con predicados cuantificados

Tenemos ya los ocho esquemas de oraciones del octágono. Podemos simplificar las ocho expresiones utilizando dos veces las letras usuales del Cuadrado de Oposición, las famosas A, E, I y O indicando que la primera letra afecta el sujeto y la segunda el predicado. Por ejemplo AA indica sujeto universal y predicado universal. Podemos ya expresar el Octágono para oraciones con predicado cuantificado así:

AA	AE
AI	AO
IA	IE
II	IO

Ejemplificando:

AA	“Todo hombre es todo animal”	“Todo hombre es ningún animal”	AE
AI	“Todo hombre es algún animal”	“Todo hombre no es algún animal”	AO
IA	“Algún hombre es todo animal”	“Algún hombre no es ningún animal”	IE
II	“Algún hombre es algún animal”	“Algún hombre no es algún animal”	IO

La oración AE se expresa naturalmente como “Ningún hombre es animal” y corresponde a la oración E del cuadrado tradicional; AI corresponde a la A, II a la I e IE a la O del cuadrado tradicional; cuando aparecen dos letras hacemos explícita la cuantificación del predicado. AE hace explícita la presencia del cuantificador en el predicado, que es de lo que trata el octágono. Puede expresarse también como “Ningún hombre es algún animal”. Pero la presencia de “algún” antes del predicado “animal” podría despistar a más de un lector y sugerir que la cuantificación del predicado es particular. Los medievales conocían muy bien las equivalencias entre cuantificadores, y sus expresiones en su lengua natural. “Ningún” equivale a “No alguno” que equivale a “Todo...no”⁸. Notemos también la equivalencia, prescindiendo de sujeto y predicado cuyo lugar se deja en blanco en estas oraciones con dos cuantificadores⁹:

“Ningún...algún...” ↔ “Todo...no algún...” ↔ “Todo...todo no...”

nuestra oración inicial, AE: sujeto universal, predicado universal negativo. Notemos que hay varias maneras de decir lo mismo, en base a las equivalencias. El octágono para predicados cuantificados que ofrece Jean Buridan tiene nueve maneras distintas para expresar cada extremo. Pero pasemos a las relaciones lógicas.

⁸ W. Sherwood, ob. cit., 1.367: “‘Nullus’, ‘non aliquis’, ‘omnis non’ aequiparantur”.

⁹ *Ibíd.*, 1.373-375: “Item. Sciendum, quod si duo signa sint in una locutione, quorum primum sit universale, tunc primum aequipollet contrario et secundum suo contradictorio”.

3. Las relaciones lógicas del octágono

El octágono admite todas las relaciones del cuadrado, esto es, tendremos también oraciones:

3.1. Las oraciones contrarias

Contrarias (AA-AE), ambas son universales, una afirmativa y la otra negativa y no pueden ser ambas verdaderas pero sí ambas falsas. Los medievales decían que (AA-AO), (AI-AE) son contrarias por razón del sujeto y (AA-IE), (IA-AE) por razón del predicado. No es fácil entender cómo (AA-AO) son contrarias por razón del sujeto, pero podemos explicarlo con ejemplos.

AA puede leerse como “**Todo** hombre es **todo** animal”, resaltando los cuantificadores.

AO puede leerse como “**Todo** hombre **no** es algún animal”, resaltando el primer cuantificador y la negación. “Todo no” es precisamente el cuantificador universal negativo.

En las contrarias por razón del predicado (AA-IE) y (IA-AE) las letras del predicado son precisamente A y E, las contrarias tradicionales. Notemos que pueden ser ambas falsas: AA: “Todo hombre es todo animal” es falsa. Como también lo es IE: “Algún hombre no es ningún animal”.

3.2. Las oraciones subcontrarias

Subcontrarias (II-IO), ambas son particulares, una afirmativa y la otra negativa y no pueden ser falsas a la vez.

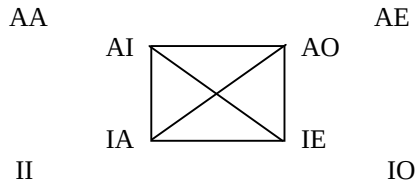
Por el sujeto son subcontrarias (IA-IO), (II-IE); no pueden ser ambas falsas. IA: “Algún hombre es todo animal” es falsa en nuestros modelos, pero IO: “Algún hombre no es algún animal” es verdadera, pues en efecto, Sócrates no es Brunelo, es decir, no es algún animal. Por el predicado (AI-IO), (II-AO) y pueden ser ambas verdaderas.

3.3. Las subalternas

Subalternas: la universal implica a la particular, ya sea por el sujeto, por el predicado por ambos: (AA-AI), (AA-IA), (AA-II), (AI-II), (IA-II); (AE-AO), (AE-IE), (AE-IO), (AO-IO), (IE-IO).

3.4. Las contradictorias

Contradictorias: no pueden ser ambas ni verdaderas ni falsas a la vez; si una es verdadera, la otra es falsa. Son (AA-IO), (AE-II) que forman, por decirlo así, un cuadrado externo de contradictorias, los extremos más alejados. Pero (AI-IE), (IA-AO) forman un cuadrado interno. Podemos ilustrarlo así:



3.5. Las disparatadas

Disparatadas: el cuadrado interno consta de AI, AO, IA e IE. Cada extremo del cuadrado interno se relaciona “disparatadamente” con sus dos extremos adyacentes. AI con IA y con AO. IA con AI y con IE. IE con IA y AO; finalmente AO se relaciona con AI y con IE.

Es difícil establecer en qué consiste exactamente esa relación¹⁰. Podemos notar que AI y IA no pueden implicarse, pues si bien AI implicaría IA por el sujeto, dado que A implica I, no puede implicarlo por el predicado, pues I no implica A. Lo

¹⁰ J. Buridan, *Summulae de dialectica*, 1.8 dice acerca de las *disparatae* que no siguen las relaciones usuales (*nullam legem tenentes*), no son ni contradictorias ni equivalentes (*nec repugnantes gratia formae nec una sequens ad aliam*, y dice, con cierta extrañeza que parecieran no compartir el mismo sujeto ni el mismo predicado (*sicut si essent de diversis subiectis et diversis praedicatis*). Ofrece reglas para identificarlas.

mismo ocurre con IA y AI, se implicaría por el predicado, pero no por el sujeto. ¿Podrían ser ambas verdaderas? AI: “Todo hombre es algún animal”, IA: “Algún animal es todo hombre”. No son verdaderas en nuestros pequeños modelos, pero podrían serlo en un modelo mucho más pequeño. Supongamos que solo existe un solo hombre y un solo animal, un solo individuo ejemplifica ambas propiedades. En este caso ambas serían verdaderas, incluso equivalentes. Pero en nuestro modelo AI es verdadera y IA es falsa, pero no son contradictorias pues ambas son afirmativas.

Ocurre lo mismo entre AO y IE, pues A implica I por parte del sujeto, pero se bloquea esto por parte del predicado pues O no implica E, y viceversa. Sin embargo AO es verdadera, pues es cierto que Sócrates no es Brunelo, así que “Todo hombre no es algún animal” es verdadera. IE es falsa, pues afirma que algún hombre no es ningún animal, lo cual es falso pues Sócrates es un animal; pero no son contradictorias pues ambas son negativas.

IA y IE son ambas falsas, pero por esa misma razón no pueden ser contradictorias. Estaría uno tentado a pensar que son contrarias, pero ambas son particulares, AI y AO son ambas verdaderas y por eso podría pensarse que son subcontrarias, pero ambas son universales, así que no pueden ser subcontrarias.

La parte izquierda del octágono, las oraciones afirmativas, comienzan con dos cuantificadores universales y en la última línea tenemos dos cuantificadores particulares; la segunda línea comienza con universal seguido por particular y la tercera con particular seguido por universal. Podemos considerar las oraciones AI y IA como pasos intermedios entre AA y II:

1. Ambos universales: AA
2. Universal Particular: AI
3. Particular Universal: IA
4. Ambos particulares: II

lo mismo podemos decir de la parte derecha, las oraciones negativas. Esta es una función de las oraciones disparatadas.

4. El octágono con predicado cuantificado formalizado

Podemos formalizar el octágono con el lenguaje de la lógica de predicados:

AA $\forall x \forall y (Sx \rightarrow (Py \rightarrow x=y))$	AE $\forall x \forall y (Sx \rightarrow (Py \rightarrow x \neq y))$
AI $\forall x \exists y (Sx \rightarrow (Py \wedge x=y))$	AO $\forall x \exists y (Sx \rightarrow (Py \wedge x \neq y))$
IA $\exists x \forall y (Sx \wedge (Py \rightarrow x=y))$	IE $\exists x \forall y (Sx \wedge (Py \rightarrow x \neq y))$
II $\exists x \exists y (Sx \wedge (Py \wedge x=y))$	IO $\exists x \exists y (Sx \wedge (Py \wedge x \neq y))$

Donde para validar ciertas inferencias necesitamos recurrir a la aplicación existencial de las universales. Para pasar de AA a II requerimos dos premisas existenciales, una para S y otra para P. Para validar la inferencia de AA a AI requerimos aplicación existencial de P. Para validar la inferencia de AA a IA requerimos la aplicación existencial de S; AI y IA requieren aplicación existencial del sujeto y del predicado respectivamente para implicar II. Lo mismo vale para el otro lado, el negativo. Para validar las contrarias (no pueden ser verdaderas a la vez) requerimos también aplicación existencial de S y P. (AA-AO) y (AI-AE) son también contrarias, aunque no *simpliciter* sino por razón del sujeto y exigen aplicación existencial por parte del sujeto. Las contrarias por razón del predicado (AA-IE) y (AE-IA) requieren aplicación existencial por parte del predicado.

5. El octágono modal *de re*

Todo lo que hemos dicho, incluyendo las equivalencias entre cuantificadores, vale para otro octágono que combina cuantificación del sujeto con un modo que indica cómo se atribuye el predicado al sujeto. Los modos son “posible” y “necesario” y nos sirven para definir otros, como “imposible”, que es la negación de “posible” y que equivale a “necesario...no”; las equivalencias entre los modos semejan las equivalencias entre cuantificadores. Cuando un modo aparece en una oración se le denomina oración “modal”. Ahora bien, un modo puede colocarse antes o después de una oración, y se le llamaba modalidad *de dicto*, como en estos ejemplos:

“Es necesario que todo hombre sea animal”

y

“Que todo hombre sea animal es necesario”

Pero podemos ubicar el modo dentro de la oración, como un adverbio, y se denomina modalidad *de re*:

“Todo hombre **necesariamente** es animal”

Y de estas oraciones trata el octágono modal.

El octágono de predicados exhibía dos cuantificadores, uno para el sujeto y otro para el predicado; ahora tenemos una combinación de cuantificación y operadores modales, pues se le pueden llamar así a esas expresiones. Se trata de la modalidad *de re* o al interior de una oración y generalmente de manera adverbial. Tomando como sujeto “hombre” y como predicado “disputar”, nuestro octágono modal queda así:

AA “Todo hombre necesariamente disputa”	AE “Todo hombre necesariamente no disputa”
AI “Todo hombre posiblemente disputa”	AO “Todo hombre posiblemente no disputa”
IA “Algún hombre necesariamente disputa”	IE “Algún hombre necesariamente no disputa”
II “Algún hombre posiblemente disputa”	IO “Algún hombre posiblemente no disputa”

¿Por qué usar las mismas letras si ahora tenemos solo un cuantificador? En el octágono anterior hay dos cuantificadores, y por eso las letras nos servían *ad hoc* para expresar las relaciones. Los medievales desarrollaron un cuadrado modal donde en lugar del cuantificador universal tenían el operador modal de la necesidad y en lugar del cuantificador particular el operador de la posibilidad. Sabían de esa fuerte analogía entre cuantificación y modalidad¹¹. Las relaciones lógicas son exactamente

¹¹ Tomás de Aquino (o Pseudo Tomás), *De propositionibus modalibus*, dice: “Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo universali affirmativo [...] impossibile cum signo universal negativo [...] contingens vero et possibile similitudinem habent cum signo particulari”. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/dpp.html>.

las mismas: subalternación, contrariedad, subcontrariedad y contradicción. También las relaciones que encontramos en el octágono para predicados cuantificados valen para el octágono modal para oraciones modales *de re* cuantificadas.

Por otra parte, es ya un lugar común en la llamada “Semántica de los mundos posibles” y en los textos de lógica modal relacionar verdad y mundos posibles. Así, una proposición necesaria es aquella que es verdadera en **todos** los mundos posibles y una proposición posible es aquella que es verdadera en **al menos un** mundo posible¹². Tenemos ya una analogía explícita entre modos y cuantificación, que vale incluso para las equivalencias entre modos, que es exactamente la misma o sigue los mismos procedimientos que entre los cuantificadores, lo cual nos permite seguir usando nuestras viejas conocidas vocales A, E, I y O y sus combinaciones. Usamos los símbolos usuales: el cuadrado para la necesidad y el diamante para la posibilidad. El octágono modal formalizado queda así:

AA $\forall x(Sx \rightarrow \Box Px)$	AE $\forall x(Sx \rightarrow \Box \sim Px)$
AI $\forall x(Sx \rightarrow \Diamond Px)$	AO $\forall x(Sx \rightarrow \Diamond \sim Px)$
IA $\exists x(Sx \wedge \Box Px)$	IE $\exists x(Sx \wedge (\Box \sim Px))$
II $\exists x(Sx \wedge \Diamond Px)$	IO $\exists x(Sx \wedge \Diamond \sim Px)$

La aplicación existencial será solo para el sujeto en las oraciones AA, AE, AI, AO en sus relaciones de subalternación y contrariedad tanto por el sujeto como por el modo. A propósito, una oración universal pide aplicación existencial en el cálculo de predicados para poder inferir una proposición particular, pero una oración necesaria no requiere de algún tipo de “aplicación existencial” para poder inferir una proposición posible. Esta es una diferencia a tomar en cuenta, pero hemos dicho que el octágono de predicados cuantificados muestra una analogía con el octágono modal, y siempre que hay analogía hay diferencias.

Es importante también señalar que ciertas operaciones, como la conversión modal de la universal negativa y particular afirmativa (“Ningún S puede ser P” y

¹² Por ejemplo Nicholas Rescher, *A Theory of Possibility*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975, p. 4: “1. p es (lógicamente) posible si se da (es verdadera) en algún mundo posible. 2. p es (lógicamente) necesaria si se da (es verdadera) en todo mundo posible”.

“Ningún P puede ser S”; “Algún S puede ser P” y “Algún P puede ser S”) pueden ser validadas en la lógica contemporánea recurriendo al Sistema S5 de Lewis¹³.

Debemos notar, además, que el octágono modal no cuantifica el predicado o, si se prefiere, cambia la cuantificación del predicado por una cuantificación modal del mismo. Conservar la cuantificación del predicado y añadir la modalidad no ayudaría a entender las relaciones entre los modos pues plantearía dudas sobre su ubicación exacta, lo cual nos lleva a las llamadas fórmulas Barcan y a las fórmulas buridananas que no podemos tratar aquí.

6. El octágono para oraciones en genitivo

Comenzaré con un ejemplo que nos recordará inmediatamente a los predicados cuantificados, pero que es distinto a ellos. Tomemos la oración:

d) “De todo hombre todo asno corre”

Tenemos dos cuantificadores explícitos, ambos universales. Pero ya sabemos las combinaciones posibles: ambos universales, ambos particulares, el primero universal y el segundo particular y viceversa. Lo mismo vale para las respectivas oraciones negativas, y con esto ya tenemos nuestro octágono genitivo. Genitivo indica aquí una relación de pertenencia, digamos que x pertenece a y, y podemos cuantificar sobre ambos. Podemos expresar el octágono así:

AA “De todo hombre todo asno corre”	“De todo hombre todo asno no corre”	AE
AI “De todo hombre algún asno corre”	“De todo hombre algún asno no corre”	AO
IA “De algún hombre todo asno corre”	“De algún hombre todo asno no corre”	IE
II “De algún hombre algún asno corre”	“De algún hombre algún asno no corre”	IO

Notemos que estas oraciones se parecen a las oraciones del octágono con predicado cuantificado por la presencia de dos cuantificadores, pero esta vez relacionados con el mismo “predicado”; de hecho se trata de la relación de

¹³ Cf. mi “La conversión modal medieval y el sistema modal S5 de Lewis”, Andrés Eichman Oerhli - Mario Frías Infante (eds.), *Classica boliviana. Actas del V Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos*, La Paz, Plural Editores-SOBEC, 2010, p.138, donde presento la prueba.

pertenencia o propiedad, expresada en el caso genitivo. El predicado de todas las oraciones es “correr” y quizá podríamos entender la expresión en genitivo “de todo/algún/ningún hombre todo/algún/ningún asno...” como una especie de sujeto complejo y las negaciones están dentro de la relación, y dado que el predicado no está explícitamente cuantificado debemos considerarlas todas particulares. Las analogías entre los octágonos siempre tienen sus diferencias, como hemos dicho.

Todas las relaciones se mantienen al interior del sujeto complejo. Pero podemos expresar el octágono reformulando primero las oraciones de tal manera que AA “de todo hombre todo asno corre” como “todo asno de todo hombre corre” y así con las demás. La razón es que en español suena raro comenzar la oración con un genitivo o cualquier otro caso. El octágono quedaría pues así:

AA “Todo asno de todo hombre corre”	AE “Todo asno de todo hombre no corre”
AI “Todo asno de algún hombre corre”	AO “Todo asno de algún hombre no corre”
IA “Algún asno de todo hombre corre”	IE “Algún asno de todo hombre corre”
II “Algún asno de algún hombre corre”	IO “Algún asno de algún hombre no corre”

Que formalizamos así:

AA $\forall x \forall y (((Ax \wedge Hy) \wedge Pxy) \rightarrow Cx)$	AE $\forall x \forall y (((Ax \wedge Hy) \wedge Pxy) \rightarrow \sim Cx)$
AI $\forall x \exists y (((Ax \wedge Hy) \wedge Pxy) \rightarrow Cx)$	AO $\forall x \exists y (((Ax \wedge Hy) \wedge Pxy) \rightarrow \sim Cx)$
IA $\exists x \forall y (Ax \wedge ((Hy \wedge Pxy) \rightarrow Cx))$	IE $\exists x \forall y (Ax \wedge ((Hy \wedge Pxy) \rightarrow \sim Cx))$
II $\exists x \exists y (Ax \wedge ((Hy \wedge Pxy) \wedge Cx))$	IO $\exists x \exists y (Ax \wedge ((Hy \wedge Pxy) \wedge \sim Cx))$

Que nos recuerda nuestro primer octágono pero sin oraciones de identidad. Valen todas las inferencias que hemos mencionado arriba y las aplicaciones existenciales pertinentes.

7. Una generalización del octágono

Quizá podamos establecer una generalización para expresar los octágonos con un solo esquema que los abarque. Tenemos cuantificadores universales y particulares y en el cuadrado tradicional de oposición podemos ubicamos arriba los universales y abajo los particulares. Vamos a llamar “fuertes” a los operadores de arriba y “débiles” a los de abajo, usando “F” para universal y “D” para particular. Esto vale para cuantificadores, pero también, y en esto consiste la generalización, para otro tipo de operadores. En lógica epistémica tenemos un operador fuerte (Saber) y débil (posibilidad epistémica); en lógica doxástica tenemos el operador fuerte (creer) y el débil (compatibilidad doxástica); en lógica deóntica tenemos también fuerte (deber) y débil (permisión); en lógica temporal también hay operadores fuertes (siempre en el pasado/siempre en el futuro) y débiles (alguna vez en el pasado/alguna vez en el futuro)¹⁴. Así pues el siguiente esquema¹⁵ (quizá podríamos llamarlo “metaesquema”; pues sirve para expresar varios esquemas) vale para nuestros octágonos:

FF	F/F
FD	F/D
DF	D/F
DD	D/D

Y con esto terminamos, esperando haber mostrado algo de la complejidad de los octágonos medievales de oposición y equivalencia. Ciertamente no es todo lo que podemos decir acerca al respecto, pero sí el inicio. Ya habrá tiempo para seguir hablando de ellos.

Recibido 03/05/2016
Aceptado 01/06/2016

¹⁴ Un texto de lógica en español que trata estos temas es el de Walter Redmond, *Lógica simbólica para todos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999, cc. 4-7.

¹⁵ La diagonal indica que el operador siguiente, el segundo operador, es negativo. Podríamos expresarlo también de otra manera, por ejemplo usando negritas.

Resumen. En este artículo muestro tres octágonos medievales del siglo xiv: el primero para oraciones con predicado cuantificado, el segundo para oraciones modales cuantificadas *de re* y el tercero para oraciones cuantificadas en genitivo. Muestro las semejanzas pero también las diferencias. Señalo una relación lógica que no se encuentra en el cuadrado tradicional aristotélico y una función de las oraciones que mantienen esa relación. Finalmente generalizo la estructura del octágono para otras posibles aplicaciones.

Palabras clave: Octágonos medievales - Forma lógica - Oposición - Siglo XIV - Cuantificación.

Resumo. Neste artigo vou mostrar três octógonos medievais do século XIV: o primeiro para as orações com predicado quantificado, o segundo para as orações modais quantificadas *de re*, e o terceiro para orações quantificadas no genitivo. Mostro as semelhanças, mas também as diferenças. Assinalo um relacionamento lógico que não é no quadrado tradicional aristotélico e uma função das orações que mantêm essa relação. Finalmente, generalizo a estrutura do octógono para outras aplicações possíveis.

Palavras-chave: Octagons medievais - Forma lógica - Oposição - Século XIV – Quantificação.

Abstract. In this article I show three Fourteenth Century Medieval Octagons. The first applied to sentences with quantified predicate, the second to quantified *de re* modal sentences and the third to quantified genitive sentences. I show some similarities but also some differences among them. I point out at a logical relationship that is not found in the traditional Aristotelian Square and also at a function of the sentences that maintain that relationship. Finally, I generalize the structure of the Octagon to get others possible applications.

Keywords: Medieval Octagons - Logical Form - Opposition - 14th Century - Quantification.

La duda: instrucciones de uso.
Apuntes sobre la noción de *dubitatio* en *obligationes* y *sophismata*

Gustavo Fernández Walker

En ciertos relatos de la historia de la filosofía, es un lugar común la caracterización de la Modernidad como un quiebre crítico frente al dogmatismo que habría prevalecido en la Edad Media. La noción de “duda metódica” cumple en ese marco una función sino fundacional al menos paradigmática: se accede al conocimiento por medio de un cuestionamiento de todos los supuestos, actitud que habría sido desconocida para los pensadores medievales (en tales relatos no se admite del todo que se los pueda llamar “filósofos” sin más), coercionados a aceptar un rígido sistema de verdades cuya validez no podía ser puesta en duda.

Sin embargo, para un lector atento de los textos producidos en la universidad medieval –y no sólo en la facultad de Artes, sino también en la de Teología– este panorama se revela fundamentalmente falso. Por lo pronto, es un fenómeno habitual encontrar en esos textos términos como *dubium*, *dubitatio*, *dubitare* y sus derivados. En diversos contextos y con diversos significados, a veces utilizado de un modo sumamente técnico, otras de un modo más bien laxo, el vocabulario de la duda está presente a cada paso de la investigación universitaria producida en la Edad Media, en algunas ocasiones incluso con un sentido casi programático: *dubitatio valet ad inquisitionem veritatis*, apunta Walter Burley en su comentario a los *Tópicos* de Aristóteles¹; *non determinando, sed dubitando inquiretur*, escribe Nicolás de Autrecourt en el segundo prólogo de su tratado *Exigit ordo*².

¹ Walter Burley, *Notulae super libros Topicorum*, Ms. Vat. lat. 2146, f. 118ra, citado en Laurent Cesalli, “Logique et topique chez Gauthier Burley”, Joël Biard - Fosca Mariani Zini (eds.), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 293-333, aquí p. 327.

² Nicolás de Autrecourt, *Exigit ordo*, J. Reginald O'Donnell, “Nicholas of Autrecourt”, *Medieval Studies*, 1, 1939, pp. 179-267, aquí p. 198. Esta afirmación al comienzo del tratado es retomada en las páginas finales; cf. *ibíd.*, p. 264, en donde la construcción *adhuc quaerere et dubitare* invita a considerar el *et* como epexegético.

En los últimos años, varios de los aspectos asociados al concepto de duda en la Edad Media han sido abordados desde diversos ángulos³: los trabajos de Christophe Grellard acerca del probabilismo y el escepticismo medievales ofrecen valiosas contribuciones para una adecuada comprensión del modo en el que la noción de duda era entendida y aplicada en la Edad Media⁴. Por su parte, Dominik Perler aplica la noción de “duda metódica” a su análisis de las discusiones *de potentia Dei* desarrolladas fundamentalmente en el siglo XIV⁵. Desde ya, estos aspectos no agotan las innumerables derivaciones del concepto de duda: podrían agregarse también las investigaciones de Olga Weijers acerca de la estructura de las disputas universitarias⁶, en las que términos como *dubium* y sus derivados poseen un sentido técnico, o las recientes discusiones acerca del sentido y alcance de las *obligationes* medievales, una de cuyas variantes recibía precisamente el nombre de *dubitatio*⁷. Este último aspecto será el abordado en las siguientes páginas. No se pretenderá exhaustividad en el tratamiento de la cuestión, sino una serie de observaciones generales que sirvan como primera aproximación para un posterior análisis de mayor alcance acerca de los diversos sentidos que adopta la noción de “duda” en la

³ Entre los trabajos recientes que abordan explícitamente la noción de duda como eje pueden mencionarse Dallas G. Denery II - Kantik Ghosh - Nicolette Zeeman (eds.), *Uncertain Knowledge. Scepticism, Relativism, and Doubt in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2014; Sabina Flanagan, *Doubt in an Age of Faith. Uncertainty in the Long Twelfth Century*, Turnhout, Brepols, 2008.

⁴ Véanse, entre otros trabajos, Christophe Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Aurécourt*, París, Vrin, 2005; C. Grellard, *Jean de Salisbury et la Renaissance Médiévale du Scepticisme*, París, Les Belles Lettres, 2013; C. Grellard, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Age*, París, Publications de la Sorbonne, 2014.

⁵ Véase Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt, 2006, esp. pp. 162-179, esp. p. 173.

⁶ Véase, por ejemplo, Olga Weijers, “La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations”, Gianfranco Fioravanti et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 17-41.

⁷ Para un análisis general de los tratados medievales acerca de las *obligationes*, véase Mikko Yrjönsuuri (ed.), *Medieval formal logic. Obligations, insolubles and consequences*, Dordrecht, Kluwer, 2001; M. Yrjönsuuri, *Obligationes. 14th century logic of disputational duties*, Helsinki, Philosophical Society of Finland, 1994; Eleonore Stump, *Dialectic and its place in the development of medieval logic*, Nueva York, Cornell University Press, 1989, pp. 177-269. Una bibliografía completa acerca de las fuentes disponibles y sus comentarios puede encontrarse en E. Jennifer Ashworth, “*Obligationes* Treatises: A Catalogue of Manuscripts, Editions and Studies”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 36, 1994, pp. 118-147.

extensa literatura acerca de las obligaciones medievales, en muchos casos aún inédita.

Los estudios dedicados a las *obligationes* suelen relacionar esta particular forma de disputa escolar ya con la tradición de los comentarios a los *Tópicos* de Aristóteles, ya con la literatura dedicada a los *sophismata*. En tanto la tradición de los comentarios a los *Tópicos* y su relación con la noción de “duda metódica” será abordada en otro trabajo, me centraré aquí en la conexión entre *obligationes* y *sophismata*, con el objeto de alcanzar una caracterización general del concepto de “duda” a partir de las consideraciones presentes en algunos textos de esa tradición; caracterización que permita establecer si lo afirmado en esas páginas únicamente posee validez al interior de su particular contexto de circulación, o si por el contrario algunas de las nociones vertidas allí resultan de interés para discusiones filosóficas que trascienden el ámbito de las disputas escolares.

Muchas de las obras analizadas son todavía objeto de variadas interpretaciones, a veces contrapuestas, por parte de los medievalistas. En la mayoría de los casos, me limitaré simplemente a dar cuenta de esas discusiones y señalar la bibliografía correspondiente, sin entrar en cuestiones que trascienden el objetivo de estas páginas. Las referencias bibliográficas serán más detalladas, en cambio, cuando la interpretación de algún pasaje discutido resulte relevante para el objetivo de este trabajo.

1. *Obligationes*

1.1. Consideraciones generales

En el marco de las *obligationes* medievales, el término *dubitatio* posee un sentido técnico preciso. Junto con *positio* y *depositio*, *dubitatio* es uno de los tres tipos principales de obligaciones⁸. En términos generales, una obligación consiste en una disputa entre un *opponens* y un *respondens* en la cual a este último se le exige adoptar una determinada actitud respecto de la proposición inicial avanzada por el primero (de allí lo de “obligación”): en el caso de la *positio*, el *respondens* debe considerar la proposición inicial (llamada *positum*) como verdadera, mientras que en el caso de la *depositio* el *respondens* debe considerar la proposición inicial (o

⁸ La cantidad exacta varía según las diversas fuentes. En adelante, haremos referencia fundamentalmente a estos tres tipos principales.

depositum) falsa. En el caso de la *dubitatio*, por su parte, el *respondens* debe considerar la proposición inicial (o *dubitatum*) como dudosa⁹.

El *opponens* procede entonces a ofrecer otras proposiciones, que a su turno el *respondens* debe conceder, negar o declarar dudosas, siguiendo una serie de reglas preestablecidas. Para vencer en la disputa, el *opponens* debe forzar una contradicción en el *respondens*, mientras que el *respondens* debe sostener la coherencia interna de sus respuestas hasta el final de la disputa, que puede prolongarse por un tiempo determinado de antemano, o ser definido en el transcurso de la disputa por el maestro que la preside. Por lo general, la proposición inicial que el *respondens* debe conceder como verdadera (en la *positio*) es en realidad falsa, mientras que la proposición inicial que el *respondens* debe negar en tanto falsa (en la *depositio*) es de hecho verdadera. Este abordaje contraintuitivo es una de las tantas conexiones entre los géneros de las *obligationes* y los *sophismata*¹⁰.

El verdadero objetivo de las *obligationes*, sin embargo, no resulta del todo claro: ¿se trataba de un mero juego, de un entrenamiento dialéctico para jóvenes estudiantes de lógica, o de una estrategia para desarrollar nuevas herramientas de análisis lógico, que eventualmente podrían ser aplicadas en otras áreas de la investigación filosófica o teológica? En cualquier caso, parece importante señalar que estos diversos aspectos no son mutuamente excluyentes (nada impide, por ejemplo, que un juego posea además un interés pedagógico). Por otra parte, ninguna de estas razones es en sí misma suficiente para dar cuenta de la enorme cantidad de tratados medievales acerca de las *obligationes*, algunos de ellos redactados por

⁹ Existe una cuarta alternativa para el *respondens*, que consiste en exigir de parte del *opponens* (o establecer él mismo) una serie de *distinctiones*, explicitando los diversos sentidos en los que pueden ser tomados los términos involucrados en la proposición. Técnicamente, sin embargo, esto no constituye una respuesta, sino un paso previo a ofrecer, una vez establecidas esas *distinctiones*, una de las tres respuestas posibles: concesión, negación o duda.

¹⁰ E. Stump, ob. cit., pp. 215-249. Al respecto, es también interesante la observación de Sara Uckelmann acerca del caso de la *dubitatio*: el interés del ejercicio reside precisamente en que el *respondens* deba considerar dudosas proposiciones cuyo real valor de verdad conoce; cf. Sara Uckelmann, “Deceit and infeasible knowledge: the case of *dubitatio*”, *Journal of Applied Non-Classical Logics*, 21, 2011, pp. 503-519. Agradezco a Sara Uckelmann la generosidad para compartir sus trabajos y observaciones acerca de las *obligationes* en general, y la *dubitatio* en particular.

grandes lógicos como Walter Burley o Guillermo de Ockham, entre muchos otros¹¹. Catarina Dutilh-Novaes, una de las principales defensoras de la tesis según la cual las obligaciones son fundamentalmente juegos lógicos (si bien con derivaciones en el desarrollo de estrategias para la solución de problemas de índole lógica, y por ende importantes para el entrenamiento de los estudiantes de la facultad de Artes) apunta dos importantes observaciones que aquí suscribimos¹²: una es que el hecho de que en la gran profusión de tratados *De obligationibus* prácticamente no se discutan sus objetivos es un indicio de la naturalidad con la que las tomaban los propios participantes. La segunda, más importante aún, es no caer en el prejuicio de desdenarlas como mero sinsentido a causa de la aparente futilidad de lo que, a partir de las críticas de los Humanistas, sería calificado de estériles *subtilitates*¹³.

En el prólogo de las *Obligationes Parisienses*, acaso uno de los textos de este tipo más antiguos entre los conservados¹⁴, un autor anónimo establece del siguiente modo las características que distinguen a las *obligationes* de otro tipo de disputas escolares¹⁵:

¹¹ No nos detendremos aquí en las discusiones sobre los diversos modos en los que la bibliografía secundaria suele considerar las *obligationes* medievales. Un completo repaso de las diferentes posiciones puede encontrarse en Catarina Dutilh Novaes, *Formalizing medieval logical theories* (suppositio, consequentiae and obligationes), Dordrecht, Springer, 2007, pp. 147-154, además de la bibliografía señalada en la nota 7.

¹² Catarina Dutilh Novaes, "Medieval 'Obligationes' as Logical Games of Consistency Maintenance", *Synthese*, 145/3, 2005, pp. 371-395, aquí p. 373. La autora expande su caracterización de las *obligationes* en un artículo posterior: C. Dutilh Novaes, "Medieval *Obligationes* as a Theory of Discursive Commitment Management", *Vivarium*, 49, 2011, pp. 240-257.

¹³ En su tratado *De obligationibus*, Paulo Veneto apunta que las obligaciones únicamente difieren de las *consequentiae* en su "estilo más sutil" (*stilo subtiliori*), y que su objetivo no es otro que determinar si el *respondens* es capaz de mantener la cabeza ágil en un recorrido en el que se intentará confundirlo (*an respondens sit sani capitis gressu deceptionis temptativa*); cf. Paul of Venice, *De obligationibus*. Edited with an English translation and notes by Jennifer Ashworth, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 32. Un análisis de los pocos testimonios en los que los propios textos acerca de las obligaciones hacen referencia a sus propósitos y objetivos se encuentra en Hajo Keffer, *De obligationibus. Rekonstruktion einer spätmittelalterlichen Disputationstheorie*, Leiden, Brill, 2001, pp. 51-58.

¹⁴ La edición de las *Obligationes Parisienses* se encuentra en Lambert M. De Rijk, "Some thirteenth century tracts on the game of obligation II", *Vivarium*, 13, 1975, pp. 22-54.

¹⁵ L. M. De Rijk, ob. cit., pp. 26-27: "Duplex est finis disputantium et secundum hunc duplicem finem duplex est disputatio. Primus finis est scientia sive fides acquirenda de rebus

“Doble es el fin de los que disputan, y de acuerdo con este doble fin, doble será la disputa. El fin primero es el conocimiento o la fe que debe obtenerse de las cosas en sentido absoluto. La disputa con este fin se da a partir de la creencia en sentido absoluto y sin condiciones. Por lo cual los participantes en este tipo de disputa persiguen la verdad de las cosas, ya existente, ya aparente. El otro fin es la ejercitación o el ser ejercitado. Y la disputa con este fin no se da a partir de la creencia en sentido absoluto, sino a partir de la creencia bajo cierta condición. Por lo que quienes participan en este tipo de disputa no persiguen la verdad de las cosas en sentido absoluto sino la verdad que las cosas tienen bajo una cierta condición. A saber: sin previa obligación, oponente y respondente siguen la verdad de las cosas en sus objeciones y respuestas, esto es, según la fe o el conocimiento acerca de ellas. Pero postulada la obligación respecto de algo, el oponente no sólo objeta las cosas verdaderas o creídas en sentido absoluto, sino también las cosas que se siguen de lo obligado, y por lo tanto creídas bajo una cierta condición y no verdaderas en sentido absoluto. Y si lo obligado es verdadero, así se comporta el respondente: no presta atención a la verdad o falsedad de las cosas sino en relación a lo obligado. Por lo cual, en este tipo de disputas, el conocimiento o la fe acerca de las consecuencias de las cosas se adquiere en el más alto grado”.

Contemporáneamente, en el Merton College, el autor anónimo del *De arte obligatoria* resumía el espíritu de la disputa de este modo¹⁶: “Este arte instruye al

simpliciter. Disputatio autem ad hunc finem est ex creditis simpliciter et sine conditione. Unde disputantes hoc genere disputationis secuntur veritatem rerum vel existentem vel apparentem. Alter finis est exercitatio sive esse exercitatum Disputatio autem ad hunc finem non est ex creditis simpliciter sed ex creditis sub conditione. Unde disputantes hoc genere disputationis non secuntur veritatem rerum simpliciter sed veritatem rerum quam habent sub conditione. Verbi gratia, nulla facta obligatione, opponens et respondens secuntur veritatem rerum in opponendo et respondendo, scilicet secundum quod habent fide[m] et scientiam de eisdem. Facta autem obligatione circa aliquid opponens non tantum opponit vera simpliciter vel credita simpliciter sed <etiam> sequentia ad obligatum, et sic credita sub conditione et non vera simpliciter. Sed si obligatum sit verum, simile facit respondens: non attendit veritatem vel falsitatem rerum nisi comparando ad obligatum. Unde fides sive scientia de consequentiis rerum maxime acquiritur hoc genere disputationis”.

¹⁶ La edición del *De arte obligatoria* se encuentra en Norman Kretzmann - Eleonore Stump, “The Anonymous *De arte obligatoria* in Merton College MS. 306”, Egbert P. Bos (ed.), *Medieval Semantics and Metaphysics: Studies Dedicated to L. M. de Rijk*, Nijmegen,

respondens para que advierta qué es lo que se concede y qué lo que se niega, de modo tal que no conceda dos proposiciones contradictorias en un mismo tiempo”.

A partir de estas caracterizaciones, la imagen que emerge es la de las *obligationes* como un tipo de disputa en la que aquello que prevalece es la necesidad de mantener una coherencia interna en el desarrollo de la contienda dialéctica, antes que una búsqueda conjunta de algún tipo de verdad, como en las disputas magistrales más tradicionales¹⁷. ¿Quiere decir esto que “la verdad de las cosas en sentido absoluto”, tal como lo formulaba el autor de las *Obligationes Parisienses*, queda completamente fuera de la discusión? La respuesta, desde ya, es negativa: el *respondens* se ve obligado a conceder el *positum*, negar el *depositum* o dudar del *dubitatum* y, en consecuencia, conceder, negar o dudar de todas las proposiciones derivadas de ellos. Pero cuando el *opponens* ofrece proposiciones que no se derivan de la proposición inicial, y que son por lo tanto consideradas “irrelevantes” (*impertinentes*), el *respondens* podrá concederlas, negarlas o dudar de ellas *secundum sui qualitatem*. Esto significa que, ante una proposición irrelevante, el *respondens* deberá concederla si sabe que es verdadera, negarla si sabe que es falsa, o ponerla en duda si no supiera si es verdadera o falsa.

La importancia de las proposiciones irrelevantes es entonces fundamental, aunque su grado de importancia para el desarrollo de la disputa dependerá del modo en el que sean consideradas en un determinado marco de reglas¹⁸. En general, hay dos modos diversos de considerar las proposiciones irrelevantes en los tratados sobre obligaciones: la más habitual consiste en integrarlas a la cadena de proposiciones de la *obligatio* una vez que haya sido concedida, negada o puesta en duda por el *respondens*. En estos casos, la acumulación de proposiciones irrelevantes incrementa la posibilidad de que el *respondens* caiga en una contradicción, al ampliar el universo dentro del cual se debe mantener la coherencia.

Ingenium, 1985, pp. 239-280. La cita mencionada se encuentra en la p. 243: “<H>aec ars informat respondentem ut advertat quid conceditur et negatur, ne dua repugnantia concedat infra idem tempus”. Para una discusión de la edición de Kretzmann - Stump, cf. Hester G. Gelber, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill, 2004, pp. 134-149, esp. p. 146, n. 101.

¹⁷ Cf. el ya mencionado artículo de O. Weijers, “La structure des commentaires philosophiques...” y, más recientemente, O. Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout, Brepols, 2015.

¹⁸ No todos los tratados medievales sobre las obligaciones presentan las mismas reglas para establecer qué proposiciones considerar irrelevantes; cf. E. Stump, ob. cit., pp. 215-249.

Dicho de otro modo: en la medida en que las proposiciones irrelevantes son concedidas, negadas o puestas en duda *secundum sui qualitatem*, esto es, de acuerdo con el estado de cosas real considerado por el *respondens*, y dado que la proposición inicial y sus derivadas no necesariamente se corresponden con ese estado de cosas, existe la posibilidad de que, llegado a un punto determinado de la discusión, el *respondens* se vea obligado a sostener una contradicción¹⁹.

Para otros autores, en cambio, las proposiciones irrelevantes no deben ser incluidas en el mismo orden que aquellas proposiciones directamente derivadas de la proposición original. Para Roger Swineshead, por ejemplo, la coherencia que debe respetarse a lo largo de la disputa es aquella derivada de la proposición inicial. Según sus reglas, pues, pueden aceptarse contradicciones, siempre y cuando se produzcan entre una proposición derivada del *positum* y una proposición irrelevante²⁰. Lo importante para Swineshead es que se mantenga la coherencia entre las proposiciones derivadas del *positum*, por una parte, y entre las proposiciones irrelevantes, por otra. Cualquier contradicción entre proposiciones pertenecientes a campos diversos no afecta el desarrollo de la disputa. Pero obliga, indudablemente, a mantenerse especialmente alerta para garantizar que no se produzca una contradicción ya no al interior de una serie de proposiciones, sino de dos.

Así pues, en el marco de las *obligationes*, la brecha entre el valor de verdad efectivo de una proposición determinada y la actitud del *respondens* respecto de ella

¹⁹ Este aspecto es especialmente destacado por Ángel D'Ors, al distinguir como aspecto fundamental de las *obligationes* la separación entre la necesidad de aceptar o negar una determinada proposición en tanto consecuente con el *positum* y el hecho de que dicha proposición sea considerada verdadera o falsa. No hay, en rigor, problema alguno en considerar falsa una determinada proposición pero concederla como consecuente con un *positum* o, a la inversa, considerar verdadera una proposición pero negarla a partir de lo concedido en el *positum*; cf. Ángel D'Ors, "Tu scis regem sedere (Kilvington, S47[48])", *Anuario Filosófico*, 24, 1991, pp. 49-74, esp. p. 53.

²⁰ De allí que, entre sus reglas, se encuentren algunas que parecen ir en contra de principios lógicos básicos, como los relativos a las conjunciones y disyunciones: "Una conjunción no debe concederse por haberse concedido los términos de la conjunción [por separado]; ni tampoco debe concederse un término de una disyunción por haberse concedido la disyunción" (propter concessionem partium copulativae non est copulativa concedenda nec propter concessionem disjunctivae est aliqua pars ejus concedenda); cf. Paul V. Spade, "Roger Swyneshed's *Obligationes*: Edition and Comments", *AHDLM*, 44, 1977, pp. 243-285, aquí p. 257.

resulta crucial, razón por la cual este tipo de literatura suele ser criticada por su aparente infertilidad para la discusión verdaderamente filosófica. En las *obligationes*, el hecho de que una proposición sea efectivamente verdadera, falsa o dudosa resulta irrelevante. En efecto, son llamadas “irrelevantes” precisamente aquellas proposiciones a las que el *respondens* puede responder según su efectivo valor de verdad. Esta es tal vez la característica más llamativa de las obligaciones, dado que, en este contexto, la distinción entre “saber”, “no saber” y “dudar” resulta cuando menos singular, y sólo parece cobrar sentido en el marco de esas reglas precisas. Esto se hará más explícito en la literatura acerca de los *sophismata*, pero antes de pasar a esos textos conviene analizar las reglas específicas de la *dubitatio*, para extraer de ellas una noción de “duda” operativa en este particular contexto.

1.2. Las reglas de la *dubitatio*

El autor anónimo de las *Obligationes Parisienses* dedica la primera y más extensa sección del tratado a la variante *positio*. En segundo lugar pasa a la variante allí llamada *dubitatur* (que en los tratados posteriores será ya reformulada como *dubitatio*), introducida mediante una breve discusión en forma de *quaestio* acerca de la pertinencia de un *ars dubitandi*: dado que la afirmación y la negación implican un conocimiento, se desprende de ello la existencia de un *ars* para *opponens* y *respondens* en las variantes de *positio* y *depositio*. Pero en la medida en que la duda implica una falta de conocimiento, no sería posible establecer las reglas de un arte por el cual nada se conoce²¹. La solución a la *quaestio* se obtiene mediante una distinción entre dos tipos de disputa: una absoluta y una ligada. La absoluta es aquella analizada en el libro VIII de los *Tópicos* y no habría allí lugar para un *ars dubitandi*. La disputa ligada, por el contrario, requiere un tercer tipo de respuesta, además de la concesión y la negación, a saber, la duda. Así, en este tipo de disputas, cuyo ejemplo típico son precisamente las *obligationes*, es necesario conocer las reglas mediante las cuales el *respondens* deberá ofrecer una respuesta al *opponens*, partiendo de la hipótesis inicial a la que la disputa está (ob-)ligada²²:

²¹ Cf. L. M. De Rijk, ob. cit., p. 43.

²² L. M. De Rijk, ob. cit., p. 44: “Disputatio autem ligata, sive per ypotesi<m> facta, habet artem a se que rectificat respondentem non tantum concedendo vel negando sed etiam in tertia responsione. Sicut enim posito aliquo necesse est omnia sequentia ex illo poni et destrui repugnantia, secundum quod docet ars tradita in falsa positione, que ad bene sustinendum positum est necessaria, – sic dubitato aliquo necesse est dubitari quedam. Unde ad bene sustinendum dubitatum necessaria est ars docens quid sustinendum dubitato aliquo. Unde patet quod, quamvis in disputatione absoluta <responsio> dubitantis artem a se non habeat,

“La disputa ligada, o realizada a partir de una hipótesis, posee un arte propio por el cual el respondente no sólo contesta mediante la concesión o la negación, sino también mediante una tercera respuesta. Así como postulado algo resulta necesario postular lo que se sigue de ello y evitar una contradicción, según enseña el arte tratada en la posición falsa, que resulta necesaria para sostener correctamente lo postulado, así también puesto algo en duda resulta necesario dudar de otras cosas. Por lo cual, para sostener correctamente aquello puesto en duda, resulta necesaria un arte que enseñe qué cosas deben sostenerse una vez puesto en duda algo. Por todo lo cual resulta que, si bien en la disputa en sentido absoluto no existe un arte propia del que duda, sin embargo puede haberla al presuponer algo respecto de lo cual debe dudarse”.

Acaso debido a la temprana datación de las anónimas *Obligationes Parisienses*, las reglas de la variante *dubitatur* son muchas y no del todo claras. Más económica es la formulación de un tratado posterior, también del siglo XIII, atribuido a Nicolás de París. Allí, el autor establece en primer lugar de qué modo debe entenderse el verbo *dubitare*²³:

“Debe saberse, pues, que ‘dudar’ es usado de dos modos. Primero, en tanto privación de conocimiento, noticia o aprehensión de las cosas o de las causas en particular, con suposición de un conocimiento general. Privación que es causada por dos cosas: o bien por ninguna o una mínima aprehensión de las

tamen, prefixo aliquo ad dubitandum, potest habere”.

²³ La edición de las *Obligationes* de Nicolás de París se encuentra en Henk A. G. Braakhuis, “Obligations in early thirteenth century Paris: the *Obligationes* of Nicholas of Paris (?)”, *Vivarium*, 36, 1998, pp. 152-233; aquí p. 207: “Sciendum igitur quod ‘dubitare’ duobus modis sumitur. Primo, secundum quod est privatio cognitionis vel notitie vel apprehensionis rerum vel causarum in esse speciali cum suppositione generalis notitie. Que privatio causatur a duobus: vel propter nullam aut minimam causarum scientificarum apprehensionem, vel propter rationum utrimque contingentium multitudinem. De qua ultima habetur in libro Predicamentorum: ‘dubitare de singulis non est inutile’, idest: conari invenire ad utramque partem contradictionis rationis dubitare facientes. [...] Positio alicuius enuntiabilis per quam obligatur aliquis ut de veritate vel falsitate eius dubitetur. Et dubitare est enuntiabile aliquod accipere tamquam dubitatum, scilicet ad quod neutro modo sit respondendum, scilicet ‘verum est’ vel ‘falsum est’, sed ‘proba’. Unde cum dicitur ‘dubitetur te concedere’, sensus est: ad hoc enuntiabile te habeas ita quod nec pro vero nec pro falso ipsum accipias, sed pro dubitato”.

causas científicas, o bien por la multiplicación de razones contingentes para cada término. De este último caso se trata en el libro de las *Categorías*: ‘dudar de las cosas singulares no es inútil’, esto es, intentar encontrar razones para cada uno de los términos de una contradicción de los que se duda. [...] [Segundo: ‘dudar’ es entendido como] la posición de un enunciado mediante el cual alguien se ve obligado a dudar de su verdad o falsedad. Y dudar es tomar un enunciado dado en tanto dudoso, es decir, de modo tal que no se puede responder de ninguno de los dos modos, a saber, ‘es verdadero’ o ‘es falso’, sino ‘pruébalo’. Por lo cual, cuando se dice ‘concede la duda’, el sentido es el siguiente: respecto de este enunciado, no puedes comportarte de modo tal que lo tomes como verdadero o como falso, sino como dudoso”.

El primer sentido, explícitamente referido a Aristóteles, no será aquel que interesa a Nicolás²⁴. En el contexto de las obligaciones, será el segundo sentido el que tomará relevancia: el *respondens* debe considerar como dudosa la proposición ofrecida como punto de partida por el *opponens* (por eso mismo llamada aquí *dubitatum*). Respecto de las proposiciones siguientes, el *respondens* deberá comportarse respetando siete reglas²⁵:

²⁴ El texto referido no es estrictamente de Aristóteles, sino del comentario de Boecio a las *Categorías*, luego retomado por Pedro Abelardo en su comentario a la versión boeciana en su *Logica ingredientibus* y, célebremente, en el prólogo del *Sic et non*; cf. Natalia Jakubecki, “Los inicios del pensamiento escolástico: el *Sic et non* de Pedro Abelardo”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19, 2012, pp. 31-38, aquí p. 36. Por otra parte, las dos razones expuestas para dar cuenta de la duda (exceso o defecto de pruebas) serán frecuentemente aludidas por los comentaristas medievales de los *Tópicos* y, en ese sentido, puede hablarse de un principio ciertamente aristotélico. Acaso la referencia a un texto de la *logica vetus* y no de la *nova* de cuenta de la datación temprana del tratado atribuido a Nicolás de París.

²⁵ H. A. G. Braakhuis, ob. cit., p. 223: “[1.] Sicut in falsa positione non potest poni falsum poni nec in depositione falsum deponi, ita nec in dubitatione potest dubitari falsum dubitari; [2.] Sicut in positione positum sub forma positi propositum et omne convertibile cum illo in tempore positionis est concedendum et suum oppositum cum suo convertibili negandum, et sicut in depositione depositum sub forma depositi propositum cum suo convertibili negandum et suum oppositum cum suo convertibili concedendum, ita in dubitatione ad dubitatum sub forma dubitati propositum et ad suum convertibile et preterea ad oppositum dubitati cum suo convertibili respondendum est ‘proba’; [3.] Ad omne antecedens ad dubitatum respondendum est ‘falsum’ vel ‘proba’ et nunquam ‘falsum est’; [4.] Ad omne consequens ad dubitatum otest responderi ‘verum est’ vel ‘proba’ et nunquam ‘falsum est’; [5.] Ad omne impertinens dubitato respondendum est secundum sui qualitatem; [6.] Non possit terminari disciplinalis quaestio; [7.] Omnes responsiones retorquende sunt ad idem instans”.

[1.] Así como en una *positio* falsa no se puede proponer ‘se propone algo falso’ ni en una *depositio* ‘se depone algo falso’, así tampoco en una *dubitatio* se puede dudar ‘se duda algo falso’.

[2.] Así como en una *positio* debe concederse el *positum* propuesto como tal y todo aquello convertible con él al momento de la *positio*, y negarse su opuesto y su convertible; y así como en la *depositio* debe negarse el *depositum* propuesto como tal y su convertible, y concederse su opuesto y su convertible; así también en una *dubitatio* debe responderse ‘pruébalo’ al *dubitatum* propuesto como tal, a su convertible, y además al opuesto del *dubitatum* y a su convertible.

[3.] A todo antecedente del *dubitatum* debe responderse ‘falso’ o ‘pruébalo’ y nunca ‘verdadero’.

[4.] A todo consecuente del *dubitatum* puede responderse ‘verdadero’ o ‘pruébalo’ y nunca ‘es falso’.

[5.] A todo lo irrelevante respecto del *dubitatum* se debe responder según su cualidad.

[6.] Una *quaestio* disciplinar no puede ser determinada.

[7.] Todas las respuestas deben estar referidas a un mismo instante”.

A partir de estas reglas, puede entonces desarrollarse la disputa. La primera tiene como objetivo rechazar la posibilidad de paradojas que vuelvan al juego inconsistente: si se aceptaran proposiciones autoreferenciales como las excluidas en la regla [1], el *opponens* podría forzar rápidamente al *respondens* a aceptar una contradicción. Una vez garantizada la consistencia del sistema, la segunda regla es ya una verdadera definición: a partir de la primera proposición, resulta que (i) en una *positio*, la afirmación del *positum* implica necesariamente la afirmación de su convertible y la negación de su opuesto; (ii) en una *depositio*, la negación del *depositum* implica la negación de su convertible y la afirmación de su opuesto; (iii) en la *dubitatio*, sostener al *dubitatum* como dudoso obliga a hacer lo propio con su convertible y su opuesto. Dicho de otro modo, la regla [2] obliga a que, en una *dubitatio*, toda proposición que no sea irrelevante deba ser considerada dudosa.

La importancia de esta regla resulta evidente al considerar las posibilidades que se ofrecen ante una proposición que no sea irrelevante: esa proposición será (a) convertible con el *dubitatum*, o (b) opuesta al *dubitatum*. A su vez, si esa proposición no fuera considerada a su vez dudosa, tal como lo establece la regla [2], debería ser considerada concedida o negada. Así, en el caso (a), la concesión de esa proposición convertible implicaría la concesión del *dubitatum*, que así sería a la vez afirmado y puesto en duda; mientras que la negación de esa proposición convertible implicaría la consecuente negación del *dubitatum*, que entonces habría sido a la vez negado y puesto en duda. Lo inverso ocurriría en el caso (b): la concesión de la opuesta implicaría la negación del *dubitatum*, que entonces habría sido negado y puesto en duda al mismo tiempo; mientras que la negación de la opuesta entrañaría la afirmación del *dubitatum*, que entonces habría sido afirmado y puesto en duda al mismo tiempo. Así, toda respuesta afirmativa o negativa a una proposición no irrelevante produce una paradoja en el caso de la *dubitatio*, y por lo tanto obliga a mantener la actitud de duda.

Ahora bien, para que la regla [2] funcione efectivamente como medio de impedir una contradicción, deben considerarse además dos cosas: una es que, efectivamente, la puesta en duda del *dubitatum* y la afirmación o negación de las proposiciones convertibles u opuestas se produzca respecto del mismo instante, puesto que no habría contradicción en afirmar en un instante *t* que dudo acerca de algo respecto de lo cual podré manifestar aceptación o rechazo en un instante *t'*. Como se ve, esto está garantizado por la regla [7], que establece que todas las respuestas deben estar referidas a un mismo instante²⁶.

La segunda circunstancia que debe darse para que la regla [2] sea efectiva es que el hecho de afirmar (o negar) una proposición y simultáneamente ponerla en duda debe ser considerado efectivamente una contradicción, cuestión que trasciende los límites de la literatura *de obligationibus* y que llega a discutirse no sólo en el contexto de los comentarios a Aristóteles generados en la facultad de Artes, sino incluso en el ámbito de la facultad de Teología, en los comentarios a las

²⁶ Esto no era necesariamente así en todos los casos. Roger Swineshead, por ejemplo, contempla la posibilidad de que las respuestas no estén todas referidas a un mismo instante, lo cual hace que el orden en el que se presentan las proposiciones del *opponens* sea también un factor para medir la coherencia de las reacciones del *respondens*.

*Sentencias*²⁷. La importancia de este supuesto será retomada en la siguiente sección, cuando su discusión se vuelva explícita en los textos referidos a los *sophismata*.

La regla [5], por su parte, es la contrapartida de la regla [2]: la obligación de sostener la actitud de duda se circunscribe a toda proposición no irrelevante. Las proposiciones irrelevantes, en cambio, pueden ser respondidas de acuerdo con lo que el *respondens* considere su correspondiente valor de verdad. En cualquier caso, una respuesta en términos de duda por parte del *respondens* a cualquier proposición presentada por el *opponens* (sea irrelevante o no) garantizaría su victoria si el único objetivo del juego consistiera en determinar un vencedor. Aunque, en ese caso, no habría una verdadera ejercitación de las habilidades para la lógica, sino que se trataría apenas de una estrategia de dilación sin otro propósito que una victoria pírrica. Volveremos sobre esto más adelante.

Las reglas [3] y [4] se derivan de las reglas propias de la inferencia: si el *dubitatum* fuera incluido como consecuente de una inferencia ($p \rightarrow D$, en donde D es el *dubitatum*), el antecedente debería ser puesto en duda o negado, tal como afirma la regla [3], en la medida en que cualquier proposición se sigue de algo falso, garantizando así la coherencia interna de las respuestas. Del mismo modo, la regla [4] establece cómo comportarse en caso de que el *dubitatum* funcione como antecedente de una inferencia ($D \rightarrow q$). En ese caso, para garantizar la coherencia del sistema de respuestas, el consecuente debería ser afirmado o puesto en duda.

El conjunto de reglas, como se ve, resulta a la vez económico y claro. La única regla acerca de la cual hay cierta perplejidad en los comentadores del texto es la [6], cuyo sentido no parece ser del todo evidente. Sin pretender adentrarse aquí en una discusión que no incide directamente sobre el tema de este trabajo, basta con suponer que lo que se señala allí, al referirse a una *disciplinalis quaestio*, es a la

²⁷ Véanse, por ejemplo, las *quaestiones* acerca de la posibilidad de conocimiento en el comentario al primer libro de las *Sentencias* de Juan de Mirecourt, en particular la q. 6 (*utrum evidenter possit cognosci a natura creata aliqua veritas*) y la q. 8 (*utrum assensibus alterius rationis simul assentire possit aliquis alicui veritati vel sic esse sicut per aliquam rationem significatur vel alicui veritati*), una de cuyas conclusiones establece “*quod nullus potest simul naturaliter aliquam propositionem scire et dubitare*”; cf. Anna Franzinelli, “Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt sulla conoscenza (II)”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 13/4, 1958, pp. 415-449, y la edición *online* de algunas *quaestiones* a cargo de Massimo Parodi en el sitio del Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Milano: <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/home.htm>.

imposibilidad de traspasar el resultado de la *obligatio* al ámbito al cual se refieren las proposiciones que intervienen en ella²⁸. Como se verá en la siguiente sección, la conexión entre lo concedido o negado en el reducido contexto de la disputa y aquello considerado verdadero o falso fuera de ese ámbito consituirá una de las principales discusiones entre los autores del siglo XIV, tanto en la literatura de las *obligationes* como en la de *sophismata*²⁹.

2. *Sophismata*

Richard Kilvington cuestiona las reglas habituales de las *obligationes* en su *sophisma* 47: “Tú sabes que el rey está sentado” (*tu scis regem sedere*)³⁰. La aplicación de las reglas vigentes parece conducir necesariamente a una contradicción, de modo tal que no habría escapatoria para el *respondens*. Se toma como punto de partida el siguiente *casus*: “Si el rey está sentado, tú sabes que está sentado; y si el rey no está sentado, tú sabes que el rey no está sentado” (*si rex sedeat, tu scias regem sedere; et si rex non sedeat, tu scias regem non sedere*). Kilvington demuestra que a partir de esa formulación, y aplicando las reglas tradicionales de las *obligationes*, se llega siempre a una contradicción de la que el *respondens* no tiene forma de escapar³¹:

²⁸ Esto es particularmente claro en el contexto de los sofismas relativos a cuestiones de filosofía natural. La bibliografía al respecto es enorme y trasciende con mucho los límites de este trabajo. A modo de síntesis, cf. Alain de Libera, “Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle”, Monika Asztalos - John Murdoch - Ilkka Niiniluoto (eds.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy I*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica, 1990, pp. 158-197; John E. Murdoch, “Scientia mediantibus vocibus. Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy”, Jan P. Beckmann et al. (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlín, De Gruyter, 1981, pp. 73-106; Stefano Caroti, “Nuovi linguaggi e filosofia della natura: i limiti delle potenze attive in alcuni commenti parigini ad Aristotele”, S. Caroti (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Florencia, Olschki, 1989, pp. 177-226.

²⁹ E. Stump menciona a Walter Burley como representante de este cambio de enfoque, que resulta en una serie de “very perplexing fourteenth century developments in obligations”; cf. E. Stump, ob. cit., pp. 196-213.

³⁰ La edición de los *Sophismata* de Kilvington se encuentra en Norman Kretzmann - Barbara E. Kretzmann, *The Sophismata of Richard Kilvington*, Nueva York, Oxford University Press, 1990. Un análisis del sofisma 47 en particular se encuentra en los mencionados A. D’Ors, ob. cit., y E. Stump, ob. cit., pp. 222-231.

³¹ N. Kretzmann - B. Kretzmann, ob. cit., pp. 126-127: “Probatur sophisma sic: Tu scis regem

“El sofisma se prueba así: Tú sabes que el rey está sentado o tu sabes que el rey no está sentado. Pero tú no sabes que el rey no está sentado; por lo tanto sabes que el rey está sentado. La mayor es evidente porque se trata del caso, y la menor es evidente porque es verdadera y no es incompatible. Lo cual es evidente, porque no es incompatible con estas proposiciones: ‘Si el rey está sentado, tú sabes que el rey está sentado; y si el rey no está sentado, tú sabes que el rey no está sentado’ y ‘Tú no sabes que el rey está sentado’. En contrario, se argumenta así: Tú sabes que el rey no está sentado; por lo tanto tú no sabes que el rey está sentado. El antecedente es evidente, porque tú sabes que el rey está sentado o tú sabes que el rey no está sentado, pero tú no sabes que el rey está sentado; por lo tanto tú sabes que el rey no está sentado. Y por consiguiente el sofisma es falso. Y la menor es evidente como antes, porque es verdadera e irrelevante”.

El análisis de Kilvington está comprimido en pocas líneas, pero su sentido es claro: la aceptación de la disyunción inicial y la negación de uno de sus dos términos obliga a conceder el término restante. Cualquiera de los dos disyuntos ofrecidos por el *opponens* en primer lugar será irrelevante y por lo tanto concedido de acuerdo al valor de verdad que otorgue el *respondens*. A partir de esa concesión, la afirmación del segundo disyunto ya no será irrelevante, porque deberá ser compatible con lo aceptado anteriormente. Así, entonces, el *respondens* se verá obligado a aceptar, en un caso, que a la vez sabe y no sabe que el rey está sentado; y en el otro, que a la vez sabe y no sabe que el rey no está sentado.

La correcta solución del sofisma, por lo tanto, obliga a revisar esas reglas. Kilvington invita entonces al *respondens* a no conceder o negar las proposiciones, sino a oponerles la duda³²:

sedere vel tu scis regem non sedere, sed tu non scis regem non sedere; igitur tu scis regem sedere. Maior patet per casum. Et minor patet quia est vera non repugnans, quod patet, nam ista non repugnant: ‘Si rex sedet, tu scis regem sedere; et si rex non sedet, tu scis regem non sedere’ et ‘Tu non scis regem non sedere’. Ad oppositum arguitur sic: Tu scis regem non sedere; igitur tu non scis regem sedere. Antecedens patet, quia tu scis regem sedere vel tu scis regem non sedere, sed tu non scis regem sedere; igitur tu scis regem non sedere. Et per consequens sophisma est falsum. Et minor patet ut prius, quia est vera et impertinens”.

³² N. Kretzmann - B. Kretzmann, ob. cit., pp. 134-135: “His visis, respondeo aliter ad sophisma, dubitando istud sophisma ‘Tu scis regem sedere’ et dubitando istam similiter: ‘Rex sdeet’. Non tamen dico quod haec est mihi dubia: ‘Rex sedet’. Nec sequitur ‘Haec propositio Rex sedet est a me dubitanda; igitur haec propositio Rex sedet est mihi dubia’; quia

“Vistas estas cosas, respondo al sofisma de otro modo, a saber, dudando del sofisma ‘Tú sabes que el rey está sentado’ y dudando a la vez de esta proposición: ‘El rey está sentado’. Sin embargo, no afirmo que la proposición ‘El rey está sentado’ es para mí dudosa. Ni tampoco se sigue que ‘La proposición *El rey está sentado* debe ser puesta en duda por mí; por lo tanto la proposición *El rey está sentado* es dudosa para mí’, porque la proposición debe ser puesta en duda en el caso cuando es conocida, y por lo tanto debe ser puesta en duda en todo momento en que yo no sepa si es o no conocida por mí”.

La solución de Kilvington, pues, admite la posibilidad de conocer y dudar de una misma proposición, lo cual, como se vio en la sección anterior, parecía ser uno de los supuestos principales a partir de los cuales el *respondens* podía caer en una contradicción. Kilvington distingue entonces entre el conocimiento respecto de una proposición y la evidencia ulterior de que se posee ese conocimiento (*nescitur a me utrum sciatur*)³³.

Contra esta postura de Kilvington, William Heytesbury argumenta en el segundo capítulo de sus *Regulae solvendi sophismata*, al ofrecer las herramientas dialécticas para resolver sofismas que incluyan los términos “saber” y “dudar”³⁴. Heytesbury establece su postura en el comienzo mismo del capítulo: en contra de Kilvington, declara la imposibilidad de que alguien pueda simultáneamente saber y dudar respecto de una misma proposición: “ ‘Saber’ se entiende de diferentes maneras”, afirma Heytesbury, “pero ya sea que se use el término en sentido amplio o en sentido estricto, nadie puede saber nada que le resulte a la vez dudoso” (*nihil scitur ab aliquo quod eidem est dubium*)³⁵. De hecho, tal como se vio en el caso de las *obligationes*, el objetivo de una disputa que involucre los términos *scire* y *dubitare*

propositionem esse dubiam est propositionem esse non scitam. Sed non sequitur ‘Haec propositio est dubitanda a me; igitur haec propositio non est scita a me’; quia propositio est dubitanda in casu quando scitur, et ideo est dubitanda aliquando quando nescitur a me utrum sciatur”.

³³ Esta discusión será central en autores contemporáneos a Kilvington, como Nicolás de Autrecourt o Juan Buridán; cf. C. Grellard, *Croire et savoir...*, pp. 229-256. Desde ya, las derivaciones de esta distinción trascienden el marco de este trabajo.

³⁴ Cf. E. Stump, ob. cit., pp. 231-241.

³⁵ William Heytesbury, *Regulae solvendi sophismata*, Venecia, 1494, f. 12v: “Scire multis modis dicitur, scilicet sive dicatur proprie sive communiter nihil scitur ab aliquo quod eidem est dubium”.

consiste en forzar al *respondens* a una contradicción, esto es, conceder que conoce el valor de verdad de una proposición que, al mismo tiempo, le resulta dudosa.

Heytesbury ofrece diversas estrategias para evitar esta trampa, la primera de las cuales es tal vez la más célebre³⁶:

“En primer lugar, cuando se afirma que una misma cosa es conocida por mí y para mí dudosa, afirmo como antes que eso es imposible. Y a la suposición según la cual toda proposición acerca de la cual alguien considera no saber si es verdadera ni saber si es falsa es para él dudosa, se afirma que tal suposición es en efecto posible, porque es posible afirmar con verdad un sujeto de un predicado, pero sin embargo no es necesaria ni universalmente verdadera. Se sigue, sin embargo, que si existe una proposición acerca de la cual alguien considera no saber si es verdadera o es falsa, ella será para él dudosa, porque acaso él crea firmemente y sin vacilación, tal que sin vacilación crea que la conoce, y sin embargo acaso ella es falsa, y entonces él la considera y no es para él dudosa, y sin embargo ni sabe que es verdadera ni sabe que es falsa, porque tan intensamente cree en ella que no vacila si las cosas son tal como ella significa y, más aun, no duda”.

“Dudar”, para Heytesbury, no equivale pues a “no saber”, en la medida en que alguien puede no tener ninguna duda respecto de una proposición a la que cree verdadera, aunque ella sea, en rigor, falsa. En ese caso, no puede afirmarse que la conozca (puesto que el conocimiento implica una concordancia entre lo afirmado por la proposición y el estado de cosas al que la proposición se refiere, algo que aquí no se da), pero tampoco puede afirmarse que dude, puesto que no hay allí vacilación. Heytesbury aduce un ejemplo³⁷:

³⁶ William Heytesbury, ob. cit., f. 13v: “Ad primum cum arguitur quod idem est scitum a me et mihi dubium dico ut prius quod est impossibile. Et ad illam suppositionem cum supponitur quod omnis propositio de qua considerat aliquis quam nescit esse veram nec scit esse falsam sit eidem dubia, dicitur quod illa suppositio bene est possibilis, quia possibile est predicatum vere affirmari de subjecto, non tamen est necessaria neque universaliter vera. Sequitur tamen quod si aliqua sit propositio de qua considerat aliquis quam nescit esse vera nec s[c]it esse falsa, quod illa sit sibi dubia, quia forte ille credit eam firmiter sine hesitatione, ita quod absque hesitatione credit se scire illam, et tamen forte illa est falsa, et tunc ille considerat de illa et tamen illa non est sibi dubia, et nec illam scit esse veram nec illam scit esse falsam, ita enim intense credit illam quod non hesitat an sit ista sicut illa significat, et immo non dubitat”.

³⁷ William Heytesbury, ob. cit., f. 13v: “Dato enim quod cum similibus circumstantiis veniret

“Y supongamos que en idénticas circunstancias viniese uno que no es el rey tal como suele venir el rey, tal que comúnmente sería afirmado por todos que ese es el rey, y él fuera similar al rey en todo sentido, tan firmemente creería que ese es el rey que creería que yo mismo sé que ese es el rey, y sin embargo no sabría que ese es el rey, ni que este no es el rey, ni tendría dudas de que ese fuera el rey. Por lo cual, habitualmente, acerca del conocer, así como comúnmente se conocen las cosas contingentes, ‘saber’ no es otra cosa que captar la verdad sin vacilación, esto es, creer sin vacilación que así son las cosas, y que así lo son verdaderamente en las cosas. Así sé que Roma es una hermosa ciudad y que en Oxford viven muchos hombres, y que este hombre está despierto y que aquel duerme, y así con el resto”.

Según Heytesbury, si veo a alguien que se ve como el rey, que camina como el rey y que pasa a mi lado como suele hacerlo el rey, no dudaré en afirmar que se trata del rey, aun si no lo fuera. En ese caso, no podría afirmar que yo sé que es el rey (porque de hecho no lo es); no podría afirmar que yo sé que no es el rey (porque de hecho no lo sé); y tampoco podría afirmar que tengo dudas al respecto, porque no hay vacilación alguna. Así, Heytesbury afirma que, *communiter loquendo* –es decir, en un sentido amplio– “saber” quiere decir aprehender la verdad “sin dudas”³⁸. Si en Heytesbury puede darse el caso de que alguien no dude respecto de algo que cree conocer y en realidad no conoce, en el caso de Kilvington podía ocurrir, por el contrario, que alguien dudara respecto de algo que en realidad conoce.

Se de ello lo que fuere, en el contexto particular de la disputa escolar, lo que se desprende de la discusión entre Kilvington y Heytesbury es que el *respondens* puede ofrecer tres respuestas posibles, aun cuando la lógica se mantiene siempre

unus qui non esset rex sicut solet rex venire, ita quod communiter diceretur ab omnibus quod ille esset rex, et ille esset similis regi per omnia, ita firmiter crederem quod iste esset rex quod crederem me scire istum esse regem, tamen tunc nescirem quod iste esset rex, nec quod iste non esset rex, nec dubitarem quod ille esset rex. Unde communiter loquendo de scire, sicut communiter sciuntur contingentia, scire non est aliud quam sine hesitatione apprehendere veritatem, idest, credere sine hesitatione quod ita sit, et cum hoc quod ita sit ex parte rei. Sic enim scio quod Roma fuit pulchra civitas, et quod multi sunt homines in Oxonia, et quod iste vigilat, et quod ille dormit, et sic de talibus”.

³⁸ Esta definición es analizada de diversos modos en la bibliografía dedicada a Heytesbury; cf. David B. Martens, “William Heytesbury and the conditions for knowledge”, *Theoria*, 76, 2010, pp. 355-374.

bivalente³⁹: puede responder *concedo* si considera que la proposición es verdadera; puede responder *nego* si considera que la proposición es falsa; o puede responder *dubio* o *proba!* si la proposición le resulta dudosa. Esa parece ser la razón por la que Heytesbury, en este pasaje, define “saber” como “creer sin vacilación” (*credere sine hesitatione*) que una proposición es verdadera o falsa. El *respondens* “sabe” cuando responde *concedo* o *nego*, esto es, cuando concede o niega una proposición. De lo contrario, duda. Es en este sentido preciso, en el marco de la disputa respecto de los *sophismata*, que Heytesbury afirma que nadie puede, simultáneamente, saber y dudar respecto de una misma proposición.

Así, independientemente de la diferencia entre las posturas de Kilvington y Heytesbury respecto de la posibilidad de dudar y conocer respecto de una misma proposición, hay en ambos autores un punto en común: sus respectivas obras son, en rigor, un manual para jóvenes estudiantes de lógica que deben participar en disputas escolares fundadas en *sophismata*. Su objetivo no parece ser definir los términos “saber” y “dudar” en sí mismos, sino establecer las reglas según las cuales un *respondens* debe conceder, negar o dudar ante una proposición determinada ofrecida en el contexto de una disputa.

3. Conclusiones

Este breve repaso por algunos pocos textos de la extensa literatura acerca de *obligationes* y *sophismata* en la universidad medieval en los que la duda juega un papel preponderante parecen sugerir que, en todos los casos, el tipo de reflexión presente en esas páginas posee un ámbito de aplicación sumamente acotado, válido exclusivamente en el contexto de las disputas escolares. En ese caso, nada de lo que los diversos autores afirman acerca de nociones como *dubitare*, *dubitatio* o sus derivados podría ser de interés para comprender la noción de “duda” tal como fue mencionada al inicio, esto es, como herramienta que, de un modo u otro, posea algún tipo de valor heurístico en el proceso de conocimiento.

³⁹ Esto es, las reglas que involucran una *dubitatio* no toman la categoría de “dudoso” como un tercer valor de verdad junto a “verdadero” o “falso”. La lógica de los tratados sobre *obligationes* es siempre bivalente: una proposición puede ser verdadera o falsa. La duda implica la imposibilidad de determinar ese valor de verdad. Cf. Sara Uckelman - Jaap Maat - Katherina Rybalko, “The Art of Doubting in *Obligationes Parisienses*”, Christoph Kann *et al.* (eds.), *Modern Views of Medieval Logic*, Lovaina, Peeters (en prensa).

En el caso de las *obligationes*, si el único objetivo de la disputa consiste en vencer al oponente, se presenta incluso una curiosa paradoja: la duda sistemática no sólo funcionaría como posible estrategia del *respondens* para vencer cualquier disputa, en la medida en que un universo discursivo integrado por proposiciones dudosas cumple necesariamente con el requisito de la coherencia interna que debe sostenerse, sino que además, en el caso particular de la *dubitatio*, abandonar ese estado de duda no haría otra cosa que poner en riesgo la victoria. Dicho de otro modo, conceder que se conoce algo (esto es, concederlo en tanto verdadero o negarlo en tanto falso) aumenta las probabilidades de ser derrotado. Ahora bien, en la medida en que la actitud de la duda sistemática no parece haber sido contemplada por ninguno de los textos *De obligationibus* conservados, parece sensato suponer que, más allá del componente agónico e incluso lúdico que poseían las *obligationes* en el marco de la universidad medieval, su objetivo principal no era la mera victoria en el *agón* dialéctico, sino la ejercitación en el uso de herramientas lógicas, exigiendo al *respondens* mantener la coherencia interna de las proposiciones aceptadas. Así, como señalaba el anónimo mertonense citado más arriba, el participante en la disputa deberá mantener su atención “para que advierta qué es lo que se concede y qué lo que se niega, de modo tal que no conceda dos proposiciones contradictorias en un mismo tiempo”. Y por eso mismo, como se afirmaba en el prólogo de las *Obligationes Parisienses*, “en este tipo de disputas, el conocimiento o la fe acerca de las consecuencias de las cosas se adquiere en el más alto grado”.

Sin embargo, como fue posible advertir en el análisis de los propios textos, muchos de los supuestos detrás de las diversas reglas de la disputa implican una serie de cuestiones que van mucho más allá del mero contexto del ejercicio escolar, para involucrar discusiones filosóficas acerca de la duda, la creencia y el conocimiento. Esto pudo advertirse claramente en cuestiones como la posibilidad de conocer y dudar simultáneamente de una misma proposición⁴⁰ o la distinción entre el conocimiento que se posee de una proposición y la evidencia ulterior de que se

⁴⁰ En el contexto de los comentarios a los *Tópicos*, se dará la discusión similar acerca de si una misma proposición puede ser objeto de ciencia y opinión, o si una misma conclusión puede ser a la vez demostrada mediante argumentos demostrativos y dialécticos. Si se considera que los *Tópicos* ocupan la mayor parte de los manuales de estudio de la facultad de artes, su influencia en el proceso de formación de los *magistri artium* no puede ser soslayada; cf. Sten Ebbesen, “The *Ars Nova* in the ‘*Ripoll Compendium*’”, Claude Lafleur (ed.), *L’enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du “Guide de l’étudiant” du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 325-352. La noción de “duda” en ese contexto será, como queda dicho, objeto de otro trabajo.

posee ese conocimiento. En ese sentido, el ejercicio escolar de *obligationes* y *sophismata* posee también la virtud de abrir reflexiones que trascienden su marco inmediato de aplicación.

No son, desde ya, las únicas derivaciones posibles de estos problemas, y en cualquier caso considerar todas ellas es algo que cae fuera del propósito del presente trabajo. Mi interés en esta primera aproximación fue más modesto: analizar algunos textos de la literatura acerca de *obligationes* y *sophismata* que involucran la noción de “duda” para observar hasta qué punto hay en ellos elementos que demuestran que esa bibliografía, muchas veces cuestionada por su aparente esterilidad filosófica, permite, por el contrario, extraer importantes reflexiones acerca de cuestiones que trascienden el reducido marco de una disputa escolar entre estudiantes de lógica, y abren la puerta a discusiones filosóficas todavía lejos de ser saldadas.

Recibido 12/04/2016
Aceptado 01/06/2016

Resumen. El presente trabajo se propone analizar algunos textos de la literatura escolástica dedicada a *obligationes* y *sophismata* con el objeto de alcanzar una caracterización general del concepto de “duda” a partir de las propias fuentes medievales. En el caso de las *obligationes*, se prestará especial atención a las reglas de la variante llamada *dubitatio*, en la que el *respondens* debe evitar caer en la contradicción que implica el hecho de considerar una misma proposición, en un mismo instante, a la vez conocida y dudosa. Esa misma discusión reaparece en los textos de Richard Kilvington y William Heytesbury acerca de los *sophismata* que involucran términos como *scire* y *dubitare*. A partir de las observaciones motivadas por esos textos, se intentará establecer que muchas de las afirmaciones acerca de la noción de “duda” desarrolladas en esas páginas no poseen validez exclusivamente al interior de su particular contexto de circulación, sino que, por el contrario, resultan de gran interés para discusiones filosóficas que trascienden el ámbito de las disputas escolares.

Palabras clave: *Obligationes* - *Dubitatio* - *Sophismata* - Nicolás de París - William Heytesbury.

Resumo. O objetivo deste artigo é analisar alguns tratados medievais sobre *obligationes* e *sophismata*, a fim de chegar a uma visão geral do conceito de “dúvida”, como foi entendido pelos escolásticos neste contexto particular. No caso das *obligationes*, vamos considerar a variante conhecida como *dubitatio*, em que deve ser evitada a contradição produzida por reconhecer a mesma proposta, no mesmo instante, tanto como conhecida e duvidosa. O mesmo tema é abordado por Richard Kilvington e William Heytesbury em sua discussão sobre *sophismata* incluindo as palavras *scire* e *dubitare*. A partir da análise desses textos, vamos mostrar que algumas observações interessantes sobre o conceito de “dúvida” não são válidas apenas dentro do contexto da estreita formação de jovens lógicos em universidades medievais; eles também são de grande interesse para discussões filosóficas que vão muito além das disputas acadêmicas sobre assuntos estritamente lógicos, alcançando questões epistemológicas e até mesmo teológicas.

Palabras-chave: *Obligationes* - *Dubitatio* - *Sophismata* - Nicholas of Paris - William Heytesbury.

Abstract. The aim of this paper is to analyse some medieval tracts on *obligationes* and *sophismata*, in order to arrive at a general view of the concept of “doubt” such as it was understood by the Schoolmen in this particular context. In the case of *obligationes*, we will consider the variant known as *dubitatio*, in which the *respondens* must avoid the contradiction produced by acknowledging the same proposition, at the same instant, both as known and doubtful. The same topic is addressed by Richard Kilvington and William Heytesbury in their discussion of *sophismata* including the words *scire* and *dubitare*. From the analysis of these texts, we will show that some interesting remarks regarding the concept of “doubt” are not only valid within the narrow context of the training of young logicians in medieval universities; they are also of great interest for philosophical discussions that go well beyond academic disputations on strictly logical matters, reaching into epistemological and even theological matters.

Keywords: *Obligationes* - *Dubitatio* - *Sophismata* - Nicholas of Paris - William Heytesbury.

**El filósofo, el poeta y la felicidad:
un problema ético bajo la óptica de Jacobo de Pistoia y Francesco Petrarca**

Marcela Borelli

Según Aristóteles, el fin de la vida humana es la realización del alma racional. El hombre desea por naturaleza conocer, y en el tipo de vida concreto que permite la realización de esta capacidad, reside la felicidad¹. La vida contemplativa sustrae al hombre de los *negotia* prácticos, pero mantiene al hombre dentro de un horizonte político: en una dimensión urbana de sociabilidad y no en la vida solitaria. Este modelo sirvió a los *magistri artium* para poder justificar teóricamente su función y afirmar su *status*. Sin embargo, a comienzos del siglo XIV, la crisis económica afectó las ciudades y corporaciones, y entre ellas, la de los maestros. Éstas se vieron reducidas de clase media a niveles de subsistencia que podían compararse con las masas rurales. Las condiciones de trabajo de los intelectuales universitarios entraron en crisis y ello condujo a un replanteo al modo de vida intelectual que hasta entonces habían sostenido. El motivo aristotélico del natural deseo de conocer, que fue el *leit motiv* de la vida intelectual, enfrentó una feroz crítica en el primer Humanismo.

Por supuesto, la elección y teorización sobre el modo de vida, se liga directamente con la concepción de la felicidad. En el presente artículo me propongo dar cuenta de este fenómeno a partir del análisis de la concepción de felicidad de dos autores del siglo XIV: en primer lugar, del tratado *Quaestio de felicitate* de Jacobo de Pistoia y, en segundo lugar, y por oposición, la concepción de felicidad de Francesco Petrarca en el marco de sus críticas a la cultura universitaria.

La elección del tratado de Jacobo de Pistoia no es azarosa. La *Quaestio* permite trazar un puente entre la filosofía peripatética greco árabe y Petrarca a través de la figura de Cavalcanti, autor que ciertamente leyó y que influenció la producción vulgar petrarquesca. Al respecto, hay autores que sostienen que hubo una influencia directa de la *Quaestio* en la canción *Donna me prega*, sin embargo discutir este

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 1; y *Ética Nicomaquea*, I y X (en adelante se citará como “EN”), respectivamente.

aspecto excede ampliamente mi propósito en el presente artículo². Por otra parte, la opción por Petrarca tampoco es casual porque, de algún modo, en él se reúnen las notas fundamentales que constituyeron las bases de la reforma humanística.

El filósofo: Jacobo de Pistoia

La novedad de los textos éticos de Aristóteles permitió que el planteo de la felicidad y la perfección humanas pudieran ser un objeto legítimo de la filosofía, y que la virtud pudiera ser estudiada prescindiendo de la teología. De este modo, la finalidad de la vida humana podía ser un tema de la filosofía. Y precisamente, la felicidad del hombre es el tema del tratado de Jacobo. Es oportuno, dice al comienzo, que los hombres ordenen sus actos y elecciones de modo tal de poder llegar a la felicidad última y para ello es menester que sepan en qué consiste y cuáles son los impedimentos de su consecución para que actúen y elijan de acuerdo a lo que les concierne³.

La fecha de su composición no es clara, pero se sitúa entre 1290 y el 1300⁴. El término *ante quem* viene fijado por el año en el que muere Cavalcanti, a quien fue

² Maria Corti sostiene que la canción *Donna me prega* es una respuesta directa a la *Quaestio de felicitate* en su texto: Maria Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Turín, Einaudi, 1983. Ha sido discutida su postura por Irene Zavattero en su comentario y edición de la *Quaestio*. Véase Irene Zavattero, “La *Quaestio* di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, Maria Bettetini - Francesco D. Paparella (eds.), *Le felicità nel Medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM). Milano, 12-13 Settembre 2003*, Lovaina la Nueva, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005, pp. 355-409.

³ Jacobo de Pistoia, *Quaestio de felicitate*, 4-9, según la edición latina de I. Zavattero, en el texto citado en la nota 2; en adelante se citará como “*Quaestio*”. Se sigue la traducción española de Carlos Rodríguez Gesualdi y Antonio Tursi en: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia, *Tres tratados averroístas*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2000, p. 72; en adelante se citará como “Trad. Rodríguez - Tursi”.

⁴ Son escasísimas las noticias biográficas de Jacobo de Pistoia. Se conoce sólo su título de *magister* gracias a los códices. Maria Corti identificó al autor con el *D. Jacobus quondam Hugonis de Pistorio* presente en la lista de los escolares ilustres de la universidad de Boloña en el año 1290. Así, en ese año sitúa el término *post quem* para datar la *quaestio* pues todavía no había recibido el título de *magister*, como consta en el título “*Dominus*”. El hecho de que la *Quaestio* esté dedicada al poeta Guido Cavalcanti permite, por una parte, colocar el término

dedicada la obra⁵. El término *post quem* está establecido por el colofón del manuscrito de Stuttgart la *Questio de felicitate*, compuesta en Boloña, se puede leer: “*Explicit tractatus de summa felicitate humana et in quo consistat Magistri Jacobi de Pistoria scriptus p (sic) Bononie*”⁶.

Jacobo de Pistoia menciona seis condiciones y propiedades esenciales de la felicidad: que la felicidad debe cumplirse en esta vida (*quod ipsa est summum bonum possibile hominem advenire*)⁷; que es el fin de la vida humana (*quod ipsa est ultimus finis humane vite*)⁸; que debe aquietar totalmente el deseo humano (*quod totaliter quietat humanum appetitum recte et naturaliter dispositum*);⁹ que es un bien suficientísimo (*quod est bonum per se sufficientissimum*)¹⁰; que sea el bien propio del hombre (*quod est bonum per se sufficientissimum homini*)¹¹; y finalmente que es un bien poseído y operado por el hombre (*quod est bonum possessum et operatum ab homine*)¹².

Nada de lo que no es poseído u operado por el hombre es el bien propio del hombre, y agrega “de modo que <no lo son> ni Dios ni el cielo ni la tierra ni tampoco ninguna de las otras cosas no poseídas y operadas por el hombre”¹³ (*sicut nec Deus nec celum nec terra et sic de omnibus aliis non possessis et operatis ab homine*)¹⁴.

La felicidad es un bien interior, pues los bienes exteriores se desean en función de los interiores “*cum bona exteriora appetantur propter bona interiora*”¹⁵. No consiste ni en la riqueza, ni en la belleza, ni en ningún bien externo. Tampoco se

ante quem en el 1300, año en que muere el poeta y, por otra, permite hipotetizar una conexión entre los filósofos de la facultad de Artes de Boloña –o el ámbito universitario boloñés en el que circulaba el opúsculo– y los poetas del *Dolce stil novo*. Cf. I. Zavattero, ob. cit., p. 356.

⁵ Cf. M. Corti, ob. cit., p. 6.

⁶ Se trata del Ms. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, *Theol. Quarto* 204.

⁷ *Quaestio*, 15.

⁸ *Ibíd.*, 17.

⁹ *Ibíd.*, 24.

¹⁰ *Ibíd.*, 30.

¹¹ *Ibíd.*, 35.

¹² *Ibíd.*, 40, resaltado es propio.

¹³ Rodrigues - Tursi, ob. cit., p. 75.

¹⁴ *Quaestio*, 42-43.

¹⁵ *Ibíd.*, 52.

trata de un bien corporal porque el cuerpo está en función del alma, como la materia lo está de su forma, y el alma es forma del cuerpo y este su materia.

Puesto que la felicidad es un bien del alma, queda por establecer de qué parte del alma se trata, si de la vegetativa, la sensitiva o la intelectiva. Descarta que se trate del alma vegetativa, pues ésta es común a todos los seres vivos, pero la felicidad es propia del hombre, como se estableció en la quinta propiedad¹⁶. Por la misma razón, prueba que no es un bien del alma sensitiva. Además, ésta se ordena en función del alma intelectiva, y por tanto no sería un fin último ni respondería a la segunda propiedad¹⁷. Por otra parte, ningún bien del alma sensitiva aquietaría totalmente el apetito humano, tercera propiedad esencial de la felicidad¹⁸. Más bien los placeres sensuales pervierten el alma del sujeto que los toma como fin. En consecuencia, se establece que es un bien del alma intelectiva.

Ahora bien, si es algún bien del alma intelectiva, es su sustancia o su potencia o su hábito o una operación de ella. Si fuera sustancia, todos los hombres serían felices, y es un absurdo. No puede consistir tampoco en una potencia del alma, porque sería una propiedad esencial del alma y estaría en todos los hombres, lo cual es un absurdo. Tampoco puede ser un hábito, pues los que duermen poseen el alma intelectiva y entonces serían felices mientras duermen, y además no es fin último el hábito porque ocurre en función de su operación¹⁹. Por tanto, concluye Jacobo, la felicidad es un bien operado por los hombres. Esto se hace evidente a partir de la sexta propiedad *quod est bonum **possessum et operatum** ab homine*²⁰. La felicidad no es un hábito, por lo tanto, no consiste en las virtudes, sino que es una operación del alma intelectiva.

En el alma intelectiva hay dos partes (*in anima intellectiva sint due partes*)²¹: la voluntad y el intelecto. La felicidad no puede consistir en una operación de la voluntad porque la felicidad, en tanto supremo bien, es lo que se desea primero. Pero ninguna operación de la voluntad es lo que se desea primero, porque por medio de

¹⁶ *Ibíd.*, 76-80. Véase nota 11 para la quinta propiedad.

¹⁷ Véase nota 8.

¹⁸ Véase nota 9.

¹⁹ Aristóteles plantea el problema de si alguien que duerme puede ser feliz para remarcar el carácter de actividad de la felicidad en *EN* I, 5 y X, 12.

²⁰ Véase nota 1212.

²¹ *Quaestio*, 117.

toda operación de la voluntad preferimos algo antes que ella, pues su operación es causada por aquello que se desea, y la felicidad es aquello que se desea primero “*felicitas est primum volitum*”²². Por otra parte, también hay voluntad en otros animales, por tanto no es una condición propia del hombre solamente y entraría en contradicción con la propiedad segunda. Finalmente, tampoco podría tratarse de una actividad voluntaria porque una operación tal consistiría en desear, amar o gozar²³ y ninguna de estas tres aquietaría el apetito humano, según la propiedad tercera.

Concluye, entonces, Jacobo “*Consisti ergo felicitas in operatione intellectus*”²⁴. Ahora bien, puesto que hay un intelecto práctico y un intelecto especulativo, debe mostrar que no es una operación del intelecto práctico porque los prácticos especulan en función de otra cosa. La felicidad no es otra cosa, por tanto, que inteligir por medio del intelecto especulativo. Pero, no inteligir cualquier cosa, sino que el acto de inteligir debe reunir cuatro características: la primera “que sea algo inteligible óptimo y nobilísimo”²⁵; la segunda “que sea continuo según es posible para el hombre”²⁶; la tercera “que sea la capacidad más noble, porque una operación buena parece surgir de alguna virtud”²⁷; y la cuarta “que sea la más noble potencia”²⁸. Puesto que lo nobilísimo inteligible son las sustancias separadas, y entre éstas Dios, la felicidad no es otra cosa sino el acto de inteligir las sustancias separadas y principalmente a Dios, de manera continua, cuanto es posible al hombre.

²² *Ibíd.*, 120-121.

²³ Esta parte del texto de Jacobo resulta poco clara, sobre todo porque si la voluntad forma parte del alma intelectiva, y ciertos animales tienen voluntad, entonces debería seguirse que los animales tienen alma intelectiva, lo cual resultaría absurdo. Aquí Jacobo divide el alma intelectiva en intelecto y voluntad, tal vez sea paralela esta división a la que hace Boecio del alma intelectiva en especulativa y práctica (Boecio de Dacia, *De sumo bono sive de vita philosophi*, 2: “Est etiam summum regimen vite humane tam in speculando quam in operando”). Parece referirse más bien a deseo que a voluntad. Boecio coloca el deseo en el alma sensitiva y no en la intelectiva.

²⁴ *Quaestio*, 155.

²⁵ *Ibíd.*, 170-171: “quod sit alicuius optimi et nobilissimi intelligibilis”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 83.

²⁶ *Ibíd.*, 172: “quod sit continuum, sicut possibile est homini”, *ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, 175: “quod sit a nobilissima virtute, quia bona operatio videtur esse ab aliqua virtute”, *ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*, 178-179: “quod sit in nobilissima potentia”, *ibíd.*, p. 84.

Con todo, dos cosas conciernen accidentalmente a la felicidad²⁹: las que realzan la felicidad, como la belleza de los cuerpos, y las que sirven al organismo, tales como la salud del cuerpo, las riquezas³⁰ y los amigos. Por tanto, tanto la satisfacción material de las necesidades que brinda el dinero, la belleza y salud del cuerpo y la vida en sociedad son circunstancias accesorias que inciden accidentalmente en la consecución de la felicidad.

En cuanto al modo de alcanzar la felicidad especulativa, no distingue entre las doctrinas de Aristóteles y las de los comentarios árabes. Ello es una muestra clara del eclecticismo con el que fueron recibidos los textos aristotélicos. Por otra parte, el autor cita las obras naturales de Aristóteles en este pasaje, *Acerca del cielo y del mundo* e *Historia de los animales*, síntoma de que los *magistri* concebían la obra del estagirita como un todo sistemático. Así, primero hay que quitar los impedimentos que apartan al hombre de la verdad, en primer lugar la afección y la pasión del apetito sensitivo: las pasiones de los placeres, del enojo y el apego a las riquezas, por medio de la consecución de la templanza, la mansedumbre y la liberalidad respectivamente. Así, la felicidad consiste “la felicidad consiste en aquello a lo que se inclinan los hombres que están bien dispuestos, en los cuales se da la concordancia entre el apetito y la razón”³¹.

En segundo lugar, para alcanzar la felicidad especulativa, es menester la ascensión gradual según el orden de la especulación, quitando primero las disposiciones contrarias que impiden elevarse, producidas por la afección y apetitos sensitivos mencionados con anterioridad. Una vez que se accede a las disposiciones que corrigen al intelecto y le posibilitan acceder a las cosas especuladas, la dialéctica y la retórica, se debe pasar a la especulación de los objetos matemáticos, de los objetos naturales, y luego, una vez separada la materia, a la contemplación de los objetos divinos más nobles que son los inteligibles. La felicidad última consiste, según Jacobo, primero y esencialmente en inteligir las sustancias separadas, especialmente Dios mismo: “la felicidad última consiste primero y esencialmente en

²⁹ Jacobo ya negó que los bienes externos tengan alguna injerencia en la consecución de la felicidad, sin embargo, en este parágrafo 12, afirma siguiendo a Aristóteles en *EN* X, 1178b, 34 que algunos bienes externos competen sólo accidentalmente a la felicidad.

³⁰ Contradice, así, a la doctrina cristiana, pues la pobreza es un impedimento a la consecución de la virtud.

³¹ *Quaestio*, 364-365: “in illo, ad quod inclinantur homines existentes bene dispositi, in quibus est concordia inter appetitum et rationem”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 97.

inteligir las sustancias separadas, y especialmente Dios mismo”³². Así, a diferencia de los *magistri* de la primera mitad del siglo XIII, el recorrido que conduce a la felicidad no es afectivo y contemplativo, sino que es un *processus naturae* que va de los efectos a las causas, ascendiendo a partir de la investigación de los seres naturales hasta las causas primeras³³.

Ya a partir de la segunda mitad del siglo XII, hasta la mitad del XIV, la teoría aristotélica del *theoretikos bios* constituía, para la corporación de los *magistri* universitarios, una proyección teórica ideal para fundamentar la autonomía del intelectual que se corporizaba en los centros universitarios de las grandes ciudades. La vida contemplativa teorizada por Aristóteles sustrae al hombre de los *negotia* prácticos, pero lo mantiene en un horizonte político. Luego de la recepción completa de la *Ética Nicomaquea*, los artistas apoyaron la concepción de la felicidad especulativa alcanzable en esta vida, porque, de algún modo, sostener la superioridad del filósofo en cuanto a la consecución de la felicidad servía al mismo tiempo como fundamento de su propia práctica.

La contemplación especulativa es una posesión humana (un *bonum interiorum*) que se adquiere a través del ejercicio intelectual, pero se aleja de la contemplación amorosa descrita por Santo Tomás, pues es puramente intelectual³⁴. Esto proponía un modo de vida que exalta sólo la inteligencia y que coloca en un lugar privilegiado la imagen del filósofo³⁵. Si bien esto último no está presente en la *Quaestio*, en la que parecería que quien quisiera y se aplicara a ello, podría acceder a la felicidad, en el tratado *De summo bono* de Boecio de Dacia se identifica explícitamente al filósofo como aquel que puede ser feliz³⁶.

³² *Ibid.*, 198-199: “felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas et precipue ipsum Deum”, *ibid.* p. 84.

³³ Cf. I. Zavattero, “Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all’*Ethica Nicomachea*”, Irene Zavattero (ed.), *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo, Università degli studi di Siena, 2006, p. 99.

³⁴ René-Antoine Gauthier, “Trois commentaires ‘averroistes’ sur l’*Ethique a Nicomaque*”, *AHLDMA*, 16, 1947-1948, pp. 189-336, p. 290.

³⁵ *Ibid.*, p. 293.

³⁶ Boecio de Dacia, *De summo bono*, 31: “Hec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem natura et qui acquisivit optimum et utimum finem vite humanae”.

Para Jacobo, la felicidad no será sólo de tipo contemplativa, sino que también integra otros dos aspectos, el civil y el natural. En efecto, el fin último del hombre se divide en tres:

“Y de acuerdo con esto su fin último es triple. En efecto, su fin último según el cual es hombre es su felicidad propia, y de tal fin hablamos en el presente <tratado>. También su fin, en tanto es parte de la multitud doméstica y civil, es la felicidad práctica. También su fin, según es de otro modo parte del mundo, es generar alguien similar a él”³⁷.

Jacobo sostiene dos tipos de felicidad además de la contemplativa. La primera, según la dimensión del hombre que vive en sociedad, es la felicidad práctica; la segunda, según su pertenencia al universo como parte constitutiva (*pars universi*) la felicidad consiste en la reproducción con miras a la perpetuación de la especie.

Muy probablemente, algunas de las tesis presentes en el tratado de Jacobo fueron parte de la causa de la reacción de los teólogos. Algunas tesis condenadas en 1277 por el obispo Tempier hacen eco de las afirmaciones de Jacobo, como la 176 (172): “que la felicidad se consigue en esta vida y no en la otra”³⁸ o la 22 (173): “que la felicidad no puede provenir directamente de Dios”³⁹. Algunos comentarios a la *Ética* hacen eco de esta tesis, como el caso de Giles d’Orléans, quien sostiene que no es posible que Dios sea la causa inmediata de la felicidad humana, puesto que el principio absoluto inmóvil tiene un efecto único y eterno –la inteligencia primera– de la cual proceden otros efectos por emanación, produciendo así la multiplicidad en el mundo. De este modo, la felicidad humana llega en el transcurso de la vida como algo nuevo en casos individuales, pertenece al mundo de la multiplicidad y se deriva de Dios sólo a partir de una serie de pasos intermedios⁴⁰. Seguramente, este tipo de

³⁷ *Quaestio*, 376-680: “Et secundum hoc triplex est finis eius ultimus. Finis enim ultimus eius, secundum quod est homo est ipsa felicitas, et de tali fine loquimur in presenti. Finis autem eius, secundum quod est pars multitudinis domestice et civilis est felicitas practica. Finis autem eius, secundum quod est aliquo modo pars universi, est generare sibi simile”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 96.

³⁸ 176 (172): “quod felicitas habetur in ista uita, et non in alia”. Cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999, p. 132.

³⁹ 22 (173): “quod felicitas non potest a Deo immitti immediate”. Cf. D. Piché, ob. cit., p. 86.

⁴⁰ Cf. Georg Wieland, “Happiness: The Perfection of Man”, Norman Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 663, n. 33. Al respecto cf. también R.-A. Gauthier, ob. cit., p. 273.

afirmaciones también llevarán a Petrarca a ver en los aristotélicos universitarios más intransigentes un claro peligro en contra de la fe, como se verá más adelante.

De la filosofía a la poesía vulgar

El tema aristotélico de la felicidad intelectual tuvo su eco en el ámbito de la poesía *stilnovista* italiana. Ya ha sido tratada la cuestión de la influencia de los *magistri* en la poesía amorosa del *duecento* y el *trecento* por Maria Corti⁴¹, quien se centra en particular en Guido Cavalcanti y Dante Alighieri. Ambos poetas trataron sobre la pasión amorosa en tanto pasión disruptiva de la razón, pero desde distinta perspectiva.

Jacobo de Pistoia dedica su tratado a Cavalcanti, en el *incipit*: “Viro bene nato et mihi dilecto et pre aliis amico carissimo, Guidoni domini Cavalcantis de Cavalcantibus de Florencia, magister Jacobus ille quem respicit euryp. salutem et agere sicut debet”⁴².

La canción *Donna me prega*, con influencias del aristotelismo averroísta –algunos críticos sospechan que se vio influenciada directamente por la *Quaestio*⁴³– el alma racional es presentada como única para todo el género humano y unida de modo no sustancial al alma vegetativa y sensitiva propia de cada hombre⁴⁴. El alma individual (sensitiva) por efecto de la pasión amorosa no puede unirse al intelecto único y trascendente⁴⁵: *for di salute giudicar mantene, / ché la 'ntenzione per*

⁴¹ M. Corti., ob. cit.

⁴² *Quaestio*, 1-3.

⁴³ Véase nota 2.

⁴⁴ No es mi propósito aquí problematizar la posible presencia de la teoría de la felicidad intelectual en Cavalcanti, pues ello ameritaría un trabajo aparte. Con todo, esta tesis de Maria Corti ha sido discutida por Ardizzone en dos aspectos: el primero, que no es posible sostener con certeza que el tratado de Jacobo de Pistoia esté a la base del poema *Donna me prega*; y el segundo, que Cavalcanti, de hecho, no sostiene la tesis de la felicidad intelectual. Cf. Maria Luisa Ardizzone, *Guido Cavalcanti. The other Middle Ages*, Toronto - Búfalo - Londres, University of Toronto Press, 2002. Con todo, es cierto que Cavalcanti aborda la misma problemática que el *magister artis* de Boloña, lo cual no refuta la idea de que la cuestión de la felicidad mental era un tema tratado por los poetas *stilnovistas*, y que a través de estos se puede tender un puente entre estas teorías y Petrarca.

⁴⁵ *Quaestio* 236-241: “Primo quia fortiter movent appetitum, et intense occupatur anima circa ipsa, quo facto anima retrahitur ab aliis suis operationibus, sicut declarat Avicenna secundo

*ragione vale*⁴⁶. El amor es una virtud del cuerpo (*perfectio corporis*), y por ende, corresponde al alma sensitiva. Cavalcanti toma elementos de la *scientia naturalis* –no ya de la teología o de la metafísica– del aristotelismo extremo para desarrollar su teoría amorosa. Este carácter fuertemente cientificista lo condujo a resolver los problemas ético-filosóficos utilizando instrumentos de la filosofía natural en su poesía.

Para Dante, por el contrario, el amor no es una pasión que se oponga a la actividad intelectual, sino que la realiza. Dante se inscribe en una línea tomista: el alma racional es propia de todo hombre y está unida *a substantia* a la vegetativa y a la sensitiva. El amor temperado conduce a la verdad, es decir, a la contemplación de Dios. Por otra parte, el modelo argumentativo del natural deseo de conocer y las condiciones de vida necesarias para realizarlo caracterizan las partes proemiales del *Convivio*⁴⁷. Aunque ambos autores tengan ideales, si se quiere, opuestos sobre la realización intelectual, no es menos cierto que compartieron el ideal humano de racionalidad y conocimiento intelectual.

suorum naturalium. Secundo quia motus istarum passionum sive inferencium tales pasiones sunt valde vehementes, et ideo obfuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium”. (Trad.: “En primer lugar, porque mueve fuertemente el apetito, y entonces el alma es ocupada intensamente por ellas, hecho por el cual el alma se aparta de sus otras operaciones, según declara Avicena en el segundo de sus libros naturales. En segundo lugar, porque los movimientos de estas pasiones o lo que tales pasiones conllevan son muy vehementes, y por eso dificultan los movimientos menores, es decir, <que el alma se aparta> de los mismos inteligibles”, trad. Rodrigues - Tursi, pp. 88-89).

⁴⁶ Guido Cavalcanti, *Donna me prega*, vv. 31-32.

⁴⁷ *Convivio*, IV, vii, 11-15: “Como dice Aristóteles en el segundo del *Alma*: Vivir [...] para el hombre, es usar la razón. Si el vivir es el ser de los vivientes, y el vivir, para el hombre, es utilizar la razón, utilizar la razón es el ser del hombre; entonces, apartarse de ese uso es apartarse del ser, y por lo tanto es estar muerto [...] dado que la ciencia es la última perfección de nuestra alma, en la cual se encuentra nuestra felicidad última, todos estamos sujetos naturalmente a desealarla”. En el *Convivio*, así como en la *Divina Commedia*, Dante sostuvo una segunda posición más teologizante y más cercana a la de Tomás de Aquino, en la que sostiene que la filosofía no es sino una preparación para la fe. Por ello, la felicidad última no es asequible en la filosofía sino sólo en un conocimiento que se da después de la muerte, en la vida futura: “Y así se hace manifiesto que nuestra beatitud (esa felicidad de la cual se habla) primero la podemos encontrar casi imperfecta en la vida activa, es decir, en las operaciones de las virtudes morales, y luego casi perfecta en las operaciones de las intelectuales. Estas dos operaciones son vías expeditas y muy directas que conducen a la suma beatitud, la cual no se puede tener aquí, como aparece claramente por aquello que se ha dicho”, *Conv.*, IV, xxii, 18.

El poeta: Petrarca

Boloña fue un espacio propicio para el desarrollo de los cenáculos poéticos y es precisamente allí donde Petrarca comienza a formarse como poeta vulgar y a familiarizarse con los ambientes que frecuentaban Dante y Cavalcanti. Por otra parte, el período de 1316 a 1325 a lo largo del cual Petrarca estudió Derecho (los primeros cuatro en Montpellier y otros tres en Boloña) lo puso en contacto con la vida universitaria y con las discusiones que allí se desarrollaban.

En consecuencia, es posible trazar un puente entre el tratado de Jacobo de Pistoia y Petrarca. En efecto, Petrarca cita precisamente el *incipit* de la canción *Donna mi prega* de Cavalcanti en su canción 70⁴⁸. En el *Canzoniere*, por otra parte, puede rastrearse un doble juego del amor: como pasión disgregante, por un lado, y como pasión depurada de toda sensualidad que conduce a la visión divina. Sin embargo, este doble valor se ve finalmente abandonado a partir de la estructura argumentativa sobre la que se enmarcan las distintas rimas que pueden ser leídas como unidades independientes. Efectivamente, las rimas de amor quedan englobadas en una narrativa agustiniana en la que el amor por una mujer terrena, amor de concupiscencia, es finalmente abandonado por el amor de la *caritas*⁴⁹.

Si bien no hay testimonios en la obra petrarquesca de una posible lectura del tratado de Jacobo de Pistoia, no es menos cierto que las tesis principales del aristotelismo extremo llegaron a su conocimiento en los ambientes culturales que frecuentaba y la concepción de la felicidad especulativa también le llegó a través de la poesía vulgar dantesca y cavalcantiana, de fuerte impronta aristotélica.

El combate que entabla Petrarca con el peripatetismo greco-árabe y los intelectuales universitarios está presente en numerosos lugares de las obras en prosa

⁴⁸ La canción 70 contiene al final de cada estrofa el *incipit* de una canción de los grandes poetas vulgares contemporáneos a Petrarca, Guillelm de Saint Gregori, Guido Cavalcanti, Dante Alighieri, Cino da Pistoia y finalmente, en la última estrofa, una propia, colocándose, de esta manera, a la misma altura del resto. En los versos 11 a 20 cita la canción *Donna mi prega*: Ragon è ben ch' alcuna volta io canti, / però ch' ò sospirato sí gran tempo / che mai non incomincio assai per tempo / per adeguar col riso i dolor' tanti. / Et s' io potesse far ch' agli occhi santi / porgesse alcun dilecto / qualche dolce mio detto, / o me beato sopra gli altri amanti! / Ma piú, quand' io dirò senza mentire: / Donna mi priegha, per ch' io voglio dire.

⁴⁹ Sobre esta cuestión véase Marco Santagata, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Boloña, Il Mulino, 1993.

latina, pero es en una de ellas en la que se encarna con mayor fuerza, el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Este texto de vejez fue escrito en 1367, luego de su estadía en Venecia, durante la cual solían visitarlo cuatro jóvenes aristotélicos⁵⁰ quienes, frente al desinterés que demostraba el poeta por Aristóteles, deciden juzgar a modo de una *disputatio* si Petrarca era un hombre sabio. Finalmente, llegan a la conclusión de que es “*sine literis virum bonum*”⁵¹.

A lo largo de la obra, Petrarca irá haciendo críticas diversas, entre ellas encontramos algunas críticas a la ética aristotélica, pero principalmente a la utilización que los contemporáneos aristotélicos realizaban de ella. Así, en primer lugar, arremete contra la pretensión de los universitarios de sostener y disputar sobre el pensamiento del Estagirita como si éste fuera una verdad adquirida de una vez y para siempre: “Pero estos, como hemos dicho, están de tal modo capturados por el amor de un solo nombre que consideran un sacrilegio expresar sobre un argumento cualquiera un parecer distinto del suyo”⁵². En respuesta a esta actitud, Petrarca hace uso de un *topos* que ya se utilizaba en la escolástica⁵³, pero que se codifica con mayor fuerza en el Humanismo aunado con el reflorcer del género biográfico:

“Por mi parte, creo que Aristóteles fue una personalidad de gran relieve y de mucha doctrina, pero era un hombre y por ello sostengo que él pudo ignorar algunas cosas, es más, muchas [...] Yo creo, ciertamente, y no tengo dudas

⁵⁰ Aunque en el tratado no se menciona en ningún momento el nombre de los cuatro jóvenes, sabemos de quiénes se trata gracias a anotaciones marginales de dos códices, el *Marciano C IV 86* y el *Palatino parmense 29*: Leonardo Dandolo, un hombre de armas; Tommaso Talenti, un mercader; Zaccaria Contarini, un noble y Guido Bagnolo, un médico.

⁵¹ Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, II, 1034. Se cita con el número de página según la edición de Antonietta Buffano (ed.), *Opere latine di Francesco Petrarca, Volume secondo*, Turin, Unione Tipografica - Editrice Torinese, 1975, p. 1094; en adelante se citará como “*De ignorantia*”. Todas las traducciones de la obra de Petrarca son propias.

⁵² *De ignorantia*, IV, p. 1105: “Isti vero, ut diximus, sic amore solius nominis capti sunt, ut secus aliquid quam ille de re qualibet loqui sacrilegio dent”.

⁵³ Se sabe que entre el siglo XIII y el XIV muchos otros teólogos hicieron de la denuncia de los “errores” de Aristóteles un motivo no secundario de la estrategia orientada a remarcar las insuficiencias de toda aproximación “naturalista” y puramente racional a la comprensión de la realidad: la *Collatio in Hexaemeron* de Buenaventura, el *De erroribus philosophorum* de Egidio Romano, el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, etc. Cf. Luca Bianchi, ““Aristotele fu un uomo e poté errare”: sulle origini medievali della critica al ‘principio di autorità’”, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Padua, Il Poligrafo, 2003, pp. 113 y ss.

que él equivocó del todo el camino, como se dice, no sólo en argumentos de poca monta, en los cuales el error es leve y poco peligroso, sino que también se equivocó en cuestiones importantísimas que arrastran con sí la suprema salvación”⁵⁴.

Aristóteles fue un hombre, y como tal pudo errar o desconocer muchas cosas. Y no sólo erró en cuestiones menores y poco comprometidas, sino que erró en otras muy peligrosas que atañen a la suprema salvación y a la felicidad humana. En contra de Aristóteles no tiene nada, sino en contra de los aristotélicos que buscan día tras día inculcar a Aristóteles hasta la náusea, no sólo propia, sino también de quien los escucha. Y además, distorsionan sus discursos, incluso los correctos.

A los aristotélicos les imputa lo que clásicamente se ha denominado “la doctrina de la doble verdad”⁵⁵, es decir, que intentan separar el ámbito de la razón del de la fe:

“Es más [...] puesto que les falta el coraje de echar fuera sus propios errores, tienen la costumbre de declarar formalmente que por el momento discuten dejando del todo aparte a la fe. Y esto ¿qué otra cosa es sino buscar la verdad repudiando la verdad y abandonando, por así decirlo, el sol, calarse en los

⁵⁴ *De ignorantia* IV, pp. 1062-1063: “Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror; [...] credo hercle, nec dubito, illum non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tota, ut aiunt, via”.

⁵⁵ La idea de que los averroístas sostenían una doctrina de doble verdad fue acuñada por los teólogos que impusieron a sus adversarios averroístas y reafirmada en la condena de 1277. En el prólogo a la condena, Tempier sostiene: “Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, set non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem Sacre Scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum”. (Trad.: “En efecto, dicen que esas cosas son verdaderas de acuerdo con la filosofía, pero no de acuerdo con la fe católica, como si fueran dos verdades contradictorias y como si en contra de la verdad de la Sagrada Escritura estuviera la verdad en las palabras de los gentiles condenados”, Soledad Bohdziewicz (trad.), Violeta Cervera Novo, Gustavo Fernández Walker, Soledad Bohdziewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (Siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL, en prensa). La tradición historiográfica del siglo XIX retomó esta idea a partir de Renan (Ernest Renan, *Averroes et l’Averroïsme*, París, Levi, 1866). Cf. Luca Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, (Conférences Pierre Abelard), París, Vrin, 2008.

abismos más profundos y oscuros de la tierra en busca de la luz en medio de las tinieblas?”⁵⁶.

Petrarca seguramente podía ver que la actitud general de este grupo de pensadores que asumió frente a los textos aristotélicos generaba conflictos de intereses no sólo con las autoridades eclesiásticas, sino también un conflicto doctrinal respecto del tema particular de la felicidad. Es decir, si ésta compete al gobierno temporal del hombre o al espiritual encarnado en la Iglesia⁵⁷. Y es que justamente los *magistri* se ocupaban de la felicidad del hombre en este mundo, pero no se involucraban con el destino del hombre tras la muerte del cuerpo. Petrarca sólo admitirá una única verdad: la de la fe. En este sentido, se pregunta:

“Todas estas nociones o son en gran parte falsas [...] o bien no han sido ciertamente verificadas por quien las reporta, [...] aún admitiendo que respondieran a la verdad, no contribuirían en nada a nuestra felicidad. ¿De qué puede servir, por Dios, conocer las particularidades de las conchas, de los pájaros, de las serpientes, e ignorar, en cambio, y despreciar la naturaleza humana, el fin de nuestro nacimiento, de dónde venimos y hacia dónde vamos?”⁵⁸.

De nada sirve saber sobre la naturaleza de las cosas, si antes no se responde sobre el destino del hombre, su finalidad en este mundo y lo que sucede con el alma después de la muerte del cuerpo. Pero los “averroístas”⁵⁹, como los llama el propio Petrarca, aunque admitan que Aristóteles no pudo tener un conocimiento de las

⁵⁶ *De ignorantia*, IV, p. 1095: “quia errores suos eructare non audent, protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere; quod quid, oro, est aliud, quam reiecta veritate verum querere, et quasi, sole derelicto, in profundissimos et opacos terre hiatus introire, ut illic in tenebris lumen inveniant?”.

⁵⁷ Cf. Rodrigues Gesualdi - Tursi, “Introducción a los textos de la felicidad”, ob. cit., p. XXXI.

⁵⁸ *De ignorantia*, II, p. 1041: “Que quidem vel magna ex parte falsa sunt [...] vel certe ipsis auctoribus incomperta, [...] que denique, quamvis vera essent, nichil penitus ad beatam vitam. Nam quid, oro, naturas beluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quod nati sumus, unde et quo pergitur, vel nescire vel spernere?”.

⁵⁹ Opté por citar entre comillas el término “averroístas” a sabiendas de que es una categoría historiográfica puesta en discusión hace ya largo tiempo. Al utilizarla no pretendo que tenga valor historiográfico, sino que es así como el propio Petrarca los identifica en algunos pasajes.

cosas eternas y divinas, consideran que, en lo que atañe a los asuntos humanos, tuvo una visión perfecta:

“Ellos dirán, tal vez, coaccionados por la verdad o la vergüenza, que Aristóteles no tuvo una visión clara de las cosas divinas ni de las eternas, pues están alejadas de la razón pura; pero afirman que no se le escapó nada de las cosas humanas y las cosas pasajeras. [...] A mi me parece en cambio todo lo contrario; y no estoy dispuesto a admitir que un hombre cualquiera haya podido alcanzar con medios humanos una ciencia universal”⁶⁰.

Petrarca denuncia que sus detractores, llevados por el amor desmedido a Aristóteles, llegan a despreciar incluso a Cristo. Armados de soberbia, dice, desprecian su condición de cristianos y buscan entender los secretos de la naturaleza y de Dios y pretenden tener “el cielo en el puño”, al pretender sostener que se puede alcanzar con medios humanos un saber divino:

“Estos buscan con su soberbia jactancia captar los secretos de la naturaleza y los arcanos divinos, que nosotros aceptamos con la humildad de la fe; y no los captan ni se acercan siquiera, pero dementes consideran que aprietan el cielo en sus puños; y para ellos es como si lo apretaran, porque están contentos de su propia opinión y se gozan en su propio error”⁶¹.

Y sin embargo, de nada sirve tener estos conocimientos para el poeta, si primero no existe un conocimiento de sí, de la propia condición de creados y finitos y una conciencia de la propia ignorancia. Y el problema es que, justamente aquellos que lo declaran ignorante, a ojos del poeta, son primero ignorantes de la propia condición de hombres creados y finitos, pues pretenden conocer las sustancias divinas que no pueden ser conocidas con ojos mortales.

⁶⁰ *De ignorantia*, IV, p. 1103: “Fatebuntur forsitan, seu vero seu verecundia coacti, divina non satis Aristotilem vidisse, neque eterna, quod a puro ingenio remota sint; sed humanorum atque pretereuntium nichil non pervidisse contentent. [...] Michi autem prorsus contrarium videtur; neque ulli hominum humano studio rerum omnium scientiam fuisse concesserim”.

⁶¹ *De ignorantia*, IV, p. 1064: “Secreta igitur nature, atque altiora illis archana Dei, que nos humili fide suscipimus, hi superba iactantia nituntur arripere; nec attingunt, nec adpropiant quidem, sed attingere et pugno celum stringere insani extimant; et perinde est eis ac si stringerent, propria opinione contentis et errore gaudentibus”.

Las obras de Aristóteles no le son desconocidas. Ha leído las *Ética* y la *Política*, pero evidentemente no han suscitado en él mucho interés. Testimonio de ello no son sólo las propias afirmaciones de Petrarca, sino también los códices que contienen obras del Estagirita y que pertenecieron a su biblioteca personal. En ellos, puede observarse que la *Ética a Nicómaco* contiene algunas pocas glosas dispersas entre los libros V, VI y X; y la *Política* no contiene glosa alguna. De ello puede inferirse, teniendo en cuenta la costumbre de anotar detalladamente aquellos textos que resultaban más caros al poeta, que el interés que le suscitaron fue escaso o nulo⁶². Sobre ellas dice:

“A decir verdad, confieso que el estilo de este hombre –tal cual lo poseemos– no me gusta del todo por más que haya sido agradable, rico y elegante en su propio discurso, según el testimonio de los griegos reportado por Cicerón, al cual me dediqué antes de haber sido condenado con la imputación de ignorancia”⁶³.

Petrarca es consciente de que las traducciones de la obra del Estagirita distan mucho de su original, pues han sido oscurecidas por el latín rudo de los escolásticos. Según ha podido leer en los testimonios de Cicerón, Aristóteles era un hombre de gran elegancia en su discurso, pero ello no se refleja en su obra tal como le ha llegado. Y esto parecería ser algo superfluo, pero al considerar el papel clave que juega en su programa intelectual, y en la ética en particular, la elocuencia, cobrará mayor sentido. Contra Aristóteles no tiene nada para decir, sino contra el uso que de él se ha hecho y las pobres traducciones que le han llegado.

De cuanto ha leído en las obras de Aristóteles, dice Petrarca, conoció un poco más sobre ellas, se hizo un poco más erudito, pero su lectura no cambió en nada su voluntad ni lo ayudó a devenir mejor persona. De nada sirve el mero conocimiento, si con él no se acompaña el desprecio por el vicio y el amor a la virtud.

⁶² Se trata del manuscrito Bibliothèque Nationale de France, Paris, Latin, 6458. Cf. Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, 1892, pp. 335-338.

⁶³ *De ignorantia*, IV, p. 1086: “Equidem fateor me stilo viri illius, qualis est nobis, non admodum delectari, quamvis eum in sermone proprio et dulcem et copiosum et ornatum fuisse, Grecis testibus et Tullio auctore, didicerim, antequam ignorantie sententia condemnarer. Sed interpretum ruditae vel invidia ad nos durus scaberque pervenit, ut nec ad plenum mulcere aures possit, nec herere memoriae”.

“En verdad, veo que [Aristóteles] define y clasifica egregiamente la virtud y trata sobre ella con agudeza y así hace para todas las características propias ya sea del vicio, ya de la virtud. Cuando he aprendido esto, sé un poquito más de cuanto sabía antes; pero mi ánimo quedó igual que antes, y así ni mi voluntad ni yo mismo hemos mutado. De hecho, una cosa es saber y otra es amar, una es comprender y otra es querer. Él enseña, no lo niego, qué cosa es la virtud; pero la lectura de sus libros no contiene –o lo contiene en número muy reducido– aquellos estímulos, cuyas palabras ardientes que hacen solícito e inflaman la mente a amar la virtud y a odiar el vicio”⁶⁴.

El problema que Petrarca ve en la concepción ética de los filósofos, es justamente que colocan la virtud como fin, cuando en realidad son el medio para alcanzar la vía recta que lleva hacia el fin propio del hombre, la *beata vita*:

“En efecto, en cuanto nuestro fin no consiste en la virtud, donde lo colocan los filósofos, es, sin embargo, a través de la virtud la vía recta que lleva donde se encuentra nuestro fin; por medio de las virtudes, digo, no en tanto conocidas, sino en tanto amadas. Estos son, entonces, los verdaderos filósofos morales y útiles maestros de virtud, aquellos cuya primera y última intención es la de hacer buenos a los oyentes y lectores, y que no sólo enseñan lo que es la virtud y el vicio, y que el nombre brillante de aquella, y el oscuro de éste resuenan en los oídos, sino que introducen en el alma el amor y la búsqueda de la cosa mejor, y el odio de la cosa peor y la fuga de ella”⁶⁵.

⁶⁴ *De ignorantia* IV, p. 1107: “Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, non infitior, quid est virtus; at stimulus ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet”.

⁶⁵ *De ignorantia* IV, p. 1108: “Etsi enim non sit in virtute finis noster, ubi eum philosophi posuere, est tamen per virtutes iter rectum eo ubi finis est noster; per virtutes, inquam, non tantum cognitas, sed dilectas. Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutu utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est virtus aut vitium perclarumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt”.

De nada sirve el mero conocimiento, si con él no se acompaña el desprecio por el vicio y el amor a la virtud. El verdadero “maestro” es aquel que además de enseñar el recto camino que conduce a la salvación, logra estimular al ánimo. Y ello se logra por medio de la elocuencia. En efecto, ésta tiene la capacidad de adherir las sentencias al alma de quien lee o escucha “como garfios”⁶⁶, de tal modo que queden fijadas en aquello que es la dimensión más constitutiva del hombre: su memoria. En el fondo, la oposición es entre una cultura “cuantitativa” que pretende traspasar los secretos de la naturaleza y de Dios y que más que saber, es *vana curiositas*; y una cultura “cualitativa”, entendida como cultura del alma. Lo que está en juego es la propia subjetividad destinada a actuar en la comunidad humana. Así, la cultura se hace una con la moral y la fe: es un instrumento esencial para dirigir el comportamiento humano y una recta vía para la vida práctica, pero por sobre todo, para la felicidad que se alcanza después de la muerte. Y es que el conocimiento es algo diferente de la felicidad, más aún, puede ser su enemigo, puede ser fuente de infelicidad.

“Porque en esta vida Dios no puede ser en absoluto conocido plenamente, pero puede ser amado con ardiente devoción; y el amor de Dios en todo caso es un amor feliz, mientras tal vez es fuente de infelicidad el conocerlo, como sucede a los demonios, que en el infierno tiemblan frente a él, cuando lo han conocido”⁶⁷.

En esta vida no nos es dado conocer a Dios, pues la razón en su condición de creada es finita y no logra traspasar su naturaleza eterna e infinita. Debemos conformarnos, entonces con amarlo. Éste es el límite dentro del cual nos está concedido conocerlo.

Aristóteles, dice Petrarca, no pudo conocer cuál es la verdadera felicidad, por el simple hecho de que nació antes de que la Revelación le fuera concedida al hombre. Él vio la felicidad como la lechuza ve el sol: ve la luz y los rayos, pero no la esencia⁶⁸. No pudo, por tanto, construir su concepción de felicidad sobre sólidas

⁶⁶ Cf. Petrarca, *Secretum*, II.

⁶⁷ *De ignorantia* IV, p. 1111: “Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem et utique amor ille felix semper, cognitio vero nonnunquam misera, qualis est demonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt”.

⁶⁸ *De ignorantia*, IV, p. 1064: “cum michi tamen –audacter forsan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere– ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse,

bases y no pudo ver los principios de la fe y la inmortalidad. Tanto él como los aristotélicos construyeron la concepción de felicidad sobre una fantasía que respondía a sus deseos, la de que todos por naturaleza desean ser felices⁶⁹.

El fin del hombre, entonces, no reside en la actualización de sus capacidades propias que se cumplen en el ejercicio del intelecto especulativo, como consideran “averroístas”⁷⁰. Por el contrario, la virtud es el medio a través el cual el hombre se conduce rectamente por el camino que conduce a la salvación, pero ésta, en última instancia, depende de la gracia divina. Es por ello que no basta con el conocimiento de las virtudes, sino que debe amárselas.

“En efecto, en cuanto nuestro fin no consiste en la virtud, donde lo colocan los filósofos, es, sin embargo, a través de la virtud la vía recta que lleva donde se encuentra nuestro fin; por medio de las virtudes, digo, no en tanto conocidas, sino en tanto amadas. Estos son, entonces, los verdaderos filósofos morales y útiles maestros de virtud, aquellos cuya primera y última intención es la de hacer buenos a los oyentes y lectores, y que no sólo enseñan lo que es la virtud y el vicio, y que el nombre brillante de aquella, y el oscuro de éste resuenan en los oídos, sino que introducen en el alma el amor y la búsqueda de la cosa mejor, y el odio de la cosa peor y la fuga de ella”⁷¹.

videatur”. (Trad.: “mientras que yo –tal vez lo que digo es audaz, pero, si no me equivoco, verdadero– tengo la impresión de que él <Aristóteles> vio la felicidad como la lechuza ve el sol, es decir, vio la luz y los rayos, pero no la esencia”).

⁶⁹ *De ignorantia*, IV, p. 1065: “Fingebant sibi ille et reliqui quod optabant, et quod naturaliter optant omnes, cuiusque contrarium optare potest nemo, felicitatem dico, quam verbis ornatam, absentem velut amicam canentes, non videbant, gaudebantque de nichilo, prorsus quasi somnio beati, vere autem miseri vicineque mortis tonitru ad miseriam excitandi, apertisque oculis conspicerent quenam esset illa felicitas, de qua somnians tractaverant”. (Trad.: “Él y el resto de los filósofos fabricaban lo que deseaban, y lo que naturalmente todos desean, y cuyo opuesto nadie puede desear, me refiero a la felicidad. Ellos celebraban esta felicidad como se celebra a un amante ausente, pero no podían verla, y gozaban de nada, como gente feliz en sus sueños. Pero ellos eran verdaderamente miseros y estaban cerca del estruendo de la muerte que los despertaría en su miseria. Una vez que sus ojos se hubieran abierto, habrían visto qué clase de felicidad era aquella que ponderaban en sus sueños”).

⁷⁰ Véase nota 59.

⁷¹ *De ignorantia*, IV, p. 1108: “Etsi enim non sit in virtute finis noster, ubi eum philosophi posuere, est tamen per virtutes iter rectum eo ubi finis est noster; per virtutes, inquam, non

La felicidad, en última instancia, se cumple en la interioridad humana. Petrarca plantea un movimiento de regreso a la interioridad, del reconocimiento de las propias limitaciones del hombre y sus capacidades en tanto creatura. Este reconocimiento se cumple a través de la meditación constante y atenta sobre la muerte, la *cogitatio mortis*. En la consciencia de las limitaciones y el avecinarse de la muerte, se debe ejercer la *pietas*: *pietas est sapientia*. Petrarca repite la fórmula en varias partes de su obra. Autores como Agustín, Cicerón y Séneca serán los verdaderos maestros de virtud para Petrarca, no ya un Aristóteles deformado por las traducciones y comentarios de sus contemporáneos.

En el tratado *De vita solitaria*, Petrarca presenta el modelo de la vida solitaria como ideal de vida del intelectual laico. Fue terminado un año antes, pero concebido al unísono con *De otio religioso*, dedicado a la contemplación religiosa. La vida solitaria no es un mero apartamiento del hombre de la vida citadina, sino también como depuración del espíritu de las preocupaciones que lo atormentan y multiplican. Es presentada como condición necesaria para la adquisición del conocimiento. La soledad es un medio cuyo fin es el estudio y la comunión con las cosas más elevadas⁷². El modelo de vida solitaria está concebido sobre las bases del pensamiento estoico, en particular de Séneca y Cicerón, pero también en los tratados sobre la vida eremita y la monástica, y en la literatura patristica, en especial, Agustín.

En el libro I Petrarca niega la sociabilidad natural del hombre y la oposición de la vida urbana y la vida solitaria constituye un desarrollo distorsionante de la

tantum cognitatis, sed dilectas. Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est virtus aut vitium perclarumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt”.

⁷² Petrarca, *De vita solitaria*, I, 5: “Quamobrem ut laboriosos homines, et mortalibus semper rebus implicitos ac terrenis occupationibus tota intentione demersos, iam nunc occupationum immortalium et inferni laboris habere primitias crediderim, sic simillimum veri putem solitarios Dei amicos, piis assuetos curis, iam hinc eterne vite presentire delicias”. Texto latino: Francesco Petrarca, *Prose*, Guido Martellotti *et al.* (eds.), Milán - Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1955. (Trad.: “Por ello, así como estoy dispuesto a creer que los hombres ocupados, siempre envueltos en los asuntos de este mundo y completamente sumergidos en actividades terrenales saborean desde ahora las primicias de las ocupaciones eternas y del trabajo infernal, así me parece muy verosímil que los solitarios amigos de Dios, acostumbrados a cuidados píos, saborean con anticipación las delicias de la vida eterna”).

distinción aristotélica entre vida activa y vida contemplativa⁷³. Aristóteles delinea en la *Ética Nicomaquea* una distinción entre tres tipos de vida: la vida bestial, consumada siguiendo la pulsión de los sentidos, la vida activa o *civilis* en las que se realizan las virtudes éticas y la vida contemplativa que corresponde a las virtudes dianoéticas. Petrarca hace eco de esta distinción y declara que la única enseñanza que toma de los filósofos es aquella relativa a los tres géneros de vida aristotélicos, pero, curiosamente, calla la vida bestial y sólo menciona dos: la *vita urbana* y la *vita solitaria*, que se corresponden respectivamente a la vida civil y la vida contemplativa:

“Sólo tomo este único principio empleado por los filósofos: según éste, confrontando con el propio temperamento y con los propios hábitos la vida solitaria, la vida urbana o alguna otra, cada uno podrá saber cuál es la propia. Esto es útil a quien esté comenzando, cuanto más progresa será más útil, y más allá de la fatiga de la elección, debe afrontar también al fatiga de extirpar una idea hace tiempo ya radicada”⁷⁴.

La vida urbana expresa la natural bestialidad del hombre. La representación negativa de los intelectuales como los *habitatores urbium* se constituye en la misma confutación de los principios que aquellos colocan en el fundamento de su actividad propia. Vida civil, *vita urbana* es equiparada con la *vita bestialis* y por lo tanto, los tres géneros de vida se ven reducidos a dos. Aún cuando estos reflexionen sobre la vida contemplativa, no pueden imaginarla privada de los bienes materiales y de la sociedad, y por ello no están siquiera en grado de concebir la vida eterna.

Petrarca parodia la voz de los *magistri*, evidenciado por el uso de la fórmula “*queri ... an...*”. Reflexionan si es mejor la vida eterna o la vida contemplativa, como la describe Aristóteles, es decir, aquella en la que es necesaria la sociabilidad y los bienes materiales. Éstos, entonces, se preguntan desconsolados: si se nos priva del

⁷³ Cf. Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, p. 225 y ss.

⁷⁴ *De vita solitaria*, I, 4: “Hoc unum sumptum a philosophis consilium est michi, secundum quod vel solitariam, vel urbanam vitam, sive aliam quamlibet nature moribusque suis comparans, norit quisque quid suum sit. Quod si ingredientibus est utile, quanto progressis utilius, quibus super eligendi laborem, extirpande etiam veteris radicateque sententie labor est!”.

sueño, del coito, de la comida y de la bebida ¿qué nos queda hacer? es que la vida futura es aquella privada de los bienes y de los oficios públicos.

“Estos viven mayormente así, casi considerando que no nacieron para otra cosa que para ser siervos de la gula y de sus vientres, esclavos verdaderamente infelices, asignados a un patrón tan torpe. Y así, sin dudar en nada, suelen preguntarse entre ellos si la madre Naturaleza por indulgencia diera al hombre una vida no necesitada de sueño, de unión carnal, de comida ni bebida, sino una vida que aún sin estas cosas, gozara de tranquilidad, descendencia, y una saciedad sobria y perpetua, se suelen preguntar, decía, si esta vida es mejor opción o si la nuestra, que está siempre sujeta y expuesta a tanta necesidad. ¡Y cuántas veces, por casualidad, me encontré entre medio de estas disputas! ¡y cuántas veces esperando callado su fin, he escuchado a alguno de éstos declarar con seguridad que ésta nuestra vida infeliz es preferible a aquella beatitud! Que aquellos, exultantes en su locura solían decir: “Pues, ¿qué haremos si nos sacan el sueño, la unión carnal, la comida y la bebida?”o “¿Qué será el futuro, privado de los trabajos y obligaciones de ésta vida?” Dicen esto para mostrar claramente y confesar con gran imprudencia que no viven para otra cosa más que para esto, lo que tienen en común con las bestias, como si el tiempo que perdemos dividiendo ésta nuestra brevísima vida con el sueño y con los placeres, no se lo pudiere pasar en mejores ocupaciones, en la contemplación de Dios o en el conocimiento de las cosas, o en el ejercicio de la virtud”⁷⁵.

⁷⁵ Petrarca, *De vita solitaria*, I, 8: “Plerique ita vivunt, quasi ad nichil aliud quam ad serviendum gule ac ventri se se natos putent, prorsus infausta mancipia tam turpibus dominis addicta. Quod ita se habere nequa dubitatio sit, queri inter eos solet, siqua nature parentis indulgentia homini vitam daret non somni neque concubitus, non cibi neque potus indigam, sed cui absque his adesset et quies et soboles et sobria iugisque satietas, an optabilior ea vita esset, an hec nostra, que necessitatibus tam multis obiecta semper atque subiecta est. Et quotiens casu aliquo his disceptationibus interfui! et in finem tacitus intendens raro aliquem ex his audivi, qui non hanc nostram miseriam illi beatitudini preferendam intrepide diffiniret! Qui illud insania exultantes dicere soliti sunt: nam quid si somnum, si concubitum, si cibum potumque subtraxeris acturi sumus? Aut quenam vita futura est, vite muneribus et officiis spoliata? Ut penitus pre se ferant et impudentissime fateantur, ad nil se aliud vivere quam ad ea, que communia brutis animantibus sunt nobiscum. Quasi vero non perditum illud tempus, quo brevissimam hanc vitam cum somno et voluptate partimur, in melioribus curis, et vel in contemplatione Dei, vel in cognitione rerum, vel in exercitio virtutum possit expendi”.

La vida solitaria está basada en el modelo de la vida monástica y de los monjes eremitas, pero transpuesta en el ámbito laico. El lugar ideal para el desarrollo de una vida virtuosa es el retiro en medio de la naturaleza. Ello no implica que aquel que no pueda retirarse de la ciudad no pueda apartarse en soledad, sino que en medio de la vida de la ciudad debe buscar un lugar apartado, alejado de los ajetreos, negocios, tumultos y tribulaciones propios de la vida citadina que surgen del compromiso con lo temporal⁷⁶. Es una soledad que busca como compañera las nobles ocupaciones, y que admite nobles amigos, una vida solitaria que puede ser desarrollada en el ámbito de la ciudad y en la que la verdadera amistad es exaltada⁷⁷.

Conclusión

Dos modos de enfocar el problema de la felicidad se confrontan en la polémica de Petrarca con los *philosophi*. Uno operativo, que consiste en la actualización de facultades propias del hombre a través de la operación de su función suprema, el intelecto especulativo, y el ejercicio de las virtudes. Una concepción que, además, considera que la felicidad puede ser alcanzada en este mundo. El hombre que busca la felicidad involucra sus capacidades en la dimensión socio política. El otro lo aborda desde una perspectiva sustancialista, en la que la felicidad es un absoluto que no se puede alcanzar en esta vida, sino sólo en la futura, pues consiste en la fruición de Dios. La felicidad se cumple en el ámbito de la interioridad humana⁷⁸.

⁷⁶ *De vita solitaria*, I, 4: “Sed ita ut, si qua me necessitas in urbem cogat, solitudinem in populo, atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim, artificio non omnibus noto sensibus imperitandi ut quod sentiunt non sentiant. [...] Nam et ego unum hoc in necessitate remedium inveni, ut in ipsis urbium tumultibus imaginariam michi solitudinem secessu aliquo, quantum sinor, et cogitatione conficiam, vincens ingenio fortunam”. (Trad.: “Sin embargo, si una circunstancia cualquiera me empuja a la ciudad, yo sé crearme la soledad entre la muchedumbre, un puerto en el medio de la tempestad, con un sistema no conocido por muchos: dominando mis sentidos, de modo tal que no sientan lo que sienten. [...] Apremiado por la necesidad, encontré también yo este único remedio: en el medio del tumulto citadino, crearme una soledad ficticia apartándome, cuanto me es posible, o abandonándome a mis pensamientos: triunfando, de tal modo, con mi ingenio a mi fortuna”).

⁷⁷ *De vita solitaria*, II, 14: “Admitto et in solitudinem amicos, dulce genus de quo multa premisimus, sine quibus truncam ac debilitatam vitam, et quasi luminibus captam puto”. (Trad.: “Admito también amigos en la soledad, dulce familia de la cual mucho hemos hablado antes, sin los cuales considero que la vida está mutilada y debilitada”).

⁷⁸ Cf. G. Wieland, ob. cit., pp. 673 y ss.

Desde la filosofía, el aristotelismo se colocó en las bases de la literatura vulgar italiana, con figuras como Cavalcanti y Dante. Pero en Petrarca encontramos una novedad, no ciertamente la concepción de felicidad en sí, sino en los aspectos sobre los que ésta se construye: en las distintas voces que afloran a partir de ella, de autores que hasta el momento no habían jugado un papel preponderante en la cultura, o aspectos de autores que tal vez habían sido dejados en un segundo plano. Me refiero a los autores clásicos y al Agustín de la reflexión sobre el hombre. Hay una revalorización de la forma pura de la lengua, que se expresa de una manera diáfana y clara de modo tal que cumpla la función de persuadir los ánimos y reformarlos desde la belleza y armonía. En retóricos como Cicerón y Séneca encuentra magníficos ejemplos. Hay, además, una búsqueda de una nueva manera de relacionarse con la divinidad, no mediada por las instituciones, sino desde una cultura de la interioridad, de la reflexión del hombre sobre su propio destino y la proximidad de la muerte. Los Humanistas toman conciencia de que detrás de cada autor hay un rostro con historia, un rostro humano que se ubica en un tiempo determinado, y que no necesariamente responde a las traducciones de la época.

Lo interesante del pensamiento petrarquesco es que da cuenta de la crisis de una *forma mentis*. Da cuenta de un modo de proceder y abordar los asuntos humanos que ya está agotado y que deja de brindar respuestas satisfactorias, pues se funda sobre una cultura que ha ido refinando tanto sus técnicas que acaban por devenir un lenguaje oscuro e infructuoso. La cultura que los *homines novi* de las ciudades estado italianas buscan es de otra clase, es una cultura cualitativa, del ánimo, que ayude en el proceder de la vida cotidiana y se ajuste a sus necesidades.

La negación de la científicidad de los asuntos humanos coloca a la ética petrarquesca dentro del espectro más amplio de la afirmación humanística de una ética que conduzca a la vida concreta dentro de preceptos simples, en contraposición con la actitud completamente especulativa de los escolásticos. La reflexión filosófica sobre el hombre debe funcionar como maestra de vida, más que como conocimiento teórico.

*Recibido 20/05/2016
Aceptado 01/06/2016*

Resumen. El modelo aristotélico según el cual el fin de la vida humana consiste en la realización del alma racional sustrae al hombre de los *negotia* y lo mantiene dentro de un horizonte político: en una dimensión urbana de sociabilidad. Este modelo sirvió a los *magistri artium* para poder justificar teóricamente su función. Sin embargo, en el siglo XIV enfrentó una feroz crítica en el primer Humanismo. En el presente artículo me propongo dar cuenta de este fenómeno a partir del análisis de la concepción de felicidad de dos autores: en primer lugar, el maestro de artes Jacobo de Pistoia y su *Quaestio de felicitate* y, en segundo lugar, y por oposición, la concepción de felicidad de Francesco Petrarca en tanto alejamiento de los centros urbanos y vida solitaria en el marco de sus críticas a la cultura universitaria.

Palabras clave: Petrarca - Jacobo de Pistoia - Felicidad intelectual - Vida solitaria - Humanismo.

Resumo. O modelo aristotélico em que o fim da vida humana é a realização da alma reacional subtrai o homem da *negotia* e mantém-lo dentro de um horizonte político em uma dimensão urbana da sociabilidade. Este modelo serviu a *magistri artium* para justificar teoricamente o seu papel. No entanto, no século XIV, ele enfrentou críticas ferozes no primeiro Humanismo. Neste artigo pretendo explicar esse fenômeno a partir da análise da concepção de felicidade dos dois autores: em primeiro lugar, o professor das artes Jacobo de Pistoia e *Quaestio de felicitate* e, em segundo lugar, e da oposição, a concepção de felicidade Francesco Petrarca como afastamento dos centros urbanos e vida solitária no contexto de sua crítica da cultura universitária.

Palavras-chave: Petrarca - Jacobo de Pistoia - Felicidade intelectual - Vida solitária - Humanismo.

Abstract. The aristotelian conception of happiness in which the goal of human life consists on the realization of the rational soul, withdraws man from *negotia* and keeps him within a political horizon: on an urban dimesion of sociability. This model served the *magistri artium* to theorically justify their function. However, on the XIVth century this conception faced a fierce critic amongst the first humanists. In this article I intend to give account of this phenomenon by comparing and analizing the conception of happiness of two authors: on the first place, the *magister* Jacobus Pistoriensis and his *Quaestio de felicitate*, on the second place, the concepltion of happiness as withdrawal from the cities and the life of solitude of Francesco Petrarch in the context of his critics to the university culture.

Keywords: Petrarch - Jacobus Pistoriensis - Intellectual Happiness - Solitude - Humanism.

**Em defesa da liberdade:
a atividade missionária de Pe. Antonio Vieira no Brasil colonial***

Paulo Martines

*Tanto pôde em tão poucos anos a inumanidade e
a cobiça, inimiga da conservação deste gentio.*
Antonio Vieira¹

Cada um de nós é tanta gente.
Fernando Pessoa²

A atividade missionária de Antonio Vieira, no Amazonas e Maranhão, propiciou ao já experiente jesuíta um bom conhecimento da situação do índio do período colonial brasileiro. Vieira enfrentou os dissabores do contato com os colonos e administradores envolvidos diretamente com o cativo indígena, e também com alguns religiosos “corruptos”, envolvidos na venda de índios. No período de oito anos em que passou nas terras do “norte do Brasil”, Vieira tornou-se um defensor do índio, o que lhe deu boas condições para consolidar uma justa apreciação sobre o tema da liberdade³, a qual fará anos depois em Salvador, já no final da vida. Além dessa experiência resultante da ação missionária, não menos importante para a

* Parte deste trabalho foi apresentado no XV Congreso latinoamericano de filosofía medieval, realizado em Santiago de Chile, no mês de abril de 2015.

¹ “Carta ao padre provincial do Brasil de 23/05/1682”, *Escritos Históricos e políticos de Pe. Antonio Vieira*. Ed. Martins Fontes, 2002.

² *Livro do desassossego*, 3 ed., Brasiliense, 1986.

³ A visão de um Vieira progressista e à frente de seu tempo é bem expressa no filme *Palavra e Utopia*, de Manoel de Oliveira, onde vemos o jesuíta como um paladino inquebrantável de idéias consideradas avançadas para o seu tempo. Manoel de Oliveira cita textualmente passagens dos sermões de Vieira e o mostra empenhado na libertação dos índios do Brasil e como um defensor da igualdade entre todos os homens. Uma idéia semelhante aparece na reflexão teórica de Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, um estudo autorizado de um grande intérprete de Vieira. Espero tentar mostrar que a liberdade para Vieira, ainda que algo inalienável da criatura humana, deve ser pensada com algumas restrições. Vieira é um homem de seu tempo.

consideração do tema em questão é a formação teológico-filosófica de Vieira, fundada em especial nos autores espanhóis da segunda escolástica que discutiram sobre a questão do índio e do seu governo, fontes para a reflexão de Vieira e citados nominalmente pelo jesuíta. Este trabalho se voltará para essa dupla vertente (missionária e filosófica), a fim de explicitar o sentido de liberdade para Vieira. O percurso escolhido por mim, neste artigo, é desenvolver a posição de Vieira sobre a liberdade dos índios, a partir de uma obra circunstancial e intitulada “Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”⁴. É nesse escrito que Vieira apresenta, de modo sistemático e filosófico, a sua posição sobre a liberdade, inspirado, em grande parte, pelos teólogos e jurisconsultos espanhóis da segunda escolástica. Espero mostrar que essa posição teórica se coaduna com o seu trabalho missionário, realizado na década de 50 do século XVII.

O tema da liberdade do índio é um assunto predominante, no período colonial brasileiro. Desde as primeiras décadas do século XVI, os principais documentos oficiais do período, sejam as bulas papais, sejam os decretos régios, proibiam o cativeiro indígena, expressando assim a posição dos teólogos e juristas espanhóis, os quais se inseriam dentro de uma perspectiva do naturalismo jurídico. O documento régio de João III, rei de Portugal, dirigido a Tomé de Souza, aponta essa idéia:

“porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para [que] a gente dela se convertesse à nossa Santa fé católica, vos encomendo muito que para isso se pode ter, e de minha parte lhe direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos, e para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão nem agravo algum, e fazendo-se-lho façam corrigir e emendar de maneira que fiquem satisfeitos e as pessoas que lhas fizerem sejam castigadas com fôr justiça”⁵.

⁴ Doravante, utilizarei o termo “Voto” para me referir a essa obra, que se encontra em Vieira, *Escritos históricos e políticos*, Alcir Pécora (ed.), São Paulo, Martins Fontes, 2002. Mais adiante, abordarei as circunstâncias dessa obra.

⁵ “Regimento de Tomé de Souza (17/12/1548)”, em José Eisenberg, *As missões jesuíticas o e pensamento político moderno*, Belo Horizonte, UFMG, 2000, p. 63.

A colonização está inicialmente vinculada ao trabalho de evangelização, tanto que a esquadra comandada por Tomé de Souza, em 1549, contava com 7 padres jesuítas, dentre eles, Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. O primeiro contato do índio com o português foi caracterizado por certa convivência social, demarcada pelo interesse econômico da exploração de produtos naturais (extração do pau-brasil), em cuja extração o índio tinha um papel fundamental, de modo que o fruto de seu trabalho era permutado por produtos manufaturados europeus, os quais despertavam interesses aos olhos dos indígenas, principalmente produtos de ferro, como machados e facas, indispensáveis para uma maior produtividade do trabalho agrícola⁶. Essa situação econômica inicial muda de perfil, com o advento do sistema das donatarias⁷. Agora, a iniciativa e a supremacia do colonizador português na organização social e econômica –ainda que precária– alteram o centro de interesse do convívio com os indígenas. O português vê no índio a força de trabalho adequada para a agricultura. De fato, muito se pensou que o índio poderia ser enquadrado no sistema da agricultura familiar, tal como ocorria na Europa. Frutos dessa nova situação fora a expropriação territorial, a destribalização e, por fim, a escravidão do indígena. Os diversos decretos régios expedidos pela corte de Lisboa revelaram-se ineficientes para a proteção dos povos indígenas do período colonial. Um século depois, Vieira reconhece a persistência, até mesmo a agudização dos problemas, ao relatar o amplo predomínio de escravos indígenas nas lavouras, sobretudo as de tabaco, e na coleta das **drogas do sertão**.

Parte da história colonial sobre os índios foi escrita pelos jesuítas. Desde a sua chegada oficial ao Brasil, em 1549, com a esquadra de Tomé de Souza, os padres da Companhia de Jesus foram imbuídos da orientação da conversão e assimilação dos índios à civilização cristã. Deve-se reconhecer não apenas o apelo religioso da conversão, mas também que tal empreendimento tinha uma conotação temporal e política, na medida em que os índios poderiam servir aos interesses da colônia portuguesa, na proteção do território brasileiro, em face do inimigo externo, seja ele francês, seja holandês, que, em meados do século XVI e parte do XVII, exerceram grande ameaça à soberania portuguesa. A missão evangelizadora era considerada

⁶ Note-se que o escambo visava inicialmente a suprir as necessidades dos colonizadores, sobretudo no abastecimento de gêneros alimentícios. Cf. John M. Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de S. Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, pp. 31e ss.

⁷ Florestan Fernandes, “Antecedentes indígenas: organização social Tupi”, Sérgio Buarque de Holanda (org.), *História geral da civilização brasileira*, São Paulo, Difel, 1976, p. 81.

como parte integrante da estratégia de colonização: tratava-se de colonizar com os índios e não contra os índios. Sabia-se que as almas ganhas para Deus seriam benéficas para a coroa portuguesa.

Os primeiros jesuítas que chegaram ao Brasil, entre eles Nóbrega e Anchieta, foram universitários e homens de letras, tendo freqüentado a prestigiosa universidade de Coimbra, onde vários professores e mestres foram formados na Espanha, berço da segunda escolástica⁸. Tese geral admitida pelos teóricos espanhóis afirmava que os índios eram livres e não hereges, e que a condição natural do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é a liberdade. Reduzir o índio à condição de escravo era algo condenável. Além do mais, para os homens desse momento, o “esforço de conversão” é um gesto cristão, nos contatos com os novos povos⁹. Nóbrega deixa-nos uma reflexão importante de conteúdo político-filosófica sobre o papel das missões religiosas no novo mundo: o *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-57) e o *Plano Civilizador* (1558). Além dessas obras, vale ressaltar o interessante debate que Nóbrega estabeleceu com Quirício Caxa, em 1567, a respeito da servidão voluntária¹⁰.

As primeiras atividades missionárias foram marcadas por grande entusiasmo, a ponto de Nóbrega afirmar que os índios eram como papel em branco, em que se poderia escrever à vontade; algo que se alterou logo após os primeiros anos, muito pela dúvida sobre a disposição dos índios para abraçarem a verdadeira fé. A estratégia adotada por Nóbrega para a conversão estava baseada no medo, uma vez que a recusa do índio ao aldeamento, ou a sua fuga para o sertão, poderia significar a

⁸ Nóbrega, por exemplo, havia estudado em Salamanca, onde teve como mestres Francisco de Vitória e Domingo de Soto, cujo livro *De iustitia et iure* seria citado por Nóbrega no Brasil, na controvérsia em que se envolveu, e depois veio a concluir seus estudos em Coimbra. Cf. Serafim Leite, *Breve itinerário para uma biografia do Pe. Manoel da Nóbrega, fundador da província do Brasil e da cidade de S. Paulo*, Lisboa, Brotéria, 1955, pp. 25-27.

⁹ Deve-se ressaltar a famosa controvérsia de Valladolid (1551), entre Sepúlveda e Las Casas, na qual o primeiro, ao apoiar-se em Aristóteles, defendia que os índios eram escravos por natureza, tese repudiada pelo dominicano Las Casas.

¹⁰ Quirício Caxa, um jovem jesuíta espanhol, defende a tese segundo a qual os índios poderiam vender a sua liberdade, porque esta é um direito (*ius*) que a pessoa possui, como uma propriedade (*dominium*). Nóbrega sustenta que a escravidão dos índios é injusta, porque eles são sempre capturados ilegalmente. O jesuíta português confirma a tese da inalienabilidade da liberdade humana, apoiando-se em Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Sobre esse debate, cf. J. Eisenberg, ob. cit., pp. 126-171.

decretação da “guerra justa” e de seu futuro cativo. É comum encontrarmos em várias cartas jesuítas –e mesmo em Vieira– a idéia de que os índios não pronunciavam as letras F, L e R, porque não tinham fé, nem rei e nem rei. Causava grande resistência à catequese –e desânimo aos padres da Companhia– determinadas práticas indígenas, como o canibalismo, a nudez e até a feitiçaria. Já os colonos, por sua vez, não tinham dúvidas de classificar os índios como selvagens e bárbaros¹¹. As estratégias de missão sofreram sucessivas reformulações, ao longo do Brasil colônia. De um modo geral, o **aldeamento** era o procedimento-padrão, no qual os índios eram compelidos a fixar-se de forma permanente num local, de sorte a viabilizar o trabalho de evangelização. Não obstante todas essas dificuldades, as atividades missionárias marcam o início da colonização portuguesa, como bem expressa Laura de Melo e Souza:

“Os portugueses se imbuíram sinceramente de seu papel missionário. ‘Os outros homens, por instituição divina, têm só obrigação de ser católicos: o português tem a obrigação de ser católico e apostólico. Os outros cristãos têm a obrigação de crer a fé: o português tem a obrigação de a crer e mais de a propagar’, dizia Vieira, um século e meio após a descoberta. Para o zelo missionário, o exemplo vinha de cima: do rei –Todos os reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu– e do próprio Deus, que elegera os portugueses dentre os demais povos, numa espécie de repetição da história de Israel”¹².

Os índios para Vieira

A fim de explicitar a atividade missionária de Vieira e o seu combate, na defesa da liberdade do índio, convém perguntar: quem são os índios, para Vieira? O “Voto” de Vieira traz, em suas páginas iniciais, um importante esclarecimento a esse respeito, uma vez que uma matéria “tão importante como da consciência” e “tão

¹¹ Um estudioso da história dos índios afirma: “há três possíveis explicações para a origem e natureza do índio: o cristão em potencial, o bárbaro e o demoníaco. O cristão em potencial e o demoníaco pressupunham que europeus e ameríndios possuíam a mesma natureza. A colonização, portanto, desempenharia a missão de reverter a degradação, regenerar e salvar almas que padeciam tormentos infernais”, em Ronald Raminelli, “Índios”, Ronaldo Vainfas (org.), *Dicionário do Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001, p. 305.

¹² Laura de Melo e Souza, *O diabo na terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, 2 ed., p. 49.

delicada como da liberdade” exige um discurso fundamentado e claro. Cito o texto na íntegra, não obstante a sua extensão:

“São pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais de suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros, com a crueldade que o mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de muitas léguas até chegarem às terras de S. Paulo, onde os moradores delas ou os vendiam, ou se serviam e se servem deles como escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, este o estado presente, e isto os que são os índios de S. Paulo.

O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassalos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo, e cabeça política de sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro”¹³.

Os índios de São Paulo são descritos como escravos, e sabe-se, pelo decorrer desse “Voto”, que são índios provenientes das missões paraguaias para servirem aos paulistas. Vieira insurge-se contra esse cativo. A situação do índio no período colonial pode ser referida de um triplice modo: 1) aqueles que são escravos na cidade e que servem diretamente ao colono; 2) aqueles que são aldeados; 3) aqueles que vivem no sertão. Os primeiros são considerados propriamente escravos; os segundos são tidos como livres e aliados dos portugueses; e os últimos são aqueles visados pelos colonos e capitães-mores, e que podem se tornar, diante de uma “guerra justa”, escravos. Entenda-se o termo “guerra justa” como aquelas cujas causas legítimas vão desde a recusa à conversão ou impedimento da propagação da fé até a quebra de pactos celebrados. A imagem utilizada da “coroa de penas” é muito sugestiva, pois expressa a idéia de que o índio é membro do corpo político de sua nação e de que a “coroa de penas”, ostentada pelo seu líder, valia tanto para a sua soberania quanto a de ouro, entre os europeus.

É com a atividade missionária no Maranhão, entre 1653 e 1661, que Vieira reacende a sua vocação apostólica, a ponto de dizer, numa carta ao príncipe D.

¹³ A. Vieira, “Voto”, Vieira, *Escritos...*, pp. 391-404.

Teodósio, “eu agora começo a ser religioso [...] e espero na bondade divina que acertarei a ser verdadeiro padre da Companhia”¹⁴. Vieira nada mais faz do que reafirmar aquela vontade tão ardentemente expressa nos votos do adolescente¹⁵. Com a sua chegada ao Maranhão, Vieira estabelece a sua primeira reflexão sobre os índios, no Brasil colonial, presente em vários sermões e em cartas, e que culminará com o “Voto” de 1694. Após uma vida passada na corte, onde exerceu forte influência sobre D. João IV, e de ter assumido tarefas diplomáticas em Paris, Amsterdã e Roma, Vieira volta-se para o norte do Brasil, para uma terra a ser descoberta e colonizada: a região do Amazonas e o Estado do Grão-Pará e Maranhão¹⁶. Desde a biografia de João Lúcio Azevedo, entende-se essa fase como de intensa atividade missionária, na qual a produção de Vieira se volta para a questão do cativo indígena e, principalmente no âmbito político-religioso, da

¹⁴ A. Vieira, *Carta a D. Teodósio*, Vieira, *Escritos...*, p. 207.

¹⁵ João Lúcio de Azevedo, *História de Antonio Vieira*, São Paulo, Alameda, 2008, T. 1, p. 48. Deve-se frisar que o processo de evangelização no Maranhão tem o seu início com franciscanos e carmelitas, ainda no começo do século XVII. Um historiador da Igreja Católica no Brasil reconhece que “o ciclo maranhense é caracterizado pelo tema da ‘liberdade dos índios’. Foi nesse ciclo que a missão no Brasil atingiu tal independência e tal força, que o sistema colonial se sentiu realmente ameaçado e reagiu com a expulsão de todos os jesuítas no Brasil, com a conversão da maioria dos aldeamentos em vilas sob direto controle colonial”. Cf. Eduardo Hoornaert *et al.*, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 2008, 5^{ed.}, p. 76.

¹⁶ Em carta a D. João IV, Vieira diz: “O Maranhão e o Pará são uma rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V. M. é nomeado, mas não obedecido”, em *Carta de 4/04/1653*, Vieira, *Essencial: Padre Antonio Vieira*, A. Bosi (org. e intr.), São Paulo, Companhia das Letras, 2011. O termo rochela faz referência à *La Rochele*, uma cidade francesa da costa atlântica, dominada pelo calvinismo desde 1554. Deve já ser mencionado que parte do trabalho missionário visa a rebater a forte presença de índios sensíveis à doutrina protestante, uma vez que os holandeses, ao ocuparem Pernambuco e depois Ceará, “com manha, dissimulação e liberalidade”, conquistaram muitos índios. Após a expulsão dos holandeses, muitos índios migraram para o Maranhão. Sobre o mesmo assunto, salienta o relatório da missão de Vieira à Serra de Ibiapaba (entre Maranhão e Ceará): “Com a chegada desses novos hóspedes [índios tobajaras], ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos índios foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião”, em Vieira, *A missão de Ibiapaba*, Antonio de Araújo (ed.), Lisboa, Almedina, 2006, p. 31.

necessidade do governo sobre os índios, que seja ao mesmo tempo espiritual e religioso, a fim de que a conversão se efetive¹⁷.

Sua atividade missionária tem como principal imagem a figura do jardineiro, daquele que deve realizar o seu ofício com constância e extrema dedicação. O “sermão do Espírito Santo”, pregado em 1657, explicita de modo exemplar a figura do missionário, no processo de evangelização, e indiretamente nos expõe a visão de Vieira sobre o índio. Essa descrição revela, de fato, o difícil trabalho dos jesuítas:

“Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam à bruteza antiga e natural e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vecejam os olhos, para que creiam o que não vêem, outra vez que lhe cerceie o que vecejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepte o que vecejam as mãos e pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos”¹⁸.

As palavras-chave para descrever os índios, nesse processo de evangelização, são docilidade e inconstância, termos que se completam. A primeira revela uma excessiva facilidade na aprendizagem, que, ao fim, contudo, resulta numa dificuldade essencial no aprendizado, não como reflexo de sua pouca inteligência, mas de sua inconstância: aquilo que o índio ouve, esquece; o que admite como certo,

¹⁷ Deve-se frisar que, do ponto de vista histórico, a colonização do Norte foi diferente daquela do Nordeste açucareiro, sendo o trabalho indígena compulsório dominante. A esse propósito, assevera Fausto: “a influência indígena foi nítida, tanto em termos numéricos como culturais [...] A grande presença de indígenas fez do norte um dos principais campos de atividade missionária das ordens religiosas, com os jesuítas à frente. Os conflitos entre representantes da Coroa, colonizadores e religiosos foram constantes na região. Os jesuítas eram muito visados, pois tinham um projeto de aculturação e controle dos indígenas diverso dos colonizadores”, Boris Fausto, *História concisa do Brasil*, São Paulo, Edusp, 2006, p. 49.

¹⁸ A. Vieira, “Sermão do espírito Santo”, Vieira, *Escritos...*, p. 45.

em pouco tempo torna-se incerto e algo para não ser seguido. Temos um processo contraditório:

“tal é a fé dos brasis: é fé que parece incredulidade, e é incredulidade que parece fé; é fé porque crêem sem dúvida e confessam sem repugnância tudo o que lhes ensinam, e parece incredulidade, porque, com a mesma facilidade com que aprendem, desaprendem, e com a mesma facilidade, com que creram, descrêem”¹⁹.

Por isso, a metáfora da murta parece se ajustar a esse comportamento instável e variável, diferente do mármore, como na continuação do sermão:

“A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve”²⁰.

O trabalho apostólico, para Vieira e seus companheiros, era uma tarefa que se devia cumprir lenta e insistentemente. Não se trata, para o caso dos índios, de se realizar a subjugação pela força, como propalado por humanistas e alguns franciscanos, nem menos desistir do trabalho de catequese, porém, de estabelecer um convívio constante com o índio:

“[A] alegoria [estátua de mármore e estátua de murta] constrói-se de modo a argumentar sobretudo sobre a necessidade radical da permanência e convívio estreito do jesuíta junto ao índio, justificada pela sua atitude mesma diante da fé, que sempre necessita correção e nunca, defende-se, por desejo da Companhia de Jesus de ter o exclusivo usufruto de seu trabalho, como acusavam os moradores”²¹.

¹⁹ A. Vieira, “Sermão do espírito Santo”, Vieira, *Obras completas*, Lello & Irmão, 1959, v. V, p. 406.

²⁰ A. Vieira, *Escritos...*, p. 84.

²¹ Alcir Pécora, “Vieira, ‘O índio e o corpo místico’”, Adauto Novaes, *Tempo e história*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 452.

A situação do índio, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, é bem retratada no “Sermão da primeira domingo da quaresma”, pregado em São Luiz do Maranhão, no ano de 1653. O tema desse sermão é a escravidão dos índios brasileiros, do chamado **cativeiro injusto**: “sabeis, cristãos, sabeis nobreza e povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós esta quaresma: Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão: estes os que Deus manda que vos enuncie”²². A exploração praticada contra o índio era conduzida tanto pelos colonos quanto pelos capitães-mores, junto às aldeias supostamente livres. Os primeiros, abusando de seu poder, obrigavam os índios a trabalhar nas suas lavouras de tabaco, enquanto os segundos, apoiados por alguns “frades corruptos”, realizavam o comércio e a venda dos índios, provenientes das entradas. Vieira assim retrata a lavoura do tabaco: “é o mais cruel de quantos há no Brasil. Mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento”²³.

Todavia, voltemos ao “Voto” de Vieira, onde aparece de modo mais explícito a abordagem filosófica da sua idéia de liberdade. Esse texto pertence à última fase dos escritos de Vieira, quando o jesuíta se encontrava em Salvador, reescrevendo seus sermões e respondendo ao chamado de seus superiores da Companhia, como no caso desse “Voto”, em que Vieira é instado a se pronunciar sobre um requerimento dos Administradores de São Paulo enviado aos Jesuítas, com a intenção de usar a mão de obra indígena na exploração do ouro, em Itaberaba²⁴. Os paulistas queriam utilizar o modelo da administração espanhola, o sistema de *encomiendas*.

²² A. Vieira, “Sermão da primeira domingo da Quaresma”, Vieira, *Essencial...*, p. 470.

²³ Citado por A. Bosi, Vieira, *Essencial...*, p. 44. A condenação da postura dos capitães mores e colonos é assim descrita: “Todo homem que deve serviço ou liberdade alheia, e podendo-a restituir, não restitui, é certo que se condena: todos ou quase todos os homens do Maranhão devem serviços e liberdades alheias, e podendo restituir, não restituem; logo, todos ou quase todos se condenam”, em Sermão da Primeira domingo da quaresma, III, p. 478.

²⁴ Vale a pena ressaltar a origem desse documento. No fim do século XVII, por volta de 1694, os paulistas descobriram o ouro por tanto tempo buscado em vão nas terras de Minas Gerais: “1694 é o ano também em que se redigem e assinam, na Vila de São Paulo, as novas *Administrações dos índios*. O texto recebe a anuência do Pe. Alexandre de Gusmão, provincial, que pede assessoria jurídica a Andreoni, então seu secretário e muito acreditado pelos seus estudos de Direito Civil em Perúgia”, em A. Bosi, ob. cit., p. 151. A Companhia de Jesus, reunida no Colégio da Bahia, envia a Roma um procurador para discutir com os seus superiores o teor dos documentos dos paulistas. Esse fato é marcado por intrigas e vários desentendimentos, até o ponto de Vieira ser afastado da assembléia superior e de ser proibido

A parte introdutória do “Voto” apresenta 1) a definição sobre o que é o índio e o que ele não é, como vimos mais acima; e 2) a advertência de Vieira de que tanto a coroa portuguesa como os paulistas devem satisfações aos índios, pois cabe aos primeiros a defesa da liberdade natural dos índios, como aquela que foi desejada nos inícios da colonização da América espanhola; e cabe aos segundos agir justamente com os índios, a fim de restituir aquilo que de direito lhes pertence.

O parecer de Vieira está dividido em duas partes, de tamanho desigual: na primeira, o jesuíta aborda as “dificuldades e os escrúpulos” presentes no texto do requerimento dos paulistas e, depois, os “meios” para se alcançar a justa relação no trato com os índios, de sorte a assegurar a liberdade deles. A solução para a questão da liberdade dos índios leva em conta a larga experiência de Vieira, na sua fase de missão no Maranhão, bem como o uso de preceitos filosóficos e religiosos. Dentre o que Vieira define como “escrúpulos” dos paulistas, podem se enumerar as diversas formas de violência às quais os índios são submetidos: tudo o que é oneroso recai sobre os índios, e aquilo que é útil, aos paulistas:

“Não é violência, que se o índio, senhor de sua liberdade, fugir, o possam licitamente ir buscar, e prender, e castigar por isso? Não é violência, que sem fugir haja de estar preso e atado, não só a tal terra, senão a tal família? Não é violência, que morrendo o administrador, ou pai de família, hajam de herdar os filhos a mesma administração, e repartirem-se por eles os índios?”²⁵.

Tais violências são entendidas como absolutamente lícitas, segundo a *Administração*. Digna de nota é a observação de Vieira sobre “alguma coisa a mais” ou mesmo um “mimo” que a **Administração** deve fornecer aos índios, além do seu sustento, sua vestimenta, saúde e doutrina: “o que ali se chama **alguma coisa**, significa coisa pouca e incerta, sendo que a paga deve ser certa e determinada pela lei [...] O **mimo** significa favor, benevolência, ou graça, e não justiça ou obrigação; e bastará para mimo de um índio uma faca, ou uma fita vermelha”²⁶. O pagamento é raro e tênue, porque, segundo os administradores, os índios são naturalmente preguiçosos e de pouco trabalho, ainda que passem a maior parte de seu tempo sob o jugo do trabalho. Vieira aponta a permanência da “escravidão dos nativos agora

de votar e ser votado no Colégio. Indignado, Vieira escreve seu voto em separado e abertamente contrário às Administrações.

²⁵ A. Vieira, “Voto”, Vieira, *Escritos...*, p. 393.

²⁶ *Ibíd.*, p. 395.

debaixo do nome especioso de ‘Administração’; concedida por autoridade real, esta se converteria em ‘licença e liberdade pública’ para se cativarem os índios”²⁷.

O requerimento que Vieira tem em mãos, para o qual fará seu parecer, define um tipo de Administração que teve seu início na América espanhola, sob o nome de Encomenda (*encomienda*), assim explicado pelo mesmo: “por serem encomendados os índios aos administradores”, por colonos e futuros donos de terras, algo que num curto período de tempo se constituiu como uma afronta à liberdade dos índios. É esse sistema que os paulistas querem implantar em solo brasileiro. É dentro desse contexto histórico que Vieira cita nominalmente os nomes de Jose de Acosta, jesuíta espanhol que viveu por muitos anos no Peru e formulador de várias leis que serviram de proteção aos índios²⁸, e de João Solórzano Pereira, jurisconsulto e autor de várias obras “merecedoras de elogios”, como a *Indiarum gubernatione*²⁹. A reflexão de Vieira é fundamentada em ambos os autores. Ademais, deve-se ter em vista que os índios considerados nesse “Voto” são aquelas “milhares de almas” que os paulistas trouxeram das reduções do Paraguai, “almas cristãs”, entenda-se, índios convertidos e que estavam sob o governo dos jesuítas³⁰.

²⁷ A. Bosi, ob. cit., p. 153.

²⁸ José de Acosta é espanhol, nasceu em Medina do Campo, em 1540, e morreu em Salamanca, em 1600. Viveu grande parte de sua vida em Lima (Peru) e, dentre suas principais obras, deve-se destacar *De procuranda indorum salute* (1575-1576), para muitos o mais importante manual de missionação, escrito para “ajudar na conquista do bem espiritual dos índios”. Cf. José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 283. O “Voto” de Vieira faz alusão à bula condenatória dos abusos a que deu lugar o sistema de *encomienda* espanhol.

²⁹ João de Solórzano Pereira (1575-1655) nasceu em Madrid, formou-se em Direito (Salamanca) e exerceu o cargo de ouvidor da real Audiência de Lima (Peru). Dentre as suas obras, merece destaque a *Indiarum gubernatione iure* (1629-1639), cuja primeira parte aborda a justificação do descobrimento, conquista e conservação das Índias Ocidentais. A segunda parte trata da forma de governo desse novo território.

³⁰ Essa observação é muito importante, pois a liberdade visada não se refere a todo e qualquer índio (Vieira exclui os tapuias bárbaros): “a liberdade não é, assim, apanágio de todo o indivíduo, ela supõe um certo grau de civilização. Nesse ponto Vieira mostra-se um fiel discípulo de Acosta. Os bárbaros semelhantes às feras, que não conhecem nem leis, nem reis, nem magistrados, nem república e que não possuem habitações, podem legalmente ser capturados”. Cf. João Viegas, “O padre Antonio Vieira e o direito dos índios”, Antônio de Araújo (ed.), *Pe. Antonio Vieira, A missão de Ibiapaba*, Lisboa, Almedina, 2006, p. 208.

Vieira trabalha com a seguinte definição de liberdade, citada textualmente: “*naturalis facultas ejus, quod de se ac rebus suis quisque facere possit ut velit*”. Consiste a liberdade na faculdade que cada um tem de fazer de si, “de sua pessoa e de suas coisas”, o que quiser. Desse modo, os índios são naturalmente livres e não devem ser tidos como escravos e nem vassalos do rei. Isso posto, Vieira vale-se de passagens do livro *Indiarum gubernatione*, de João Solórzano Pereira, para reconhecer que, em nenhuma hipótese, podem os índios ser obrigados à prestação de serviços forçados, e nem que os seus delitos sejam trocados por tais serviços. Do jurisconsulto espanhol, Vieira faz questão de mencionar a tese que proibia os administradores de receberem tributos dos índios, sob a forma de serviço pessoal. O trabalho indígena deve ser recompensado por parte daquilo que cada um produz, ou pelo recebimento de dinheiro; em outras palavras, por aquilo que for mais cômodo e menos vexatório ao indígena. Conclui Vieira:

“Isto é o que acerca da dita liberdade dispõe os reis católicos, como senhores da América, para satisfação de suas consciências, e dos espanhóis, que habitam aquelas terras, ou as vão governar, e isto o que como supremos administradores não concedem, mas proibem nas administrações dos índios, entendendo com todos os seus conselhos, que de outro modo não podem ser lícitas”³¹.

A tradição filosófico-teológica na qual se inspira o presente “Voto” aponta para um pensamento contrário à sentença aristotélica de que “há homens naturalmente escravos”. A análise de Vieira, no tocante ao conteúdo do requerimento considerado, volta a criticar a visão paulista a respeito da sujeição indígena, sobretudo daquela idéia de que os índios são incapazes de governarem a si mesmos. Isso, diz Vieira, é uma grande “generalidade” e não se verifica nos índios de São Paulo, visto que eram índios aldeados, com casa, lavoura e família.

De fato, a principal tese a ser criticada é aquela que entende os índios como “puramente menores”, o que justificaria a sujeição e o modelo de Administração requerida pelos paulistas. Uma passagem merece especial atenção: “ainda que se queiram os índios sujeitar a ter a união perpétua, que a tal sujeição, e a tal vontade é nula e inválida”³². Ou seja, Vieira argumenta e defende a tese segundo a qual o índio não tem o direito de vender a sua liberdade, de aliená-la. A liberdade natural não é

³¹ A. Vieira, “Voto”, Vieira, *Escritos...*, p. 398.

³² *Ibíd.*, p. 399.

passível de ser revogada pela vontade daquele que a ganha. No debate ocorrido mais de cem anos antes acerca da servidão voluntária, entre Nóbrega e Caxa, Vieira filia-se às teses do primeiro, pois o homem não possui o seu próprio corpo. A esse propósito, afirma Eisenberg:

“Para ele [Vieira] contratos que envolvem a liberdade da pessoa somente são válidos se forem contratos de trabalho. Entrar em um acordo para a venda irrevogável da liberdade é o mesmo que vender o próprio corpo. Como ninguém possui o seu próprio corpo, os contratos que lidam com a liberdade da pessoa devem ter um limite temporal. Segundo Vieira os índios não poderiam ser escravizados à força, mas poderiam ser forçados a serem trabalhadores assalariados”³³.

Após a consideração crítica quanto ao sistema de Administração e política indígenas, Vieira propõe os “meios” adequados para se pensar a melhor forma de tratamento da liberdade dos índios. Vejamos:

A primeira afirmação é essencialmente teológica e reconhece o amor cristão como a liberdade mais livre. Uma vez que a união entre índio e português é reconhecidamente indissolúvel, em solo brasileiro –como é comprovado pelo uso da língua tupi entre os habitantes de S. Paulo do século XVII, sendo o português ensinado apenas na escola– pode-se afirmar, diz Vieira, que o índios e índias, que “queiram ficar com o seus senhores por sua livre vontade, o possam fazer sem outra alguma obrigação mais, que a do dito **amor, que é o mais doce cativoiro, e a liberdade mais livre**”³⁴. Vieira toma como parâmetro desse argumento a passagem do Antigo Testamento sobre o cativoiro dos hebreus (Ex. 21). A diferença com a passagem bíblica, ou a sua “limitação”, é a de que os índios podem reconsiderar a sua decisão, caso haja arrependimento; algo que, na visão de Vieira, pode apresentar dois grandes efeitos: 1) a conservação da inteireza da liberdade dos índios; 2) a melhoria do tratamento recebido dos senhores, ante o medo de perder o seu servidor.

O segundo meio pertence ao espírito da missão evangelizadora: os índios que não se renderem ao amor gratuito devem ser “doutrinados espiritualmente” pelos párocos, para que possam viver como cristãos. Vieira reconhece que os índios civilizados (*almas cristãs*) devem ser tutelados pelos religiosos (da Companhia) e

³³ J. Eisenberg, ob. cit., p. 165.

³⁴ A. Vieira, “Voto”, Vieira, *Escritos...*, p. 402. Grifo nosso.

não pelos colonos, a fim de se evitar os abusos já perpetrados tanto na América espanhola como no norte do Brasil. A luta de Vieira no seu período maranhense era a de encontrar os meios ou “remédios” necessários para constituir adequadamente os *aldeamentos* e evitar a ganância e avidez dos colonizadores e dos capitães-mores. Há uma identificação entre aldeamento e liberdade, o que não se faz sem haver uma restrição desta última.

O “Voto” de Vieira é contrário à demanda dos paulistas para adotar o sistema de encomendas, nas minas de ouro. Retomo a imagem utilizada da “coroa de penas” apresentada no início, para expressar a idéia de que o índio é membro do corpo político de sua nação e de que a “coroa de penas”, ostentada pelo seu líder, valia tanto para a sua soberania quanto a de ouro, entre os europeus. Afirma Azevedo: “os índios aprisionados pelos paulistas não estavam legitimamente sob o seu domínio, mas, ao contrário, à custa da opressão ao direito legítimo que tinham à liberdade natural”³⁵. Vieira é voto vencido nessa questão.

Vieira, em seu “Voto”, mostra ao rei de Portugal que o sistema de encomenda produziu numerosos abusos na América espanhola e que não se pode repetir em solo brasileiro, para o bem das almas cristãs convertidas e para a consciência do rei e dos portugueses que aqui viviam. A defesa da liberdade natural dos índios reconhece amplos direitos, como o de ir e vir, o de gozar dos frutos do seu trabalho, o de se casar, os direitos políticos, mas não a torna incompatível com a idéia de escravatura, como é o caso dos índios capturados no decurso de uma “guerra justa”. “Na época, a afirmação da liberdade natural era perfeitamente compatível com a admissão da escravatura jurídica”³⁶.

A posição de Vieira retoma as idéias defendidas no período das missões, no Maranhão, principalmente aquela de que os índios deviam ser tutelados pelos jesuítas e não pelos colonos. No “Sermão da Epifania”, pregado na capela real em 1662, perante a rainha D. Luíza, encontramos a seguinte observação: “quem tem a obrigação de apascentar as ovelhas? O pastor. E quem tem a obrigação de defender as mesmas ovelhas dos lobos? O pastor também”³⁷. Eis o tema do duplo gládio do

³⁵ Ana Maria de Azevedo, “O padre Antonio e a conversão do gentio”, Maria do Rosário Monteiro - Maria do Rosário Pimentel (eds.), *Padre Antonio Vieira. O tempo e os seus hemisférios*, Lisboa, Colibri, 2011, p. 438.

³⁶ J. Viegas, ob. cit., p. 206.

³⁷ A. Vieira, “Sermão da Epifania”, Vieira, *A missão de Ibiapaba*, p. 398.

governo temporal e espiritual das reduções. Não seria difícil reconhecer que a reflexão filosófica de Vieira sobre a liberdade não se desvincula de uma perspectiva teológica, proveniente da segunda escolástica.

Recibido 06/05/2016
Aprobado 01/06/2016

Resumen. En más de una oportunidad, el padre Antonio Vieira dejó registrada su posición en defensa de la **libertad** de los indios, así como su suave rechazo a la violencia practicada por los colonos contra los pueblos indígenas durante el período colonial brasileño. En un escrito circunstancial, como el *Informe de la Misión de Ibiapaba* (1655), Vieira presentaba por primera vez su interés por la “cuestión indígena”, revelándose no sólo como historiador de la misión jesuítica del noreste brasileño (en particular, de los Estados de Ceará y Maranhão), sino también como un antropólogo que busca dar “voz a los indios”, a través de la narración de sus sueños que, desde el punto de vista del jesuita, pueden ser interpretados como una manifestación de la gracia de Dios o como armadillas del diablo. Este artículo pretende presentar la posición de Antonio Vieira sobre la “cuestión india”, a partir de la óptica de la libertad, y verificar 1) si los sentimientos evocados en la protección de los indios condice con la concepción moderna de los derechos del hombre; y 2) si el combate de Vieira por la protección de los indios no entraba en conflicto con intereses menos elevados, como los defendidos por la Compañía de Jesús, a saber, el fortalecimiento de su influencia en la América portuguesa (y española).

Palabras Clave: Libertad - Derecho - Filosofía colonial - Violencia - Vieira.

Resumo. Pe. Antonio Vieira deixou registrada, mais de uma vez, a sua posição na defesa da **liberdade** dos Índios, bem como suavemente recusa a violência praticada pelos colonos contra esses mesmos povos indígenas, no período colonial brasileiro. Num escrito de circunstância, como o *Relatório da missão de Ibiapaba* (1655), Vieira apresenta pela primeira vez interesse com a “questão índia”, ao se revelar não apenas historiador da missão jesuítica pela região do Nordeste brasileiro (especialmente no Ceará e Maranhão), mas um antropólogo que procura dar “voz aos índios”, através da narração dos sonhos destes que, pela ótica do jesuíta, podem ser interpretados como manifestação da graça ou ardis do diabo. Este artigo visa a apresentar a posição de Antonio Vieira sobre a “questão índia”, a partir da ótica da liberdade, e verificar 1) se os sentimentos religiosos evocados na proteção dos índios se coaduna com a concepção moderna dos direitos do homem; e, 2) se o combate de Vieira pela proteção dos índios não entraria em conflito com interesses menos elevados, como aqueles evocados pela Companhia de Jesus, a saber, o fortalecimento de sua influência na América portuguesa (e espanhola).

Palavras-chave: Liberdade - Direito - Filosofia colonial - Violência - Vieira.

Abstract. Father Antonio Vieira reported his position in the defense of the **freedom** of Brazilian Indians and gently shunned the violence of white settlers against the indigenes during colonial times. In his *Relatório da missão de Ibiapaba*, an *ad hoc* document written in 1655, Vieira shows for the first time a deep interest in the “Indigene issue” and reveals to be not merely a historian of the Jesuit missionary activities in northeastern Brazil (particularly in the states of Ceará and Maranhão) but also an anthropologist who endeavors to give a “voice to the Indians” through the narrative of their dreams which, from the priest’s point of view, may be interpreted as the manifestation of grace or the wiles of the devil. Current paper presents the opinion of Antonio Vieira on the “Indigene issue” from the point of view of freedom. The paper verifies 1) whether the religious feelings for the protection of the Indians comply with the modern concept of human rights; and 2) whether Vieira’s struggle for the protection of the Indians would not be in conflict with less noble strategies such as those manifested by the Society of Jesus, or rather, the strengthening of its influence in Portuguese and Spanish America.

Keywords: Freedom - Rights - Colonial Philosophy -Violence -Vieira.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Traducción *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis I.1* de Duns
Escoto (correspondientes a la primera redacción)**

Ricardo Villalba

Presentación

Si se indaga cuál ha de ser el objeto propio de estudio de la metafísica –cuestión tratada por los medievales bajo el rótulo de “sujeto de una ciencia”– en los textos de Aristóteles, pueden verse cuatro alternativas: las causas y los primeros principios de todas las cosas, de acuerdo con el libro I de la *Metafísica* (I.2.982a); el ente en cuanto ente y los atributos que le competen como tal, de acuerdo con el libro IV de la misma obra (IV.1-2.1003a20-b23); la sustancia, según se afirma en el libro VII (1.1028b), pues la pregunta sobre qué es el ente se concretiza en la de qué es la sustancia; por último, en el libro VI (1.1026a), se dice que, si existe algo eterno, inmaterial e inmóvil, ha de ser considerado como lo divino y que su estudio no corresponderá ni a la matemática ni a la física sino a otra ciencia anterior la cual, consiguientemente, podrá ser denominada como teología; la metafísica, pues, estudiará a Dios. Por lo general, la cuestión sobre cuál sea el sujeto de la metafísica apuntó a las alternativas del libro IV y el libro VI: o la metafísica estudia al ente en cuanto tal y es propiamente una ontología, o tiene como sujeto a Dios y es una teología.

Entre los comentaristas griegos post-aristotélicos el determinar si la metafísica aristotélica es propiamente una ontología o una teología no es un tópico problemático. No es tratado como tal en Nicolás de Damasco, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Siriano, Amonio/Asclepio¹. En la filosofía árabe tal tópico se determinó por la interpretación de Alkindi, quien concibió el texto aristotélico con una connotación casi exclusivamente teológica. Alfarabi reaccionaría sobre esta

¹ Marco Forlivesi, “*Quae in hac Quaestiones tradit Doctor videntur humanum ingenium superare*”. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi and Tormbetta. Confronting the Nature of Metaphysics”, *Quaestio* 8, 2008, pp. 219-277. También, del mismo autor: “Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents”, *Medioevo*, 34, 2009, pp. 9-59.

formulación y, aun reconociendo el componente teológico, acentuaría el ontológico. Avicena constituirá una síntesis y, finalmente, priorizaría el aspecto ontológico. Averroes, por su parte, se opondrá a la interpretación de Avicena, afirmando que el sujeto propio de la metafísica es Dios. Los latinos, cuando ya discuten el tópico, asocian el nombre de Averroes a la defensa de que Dios es el sujeto de la metafísica y a Avicena a la posición que afirma que ésta estudia al ente como tal. De esta manera, precisamente, se presenta la cuestión en Escoto².

Las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* y los *Notabilia super Metaphysicam* son los dos trabajos que se conservan de Duns Escoto dedicados a la *Metafísica* de Aristóteles. Escoto también compuso, dadas algunas referencias presentes en las mismas *Quaestiones*, un comentario literal, perdido actualmente, a la *Metafísica* del Estagirita. Mientras que las *Quaestiones* fueron copiadas en numerosas ocasiones y gozaron de relativa popularidad, los *Notabilia* parecen haber sido virtualmente ignorados hasta para el entorno de Escoto. Erróneamente se han atribuido a Escoto también los siguientes escritos sobre la *Metafísica* de Aristóteles: *Expositio literalis super Metaphysicam*, cuyo autor es realmente su discípulo Antonio Andreas; las *Conclusiones Metaphysicae* cuyo autor es Gonzalo Hispano, uno de los maestros de Escoto, y las *Cuestiones sobre los libros X y XII de la Metafísica*, obra de John Dinsdale³.

² Amos Bertolacci, "Ammonius and al-Farabi: The Sources of Avicenna's Concept of Metaphysics", *Quaestio* 5, 1, 2005, pp. 287-305. Sin embargo, como ha mostrado Bertolacci, Averroes presenta pasajes donde caracteriza a la metafísica con una connotación ontológica mientras que en otros pasajes se aprecia una connotación teológica. A. Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", *Medioevo*, 32, 2007, pp. 61-97.

³ Giorgio Pini, "Scotus's Questions on the Metaphysics: A Vindication of Pure Intellect, en Fabrizio Amerini - Gabriele Galluzzo (eds.), *A Handbook to Commentaries on the Metaphysics in the Middle Ages*, Leiden – Boston, Brill, 2014, pp. 359-384. Las *Quaestiones* se encuentran en el volumen VII de la edición a cargo de Jean Loui Vivès y en los volúmenes III-IV de su *Opera philosophica*: Ioannis Duns Scotus, *Opera Omnia*. J. L. Vivès, París, 1891-1895, 26 vols. Reimp: Westmead, Farnborough, y Hants, Gregg International Publishers, 1969; Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, Girard Etzkorn, et al. (eds.), *Opera Philosophica* 3, Nueva York, Franciscan Institute Publications at St. Bonaventure Univ., 1997; Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri VI-IX, Girard Etzkorn, et al. (eds.), *Opera*

En sus *Quaestiones*, Escoto examina temas que conciernen a la naturaleza y alcance de la metafísica y no solo problemas específicos que corresponden a esta disciplina. Por ejemplo, si la metafísica es teórica o práctica, si a la metafísica le compete tratar sobre lo verdadero, cuál sea el sujeto de la metafísica, entre otros casos.

La determinación sobre el sujeto de la metafísica constituirá un tópico de interés para los medievales en la medida en que era necesario para ellos precisar la naturaleza y alcance de esta disciplina y, de esta manera, diferenciar su tratamiento de Dios respecto al tratamiento propio de la teología revelada.

Escoto analiza cuál sea el sujeto de la metafísica en distintos lugares de sus *Quaestiones*. Más específicamente, argumenta a favor de la sustancia (I.1), a favor del ente (VI.1, 4) y también a favor de Dios (I.1). Si bien lo tradicional ha sido descartar la primera alternativa viéndosela como una posición abandonada posteriormente y considerar que su postura ubica al ente en cuanto tal como el sujeto de la metafísica, es también plausible, como han defendido Wood y Demange, pensar que los argumentos de Escoto a favor de Dios como sujeto de la metafísica constituyen su pensamiento definitivo. Así, la primera *quaestio* al libro I de la *Metafísica* posee al menos dos redacciones. De acuerdo con Wood y Demange, la primera sería previa a la *Ordinatio* y la segunda contemporánea o posterior a un trabajo tardío: los *Reportata Parisiensia*. La primera redacción sitúa a la sustancia como sujeto de la metafísica, y estaría constituida por los párrafos 1-31, 34-40, 42-43, 58-78 y 84-96 de la edición crítica de las *Quaestiones*, mientras que la segunda argumenta a favor de Dios como sujeto de la metafísica y estaría compuesta por los párrafos 32-33, 44-55 y 97-163 según la misma edición de la mencionada *quaestio*⁴. Dos razones para ubicar a la segunda redacción como cronológicamente posterior son: a) comparte muchos puntos de vista con los *Reportata Parisiensia*; b) responde a las objeciones planteadas en esta última obra sobre la posibilidad de que Dios sea el sujeto de la metafísica. Además, la hipotética segunda redacción plantea objeciones que los *Reportata Parisiensia* no resuelven. Según Demange, esta segunda redacción es posterior también a la primera *quaestio* del libro VI en la cual

Philosophica 4, Nueva York, Franciscan Institute Publications at St. Bonaventure Univ., 1997.

⁴ Los párrafos 44, 79-83 quedan indeterminados.

se afirma que el sujeto de la metafísica es el ente. Escoto habría sostenido sucesivamente, pues, como sujeto de la metafísica a la sustancia, al ente y a Dios⁵.

De acuerdo con los párrafos mencionados, el contenido de la primera redacción se estructura de la siguiente manera: 1) tres objeciones a que el ente y que Dios sean el sujeto de la metafísica; 2) un argumento a favor del ente tomado del texto de Aristóteles; 3) un argumento a favor de que Dios sea el sujeto de la metafísica siguiendo a Averroes; 4) la exposición de la postura de Averroes; 5) las respuestas de Averroes a las objeciones iniciales; 6) objeciones a la postura de Averroes; 7) exposición de la postura de Avicena a favor del ente; 8) las respuestas de Avicena a las objeciones iniciales; 9) objeciones a la postura de Avicena; 10) establecimiento de la sustancia como sujeto de la metafísica.

En el caso presente, se realiza una traducción de los párrafos correspondientes a la primera redacción de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I.1 de Duns Escoto.

Respecto a la importancia del presente texto, ha de decirse lo siguiente: por una parte, exceptuando la edición al inglés de Wolter y Etzkorn⁶, las *Quaestiones* no han sido traducidas sino parcialmente. En español solo se cuenta con la *quaestio* 15 del libro IX a cargo de Cruz Gonzalez Ayesta⁷. Por otra parte, si bien generalmente se

⁵ Rega Wood, "Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity", en Charles Bolyard - Rondo Keele (eds.), *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic*, Nueva York, Fordham University Press, 2013, pp. 11-29; Dominique Demange, "Pourquoi Duns Scot a critique Avicenna", en Martín Nuñez (ed.), *Giovanni Duns Scoto: studi et ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, Roma, PPA - Edizione Antonianum, 2008, vol. I, pp. 195-232.

⁶ Allan Wolter - Girard Etzkorn, *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, Nueva York, Franciscan Institute Publications at St. Bonaventure Univ, 1997-1998, vol. 1: libros I-V; vol. 2: libros VI-IX, (Text Series 19).

⁷ Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, Cruz González Ayesta (intr., trad. y notas), Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007 (Serie Universitaria 199). De toda la producción de Escoto solo han sido traducidos al español los siguientes textos, entre 1950 y 2008: *Tratado del primer principio*, Madrid, Sarpe, 1985; *Tratado del primer principio*, Buenos Aires, Aguilar, 1955; Isidoro Guzmán Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe de "Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII, XIV y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq.*

afirma que la metafísica estudia al ente como tal, y tal punto de vista puede ser justificado en algunos pasajes de Aristóteles, lo cierto es que otros pasajes de su *Metafísica* autorizan a hablar de Dios o de la sustancia como aquello sobre lo cual propiamente trata esta disciplina. En efecto, antes que considerarla como ontología o como ousiología, los comentadores antiguos y parte de los medievales hablan de teología o ciencia divina. Hay, pues, una historia de lo que sería el sujeto propio de la metafísica y la especulación medieval constituye un capítulo de interés para tal historia. Dentro de este capítulo, el texto escotista de la primera cuestión al libro I de la *Metafísica* constituye un elemento de indudable interés.

Nota sobre la traducción

Exceptuando las referencias internas, se ha suprimido la señalización convencional con corchetes de los agregados que en ocasiones son prácticamente indispensables para clarificar el sentido del texto. Se ha considerado esto como lo más conveniente dado que la traducción va acompañada del texto original y la ausencia de tales corchetes facilita una lectura más fluida.

A excepción de la puntuación y diferencias que no representan un cambio sustancial del sentido del texto, la edición crítica y la edición Wadding-Vivès son iguales en los apartados que corresponden a esta hipotética primera redacción de la cuestión primera al primer libro de la *Metafísica* aristotélica. Algunos ejemplos de las diferencias:

1-2; p. 3, qq. 2-3”, Juan Ortín García - Isidoro Guzmán Manzano (trads.), Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano and Editorial Espigas, 2000 (Serie Mayor 33); “Tratamiento sobre el primer principio”, *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes*, 3, 1991; “Textos sobre la Inmaculada Concepción en la redacción personal del Beato Juan Duns Escoto (Lectura III, d. 3 q. 1 - Ordinatio III, d. 3 q. 1). Contexto histórico y teológico”, *Verdad y vida*, 248-49, 2007, pp. 215-76: *Cuestiones Cuodlibetales*, Felix Alluntis (ed., intr. y trad.), Madrid, BAC, 1968; *Dios uno y trino*, Bernardo Aperribay et. al. (ed. y trad.), Madrid, BAC, 1960 (contiene *Ord. prol.*; *Ord. I* d. 1-d. 2; *Tractatus de primo principio*); *Tratado acerca del primer principio*. Felix Alluntis (ed., intr., trad. y notas), Madrid, BAC, 1989.

Ed. crítica	Ed. Wadding-Vivès
“Probatio tertiae partis minoris dupliciter: tum quia ens est aequivocum, sicut dicit Porphyrius cap. 'De specie': “Si quis omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit” (et de hoc amplius infra, quando quaeritur de univocatione entis, IV huius); - tum quia si sit univocum...” <i>Quaestiones</i> I.1.5.	“Probatio tertiae partis minoris, dupliciter. Tum, quia ens est aequivocum, sicut dicit Porphysius, cap. de Specie: Si quis omnia entia vocet, aequivoce nuncupabit. Et de hoc amplius infra, quando quaretur de univocatione entis 4 hujus. Tum, quia si sit univocum...”
“ens praedicatur in quid de quolibet, ex IV huius”. <i>Quaestiones</i> I.1.5.	“... ens praedicatur in quid de quolibet, octavo hujus, text. com. ultim”.
“Praeterea, confirmatur positio Commentatoris ratione sic: Substantiae separatae non sunt nobis omnino ignotae”. <i>Quaestiones</i> I.1.17.	“Praetera confirmatur positio Commentatoris ratione, primo sic: Substantiae separatae non sunt nobis omnino ignotae”.
“Item, secunda ratio accipit falsum secundum intentionem Philosophi...”. <i>Quaestiones</i> I.1.40.	“Item, secundum argumentum accipit falsum secundum intentionem Philosophi...”.

En un caso (I.1.12), la edición Wadding-Vivès no indica como una cita el texto de Averroes.

En la presente traducción se siguen las modificaciones hechas por la edición crítica a la edición Wadding-Vivès. Tales modificaciones tienen que ver con la puntuación y división del texto, unas pocas palabras cambiadas y la corrección de las referencias a textos de otros autores que hace Escoto. Empero, la edición crítica incluye una anotación interpolada en el primer párrafo de esta primera cuestión que no se ha incluido en la presente traducción y no aparece en la edición Wadding-Vivès. Para tal anotación, las referencias exactas de los textos mencionados en la *quaestio* y las divergencias entre los distintos manuscritos conservados de esta, véase la edición crítica.

Cuestiones sobre los libros de la *Metafísica* de Aristóteles I, 1.

Sobre el objeto de esta ciencia se ha mostrado antes que esta ciencia es sobre los trascendentales; empero, se ha mostrado además que es sobre las causas altísimas. Respecto a cuál de estos debe ponerse como su propio objeto hay varias opiniones.

[1.1.1] Por lo tanto, sobre esto ha de indagarse en primer lugar si el sujeto propio de la metafísica sea el ente en cuanto ente (como afirma Avicena) o Dios y las Inteligencias (como afirma Averroes).

La prueba de que ninguno de los dos:

Del sujeto de una ciencia ha de saberse “si existe” y “qué es”, según el Filósofo, libro I de los *Segundos Analíticos*, y abajo en el capítulo donde dice “es difícil, sin embargo, saber”. Pero en esta ciencia (i.e. en la metafísica) ni sobre Dios es conocido si existe o qué es, ni sobre el ente qué es, luego etc.

[1.1.2] La menor tiene tres partes. La prueba de la menor es doble.

En primer lugar, como prueba Avicena, libro I de su *Metafísica*, cap. 1, “porque la existencia de Dios no es conocida por sí misma” puesto que es concluida desde los efectos, libro VIII de la *Física*, y XII de la *Metafísica*, “y no hemos de perder la esperanza conocerlo, porque tenemos signos sobre Él”. Y aunque se pierda la esperanza, su existencia no será conocida ni indagada en otra ciencia, ni moral ni teórica, y así en las demás. Por lo tanto, se investiga su existencia en esta ciencia (i.e. en la metafísica).

[1.1.3] En segundo lugar, se prueba la misma parte de la menor así: en el libro II de la *Metafísica* Aristóteles prueba que ha de haber un fin en una serie de causas eficientes. Por consiguiente, prueba la existencia de una causa eficiente primera; y tal es Dios.

[1.1.4] La prueba de la segunda parte de la menor es doble: porque Dios no tiene *quid*, según Avicena, libro VIII de su *Metafísica*, en aquel cap. donde se dice “Es necesario que volvamos”: “Pero el primero, quien es altísimo y glorioso, no tiene género ni *quididad*, ni definición”. Y porque si tuviera *quididad*, esta no sería

conocida en esta ciencia, pues según el Filósofo, libro II de la *Metafísica*, cap. 1: “Como el ojo del murciélago a la luz del día, así es el intelecto de nuestra alma respecto a todas las cosas cuya naturaleza es más manifiesta”.

[Texto interpolado]: Además, porque el Comentador dice, libro I de la *Metafísica*, cap. 18: “la definición señala las cosas circunscritas en lo definido. Pero nada en Dios está circunscrito, porque es infinito”.

[1.1.5] La prueba de la tercera parte de la menor es doble: porque el ente es equívoco, como dice Porfirio, cap. “De la especie”: “Quien de todos los entes hable, habla de manera equívoca” (y esto se trata con mayor amplitud abajo, cuando se investiga sobre la univocidad del ente, libro IV de la *Metafísica*); porque en el caso de que sea unívoco, es comunísimo, y no tiene género, ni diferencia, y consecuentemente, ni definición (la definición, en efecto, indica el *quid*).

[1.1.6] Así también, al argumento principal: todo sujeto tiene atributos⁸ de suyo demostrables, según el Filósofo, libro I, *Segundos Analíticos*, donde arriba afirma; ni Dios ni el ente son sujetos de este tipo; luego, etc.

[1.1.7] La prueba de la primera parte de la premisa menor: porque el atributo está fuera de la esencia del sujeto; nada hay en Dios que no sea su esencia; y porque Avicena, libro VIII de su *Metafísica*, lugar mencionado antes: “El primero no tiene cualidad ni cantidad” etc., “y no puede hacerse demostración sobre Él”.

[1.1.8] La prueba de la segunda parte de la premisa menor: porque, como se ha dicho antes, el atributo difiere esencialmente del sujeto; el ente es la esencia de cualquier cosa; y porque el atributo se predica por derivación del sujeto, y el sujeto sobre el atributo no se predica sino por accidente; el ente se predica *in quid* sobre cualquier cosa, según el libro IV de la *Metafísica*.

⁸ La traducción de *passio* por “atributo” sigue una línea interpretativa de este término, sin desconocer que también podría traducirse por “afección”, conforme algunas variaciones semánticas que podrían establecerse en la totalidad de la obra y al hecho de que en algunos pasajes parecería establecer cierta distinción entre atributo y *passio* en tanto como “afección”; debe entenderse, en todo caso, como atributo disyuntivo, importante en la doctrina de los trascendentales. En los pasajes que aquí se traducen, ha parecido adecuada esta traducción.

[1.1.9] Así también, al argumento principal: el sujeto de cualquier ciencia tiene principios propios y partes según el Filósofo, libro I, *Segundos Analíticos*, aquel capítulo donde dice “Más certera, empero, es una ciencia”; ni Dios ni el ente son sujetos de este tipo; luego, etc.

[1.1.10] La primera parte de la premisa menor es evidente, dado que Dios es primero y simplísimo. La prueba de la segunda parte: porque si el ente, en cuanto ente, tuviera principios, por consiguiente cualquier ente tendría principios, como prueba el Filósofo, libro I, *Primeros Analíticos*, cap. “De la reduplicación”: si la justicia fuese lo bueno en aquello que es bueno, la justicia sería todo lo bueno.

[1.1.11] Para el punto de vista contrario, a favor del ente, está Aristóteles, al principio del libro IV de la *Metafísica*, como por su intención parece evidente cuando dice que “alguna ciencia investiga teóricamente sobre el ente en cuanto ente”, y tal no es alguna ciencia particular. Y Avicena, libro I de su *Metafísica*, cap. 2: “El primer sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente”.

[1.1.12] Para el punto de vista contrario, a favor del Dios está el Comentador, libro I de la *Física*, último comentario, donde ha dicho: “Quien dice que la filosofía primera se esfuerza por probar la existencia de los entes separables de la materia se equivoca: en efecto, la existencia del género de los entes separados no es revelado sino en la ciencia natural. Estos entes son el sujeto de la filosofía primera. Y probar la existencia de su propio sujeto es imposible para cualquier ciencia, antes bien, lo admite, o porque es evidente de suyo, o porque es demostrado en otra ciencia. Por lo que se equivocó Avicena cuando dijo que el metafísico muestra la existencia del primer principio”.

[1.1.13] Para esta cuestión se ve que hay varias opiniones.

Una es la del Comentador quien afirma que las sustancias separadas, esto es, Dios y las Inteligencias, son aquí (i.e. en la metafísica) el sujeto.

[1.1.14] Lo que se confirma primero en la autoridad de Aristóteles. Aquí en el proemio (i.e. de la *Metafísica*) prueba que la sabiduría es ciencia especulativa sobre los primeros principios y las primeras causas a partir de la descripción de la sabiduría. Y abajo, en el cap. 3: “Esta ciencia es divina en sumo grado; porque trata

de los seres divinos”. Y abajo en el libro VI, cap. 1, Aristóteles distingue tres partes de la ciencia especulativa; donde ha dicho: “La física es sobre los entes no separados de la materia y los entes móviles; la matemática sobre los entes inmóviles y no separados; la filosofía primera, ciertamente, sobre los separados e inmóviles”, y de este tipo son las sustancias separadas. Por consiguiente, en caso de que esta distinción (de las ciencias) sea conveniente, parece que se basa sobre los sujetos propios de las mismas. Porque según el Filósofo en el libro III del *De Anima*: “Las ciencias se dividen como las cosas”, esto es, según los sujetos considerados en las ciencias.

[1.1.15] Además, en el mismo lugar del libro VI, Aristóteles llama a esta ciencia “teología”, y lo prueba de dos formas: “porque si lo divino existe en algún lugar, en tal naturaleza existe”, esto es, en lo inmóvil y separado de la materia que dice que esta ciencia considera.

[1.1.16] En segundo lugar prueba así: porque “es necesario que la ciencia más honorable trate sobre el género más honorable de lo que existe”; esta es la ciencia más honorable como se ha probado en el libro I, y el género de las sustancias separadas es el más honorable, luego etc.

[Texto interpolado]: Así también, en el libro I, *De la Generación*, cap. 14: “sobre estas cosas en tanto que son apropiadas”, se dice “ciertamente de un principio inmóvil es tarea propia de la filosofía primera establecer distinciones”.

[1.1.17] Además, se confirma así la posición del Comentador según la razón: las sustancias separadas no son para nosotros completamente desconocidas puesto que sobre las mismas “muchos signos poseemos”; por lo tanto, el conocimiento de las mismas es enseñado en alguna ciencia; no en la natural o en la matemática, luego, en esta, puesto que solo son tres las partes de las ciencias especulativas, según el libro VI de la *Metafísica*.

[1.1.18] Así también, toda ciencia considerando alguna pluralidad atribuida a algo uno que sea primero, considera aquello primero como sujeto propio al cual lo demás se atribuye, como dice el Filósofo en el libro VI, cap. 1: hay ciencia dondequiera que hay un primero en sentido propio, de lo que lo demás depende, y según el cual se dicen” más la primera causa es aquello a lo que se atribuye todos los

entes; por consiguiente, de lo que sea propiamente primero en grado sumo es esta ciencia como de su sujeto.

[1.1.19] Según estas opiniones se responden a las razones principales:

A la primera: que la menor es falsa para ambas partes. De Dios, en efecto, naturalmente y en sí se conoce su existencia.

Y a la prueba en contra, se dice que no ha de perderse la esperanza para conocer la existencia de Dios, ni esta es buscada en otra ciencia, ni por sí en esta ciencia, aunque para nosotros se hace cognoscible desde los efectos, tal como procede el argumento. Puede, en efecto, algo más conocido por sí, hacérsenos comprensible desde otras cosas más conocidas por nosotros. Por esto es manifiesta la respuesta a la segunda prueba. Pues aquella demostración en el libro II no procede sino a partir de los efectos, ya sean estos vistos como medio natural o metafísico. De otro modo a la segunda prueba se dice que en el libro II no se muestra la existencia de Dios, sino que se muestra su cualidad de causa eficiente. Y aunque estas dos se intercambien, no obstante una puede ser preconocida en la ciencia y la otra mostrada, como la definición y el atributo del sujeto se intercambian, mas una cosa es medio para mostrar la otra.

[1.1.20] De otra forma parece responder el Comentador, en el último comentario al libro I de la *Física*, a saber, que la existencia de Dios no se muestra sino en la ciencia natural. Y si para mostrar esto se hace algún argumento en esta ciencia (i.e. en la metafísica), esto no es sino asumiendo algo desde lo que se muestra en la ciencia natural, como se ve por su exposición del libro II de la *Metafísica*, comentario 6, donde expone la prueba de Aristóteles sobre las causas eficientes, donde dice: “se ha declarado en las ciencias naturales que todo lo movido tiene un motor”, y todo el argumento opera desde lo que mueve y lo movido. Por medio de esto se ve la respuesta a la primera prueba [2], porque la existencia de Dios es buscada en la ciencia natural, no en esta (i.e. la metafísica). Y a la segunda argumentación [3]: porque aquella prueba del libro II de la *Metafísica* procede por medio natural, es decir, según razón de lo que mueve y lo que es movido, no, sin embargo, por medio metafísico.

[1.1.21] Puede responderse de un tercer modo a estas dos pruebas [2-3] que bien puede alguna ciencia demostrar la existencia de su sujeto, y esto *a posteriori*, como en el libro de los *Argumentos sofisticos* se demuestra la existencia del silogismo sofístico por analogía. Y de manera similar Prisciano, en el libro *De las construcciones*, muestra, por una manera análoga de disposición de las sílabas respecto de las palabras, de las palabras respecto de las oraciones, que la oración es construida. No obstante, ninguna ciencia demuestra la existencia de su sujeto por demostración *propter quid* y *a priori*.

[1.1.22] Esta tercera respuesta concuerda con la primera [19]; en efecto, afirma su segunda parte (i.e. que la existencia de Dios no es buscada en otra ciencia). De la misma manera, no parece apuntar sino a la segunda prueba [19]. Por lo cual, puesto que el preconocimiento del sujeto se requiere previamente a toda la ciencia, –y que tal preconocimiento ninguna respuesta establece excepto la primera–, solo aquella es suficiente para ambas pruebas [19]. Pues el Comentador solo evade la cuestión si establece que la existencia de Dios solo es preconocida para nosotros desde algún medio natural. Mas si establece que la existencia de Dios en sentido absoluto es preconocida desde tal medio, y aquí (i.e. en la metafísica) es presupuesta en cuanto sea conocida, entonces la ciencia natural será sin más anterior a esta (i.e. la metafísica), porque algo que aquí es muy conocido, allí es conocido en sentido absoluto.

[1.1.23] A la otra parte de la premisa menor sobre el “*quid est*” puede decirse que aunque Dios no tenga un “*quid*” que se exprese por medio de una definición, porque tal “*quid*” es limitado (puesto que toda diferencia definida tiene una diferencia opuesta, todo lo que tiene opuesto es limitado), sin embargo, como Dios tiene esencia ilimitada, así tiene “*quid*” ilimitado. En el primer modo puede exponerse la autoridad de Avicena alegada antes [4], cuando dice “ni *quididad*” etc., y más abajo: “no tiene definición”, y esto hablando de la definición en sentido propio, que es desde el género y la diferencia, que suprime de Dios antes, en el mismo capítulo. Según esto se ve la respuesta a primera prueba [4].

[1.1.24] A la segunda prueba [4], como antes sobre el “*si est*” según la primera respuesta: la existencia de Dios en sí es naturalmente preconocida en esta ciencia aunque no para nosotros; del mismo modo sobre el “*quid est*”. Sin embargo, ambos pueden manifestarse *a posteriori* en esta ciencia (i.e. la metafísica), como dice la

tercera respuesta [21]. Mas aquella proposición en el libro II de la *Metafísica* “como el ojo del murciélago” etc. concluye sobre el conocimiento de la *quididad* para nosotros, no en sentido absoluto. Si tal similitud, empero, debe entenderse hasta el punto de imposibilidad, como algunos exponen, o a la manera de una dificultad, como dice el Comentador, será dicho en su lugar [libro II, qq. 2-3, 51-79, 86-94]. Pues como él mismo lo expone, no hay mucho aquí en contra de su opinión.

[1.1.25] Al segundo argumento principal se dice que Dios tiene muchas propiedades, como ser apetecible, inmóvil, perpetuo, primer motor y similares. Mas estas se conciben siguiendo de algún modo a la esencia de Dios en sentido absoluto, porque se predicen respecto a algo exterior.

[1.1.26] A la primera prueba [7]: que no es necesario siempre que la propiedad sea distinta esencialmente de aquello de lo que es propiedad, aunque esto siempre sea así en las criaturas donde, a causa de las imperfecciones, quien tiene no es igual a lo que sea que tiene; pues en ellas hay composición de acto y potencia. En Dios, sin embargo, todas las perfecciones, ilimitadas, son iguales a su esencia, debido a su suma simplicidad, no obstante difieren de la esencia en la razón. Y basta ahí tal diferencia entre la propiedad y el sujeto, como en las criaturas es suficiente la diferencia real. A la autoridad de Avicena “de Dios no hay demostración”, puede explicarse: no por causa anterior. O así: no a través de su definición que obre como medio de la demostración, porque Dios “no tiene definición”.

[1.1.27] Al tercer argumento principal [9]. A la premisa mayor puede decirse que no es necesario que cualquier sujeto tenga principios anteriores a sí, sino principios de las propiedades por las cuales estas inhieren en él, si sobre el mismo hay demostración. Mas de Dios solo hay demostración *quia*. Y, por lo tanto, en lugar de tales principios se toman los efectos como medio, por los cuales concluimos las perfecciones divinas que pertenecen a Dios como medio más conocido para nosotros.

[1.1.28] Mas respecto a lo que dice el Filósofo que el sujeto tiene principios y partes, es verdadero en general, mas no se aplica necesariamente al sujeto de una ciencia. Pues quizá pueda haber demostración matemática de la unidad aunque sea lo primero en su género e indivisible, y así en tal género ni se tienen principios ni partes.

[1.1.29] De otro modo puede decirse que el enunciado “el sujeto de una ciencia tiene principios y partes” ha de entenderse de los principios complejos, de este tipo son las premisas de una demostración. Pues de todo sujeto de una ciencia algo puede probarse en una proposición que pueda tomarse como premisa en la demostración sobre tal sujeto. Y de tal principio es necesario primero un preconocimiento de que es, esto es, que es verdadero, según el libro I de los *Segundos Analíticos*. Y abajo, en aquel capítulo que se inicia diciendo “no es desde otro género”, el Filósofo enumera el sujeto y el atributo. Y antes dice: “los axiomas son uno”. Y establece en el mismo capítulo donde afirma “es difícil”: “toda ciencia demostrativa trata sobre tres elementos: el género, lo que comúnmente se dicen dignidades (i.e. axiomas) y los atributos”. Mas los efectos del sujeto pueden tener tales principios, y por sus términos se da la demostración de tal sujeto. Es suficiente, en efecto, que tal principio sea regularmente conocido a partir del conocimiento de sus términos. Y tal principio puede servir para la demostración de algo sobre Dios.

[1.1.30] Contra esta posición. Según el Filósofo, libro I de la *Metafísica*, en el proemio: la sabiduría es la ciencia más certera; pero una ciencia *propter quid* es más que una ciencia *quia*, desde el libro I de los *Segundos Analíticos*; luego, la metafísica que es sabiduría en sentido propio, según el Filósofo aquí en el libro I, es ciencia *propter quid*. Pero no hay ciencia *propter quid* de Dios como sujeto primero y ninguna ciencia considera a Dios como causa, puesto que en verdad nada produce por necesidad, independientemente de lo que diga Aristóteles al respecto; por consiguiente, es cierto que de ningún modo se considera a Dios en alguna ciencia, ni como principio complejo; luego, de ningún modo, como concede la respuesta al tercer argumento [27].

[1.1.31] Y esto se prueba: cierto es que nada de Dios se conoce por una causa anterior a Él. Mas si se acepta alguna causa por medio respecto a algo que se está concluyendo sobre Dios, o lo que se está concluyendo es atributo absoluto de Dios, como sabiduría, potencia, eternidad, inmutabilidad, y similares; o se predicán respecto a algo exterior, como apetecible, primer motor, causa primera y similares. Ya sea de un modo o de otro, es necesario que aquello demostrable de Dios sea esencialmente idéntico a Él, que nada más es verdad de Él. Mas aquello que es esencialmente idéntico a Dios no tiene algo naturalmente anterior que sea distinto a Dios –pero la causa es distinta a lo causado por ella y naturalmente anterior a ello–, por consiguiente, nada de lo que es de Dios puede mostrarse de algún modo por una

causa, ni por alguna que sea causa de ser, ni por inherencia, porque en ningún caso puede algo ser distinto a Él y anterior naturalmente. Mas si alguno de tales atributos pueden demostrarse de Dios por los efectos, no es demostración *propter quid*, sino *quia*, según el libro I de los *Segundos Analíticos*.

[1.1.34] Además, contra el Comentador: en Dios y las Inteligencias no parece haber algo común unívoco, porque entonces se distinguirían diferencias entre ellos, y de este modo, Dios podría definirse. Por lo tanto, una ciencia no puede tratar de Dios y las Inteligencias como sujeto, porque “una ciencia es sobre un género”, según el libro I de los *Segundos Analíticos*, en el capítulo donde dice “más certera” etc.

[1.1.35] Además, otro sujeto se ha colocado en la metafísica como se mostrará por el Comentador cuando se trata la opinión de Avicena. Por lo tanto, no es Dios el sujeto de la metafísica, porque no pueden dos cosas ser los sujetos primeros de la misma ciencia.

[1.1.36] Por consiguiente, para resolver las razones [13- 18] que parecen hacerse a favor del Comentador, ha de observarse que una ciencia no solo se dice ser sobre algo en tanto este algo es considerado su sujeto principal, sino también sobre las causas del sujeto. Como en la *Física* se trata sobre la naturaleza aunque ni el Comentador ni Avicena colocan a la naturaleza como sujeto de aquella ciencia sino algo de lo cual la *natura* es principio. De manera similar, en el libro *De Anima* se trata de la definición del alma, sus atributos y sus partes aunque como sujeto de aquella ciencia se coloca el cuerpo animado del cual el alma es principio. De manera similar, en la lógica se trata sobre muchas cosas que son principios del silogismo, aunque el silogismo se ponga allí como el sujeto principal. Y en el libro *De la Interpretación* se trata sobre el nombre, el verbo y la oración, que son los principios de los enunciados, el cual se pone como sujeto de tal libro. Y así en otros casos.

[1.1.37] Plenamente similar en la intención: de las causas altísimas hay consideración en esta ciencia en tanto principios del sujeto, mas no como sujeto principal. Por lo que se tiene al inicio del libro VI de la *Metafísica*: “se buscan los principios y las causas del ente en cuanto ente”. Y el Filósofo, al principio del libro IV, muestra que esta ciencia es sobre el ente desde que es sobre las primeras causas, porque tales causas son causas en sí del efecto primero que es el ente en cuanto ente.

[1.1.38] Contra esto: las Inteligencias nada producen sino por movimiento. Luego, no tienen razón de causa sino en tanto motores propiamente hablando. Luego, no se dice que se las considera como causas sino solo en la ciencia natural.

[1.1.39] Además, solo por una causa necesaria en tanto está causando se conoce algo del efecto. Dios no tiene efecto actuando como una causa de tal tipo, sino que es causa voluntaria, agente libre.

[1.1.40] El primer argumento puede concederse [38]. El segundo argumento resulta falso según la intención del Filósofo para quien Dios es agente según necesidad natural, como dice Rabbi Moyses.

[1.1.42] Por otro lado ha de notarse que las sustancias inmateriales e inmóviles no conciernen a la consideración de alguna ciencia particular. No a la natural, porque no son móviles, ni a las matemáticas, porque no tienen cantidad; sino que concierne a alguna ciencia superior cuya consideración abstrae del movimiento y de la cantidad. Por lo que en esta ciencia se las considera no solo en tanto causas del sujeto sino también en tanto partes principales del sujeto, que son abstractas según el ser; tal abstracción es propia de esta ciencia y según la misma se trata a las otras cosas consideradas en esta ciencia. Todo lo considerado aquí, en efecto, no en cuanto “cuantificado”, ni en cuanto “móvil” se trata; y así cualquier cosa considerada abstrae de la cantidad y del movimiento. Consecuentemente se considera aquí justamente lo que según el ser abstrae de ambos; de este tipo son las sustancias separadas.

[1.1.43] Según esto se ven las respuestas a los textos de Aristóteles.

Se dice, en efecto, que esta ciencia es sobre las causas más altas y divinas, porque trata de Dios no como sujeto sino en tanto causa y así trata de las Inteligencias en tanto partes principales del sujeto y no causas, pues no causan sino moviendo, mas de Dios trata en tanto causa y no como parte del sujeto, porque en nada es unívoco con otras cosas.

[1.1.58] A la autoridad del primer texto del libro VI de la *Metafísica* se dice que según el Filósofo, en el libro I de los *Segundos Analíticos* en el capítulo donde dice “más certera sin embargo”: “Una ciencia es distinta de otra cuando sus principios no

son los mismos ni se derivan de otra única ciencia”. Por lo tanto, las ciencias se distinguen no solo por los sujetos distintos sino también por los diversos principios. Y tal vez esta distinción por los principios es anterior y más esencial aunque finalmente por los sujetos se hace la división, como prueba la autoridad del libro III del *De Anima*. Por consiguiente, así puede comprenderse aquella distinción de las tres ciencias especulativas, del libro VI de la *Metafísica*, aunque se haga ahí la distinción de las dos, esto es, la ciencia natural y la matemática, por los sujetos –o quizá de los principios–, de esta ciencia (i.e. la metafísica), sin embargo, se ponen los principios, no los sujetos, como aquello por lo que de las otras ciencias se distingue.

[1.1.59] De otra manera puede decirse que esta ciencia considera todo aquello que también consideran las ciencias particulares, aunque bajo una razón más común y más abstracta. Trata no obstante algunas cosas que en otras ciencias no se considera, aquellas a las que conviene una abstracción que no se da en otras ciencias. Y por lo tanto cuando esta ciencia se distingue de las otras convenientemente se hace esto por la consideración de cosas que no convienen a otras ciencias, sino por las cuales se distinguen de estas. Por lo que esta ciencia es “sobre lo separado e inmóvil”, no en relación a los sujetos sino en cuanto las partes principales del sujeto, que no son tratadas bajo la razón del sujeto de alguna otra ciencia.

[1.1.60] Se responde de una tercera manera así: esta ciencia es sobre “lo inmóvil y lo separado”. Esto es, todo lo que considera es bajo esta razón, a saber, en abstracción del movimiento y de la materia natural que es principio de la generación y corrupción. Como la matemática se dice que es sobre lo inmóvil, no porque la cantidad en esencia sea completamente inmóvil sino porque la ciencia matemática la considera bajo una razón superior, en abstracción del movimiento.

[1.1.61] A la autoridad de los otros pasajes del libro VI de la *Metafísica* se ve que esta ciencia puede denominarse teología, no por el sujeto sino desde la causa, como la ciencia natural se dice de la *natura*, que no es el sujeto de ella sino el principio del sujeto.

[1.1.62] A la primera argumentación [17] se ve cuáles y de qué forma son consideradas aquí las sustancias separadas. No como causas sino en tanto las partes

principales del sujeto que son abstractas por esencia, pues todo aquí se considera según abstracción.

[1.1.63] A las otras razones [18]. A la premisa mayor puede decirse que una ciencia que es sobre muchas cosas que se atribuyen a algo único que es primero, principalmente trata sobre aquello primero como sobre su sujeto si tiene las condiciones requeridas para el sujeto en tal ciencia –por ejemplo, si la ciencia sea *propter quid* y tal primero tiene algo demostrable de suyo por una causa. Más esto no es el caso, pues así esta ciencia sería *propter quid* y de Dios nada se demuestra por una causa.

[1.1.64] Se confirma aquella argumentación [18] [contra 63]: porque cuando algo se atribuye a otra cosa, de acuerdo con lo anterior y posterior, la primera consideración en sentido absoluto es sobre aquello primero sin más sobre lo que hay atribución. Todos los accidentes se atribuyen inmediatamente a la sustancia, pero a Dios como a lo primero, porque el género de la sustancia se atribuye a Dios; por lo tanto, la primera consideración sobre los entes en sentido absoluto es sobre los mismos en tanto se atribuyen a Dios, no a la sustancia. Dios, pues, es el primer sujeto en sentido absoluto.

[1.1.65] Respuesta: la primera consideración en sentido absoluto es sobre los entes, en cuanto se atribuyen a Dios, no como sujeto (porque no puede tener las condiciones del sujeto de una ciencia *propter quid*), sino como causa.

[1.1.66] De otra manera se argumenta ([18], i.e. a favor de Averroes): el primero en sentido absoluto, a lo que todo se atribuye es Dios; por lo tanto, es el sujeto de la ciencia primera.

[1.1.67] Respuesta: se seguiría si Dios poseyese las otras condiciones para el sujeto de una ciencia. Pero qué sea lo primero a lo cual todo lo demás se atribuye que sea aquí el sujeto principal, se dirá más adelante [91-96]. Y el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, en el pasaje citado [18], concluye afirmando: “por lo tanto, si esto es la sustancia, de las sustancias el Filósofo ha de poseer los principios y causas”. Por lo que pone aquello primero a la sustancia, no a Dios. Y lo mismo se tiene al principio del libro VII. .

[1.1.68] La opinión de Avicena es distinta, a saber, que el sujeto primero de esta ciencia es el ente en cuanto ente. Esto parece probar el Filósofo al principio del libro VI de la *Metafísica* donde afirma: “hay cierta ciencia” etc., donde, según el Comentador, Aristóteles pretende establecer el sujeto de este arte, lo que se relaciona ahí con aquel argumento: porque la metafísica considera las causas primeras, como se ha probado en el libro I de la *Metafísica*, por lo tanto, debe considerar los efectos en sí de las causas primeras. Mas las causas primeras son las causas en sí de los entes en cuanto entes; luego, el ente en cuanto ente se considera aquí en tanto sujeto.

[1.1.69] Además, en el libro VI de la *Metafísica*, tras distinguir tres partes de las ciencias especulativas, manifiesta una duda: “Si la filosofía primera sea universal o sobre un género”. Y parece resolver a favor de lo universal. Y al final de la solución dice: “Y de esta ciencia será tarea indagar sobre el ente en cuanto ente”.

[1.1.70] Además, en el mismo lugar, dice: “Si no hay otra sustancia además de la que tiene *natura*, entonces la física será la ciencia primera”, porque entonces la física sería de todos los entes, como ahora es de todos los naturales, pues en ese caso todos los entes serían naturales. Mas ahora trata consiguientemente sobre todos los entes naturales pues su sujeto primero es algo común a todos los entes naturales, y no algo primero a lo que todo lo demás se atribuye, como se ve por Avicena, libro I de su *Metafísica*, capítulo 2, y el libro I de su *Física*, capítulo 1; y también por el Comentador, en su comentario 1 al libro IV de la *Metafísica*, y según otros que hablaron sobre el sujeto. Por consiguiente, el sujeto de la ciencia primera es comunísimo pues de otra manera no parece valer la conclusión de Aristóteles.

[1.1.71] Además, dice el Comentador en el proemio al libro III de la *Metafísica*: “El sujeto de ambas ciencias es el ente sin más”, esto es, de la metafísica y de la dialéctica.

[1.1.72] Además, parece ser un argumento para esto: ya porque es necesario que alguna ciencia en sí considere lo más común, sin lo cual no pueden conocerse los particulares; ya porque los atributos aquí considerados –por ejemplo, uno y múltiple, potencia y acto, y similares– no parecen ser principalmente de algo determinado sino de cualquier ente en cuanto ente. Mas de aquello que fundamentalmente se

presenta como el sujeto primero y propio, se consideran en la ciencia los atributos en sí.

[1.1.73] Así también, si la metafísica fuese sobre algún género determinado, que tuviese, efectivamente, un género superior a este, entonces la otra ciencia que trata sobre este último género sería superior y anterior a la metafísica. El consecuente es falso según el libro VI de la *Metafísica*. Prueba de la consecuencia: porque aquel género superior tendría algún atributo de suyo demostrable en otra ciencia. Luego, el mismo atributo sería demostrable sobre el sujeto de aquella ciencia, tomando como medio aquello a lo que compete primero. Y así aquella ciencia del sujeto más común demostraría algo como conclusión que se tomaría aquí (i.e. en la metafísica) como principio, y de esta manera aquella ciencia será anterior y superior a esta.

[1.1.74] Según la opinión de Avicena puede responderse a los argumentos. Al primero, que la menor [1] es falsa. A la prueba, cuando se argumenta sobre la equivocidad del ente [5], esto parece negado por Avicena, libro I, *Metafísica*, capítulo 5, como antes se ha citado en la lección donde dice: “Ahora, la misma proposición se aplica a lo que se busca” [I, prol. 16] y el capítulo 2. Y a la autoridad de Porfirio y autores que sostienen posturas similares a favor de la otra parte se responde en el libro IV cuando se investiga sobre la equivocidad del ente.

[1.1.75] Y a la otra prueba, cuando se dice “el ente no tiene *quididad* porque es transcendente”. Respuesta: esto concluiría igualmente sobre todo lo generalísimo, porque nada generalísimo tiene *quididad* propiamente hablando. Con todo, cualquier ente tiene *quid*; porque entonces tiene esencia; y porque de otra manera no se predicaría *in quid* de algo. Por lo que aquella respuesta es insuficiente, a saber, “si no tiene definición propiamente hablando no tiene *quid*”; esto no se sigue sino de la *quididad* de la especie, de la que propiamente hay definición.

[1.1.76] Respuesta a los otros argumentos [6,8]: el ente en cuanto ente puede tener algún atributo que está fuera de su esencia en cuanto ente. Como ser uno o múltiple, acto o potencia, está fuera de la esencia de algo en cuanto es ente o un *quid* en sí. Con todo, ente, tomado en general según cualquier razón, se predica de cualquier cosa “*in quid*”, y pertenece a la esencia de cualquier cosa.

[1.1.77] Por esto se ve la respuesta a los otros argumentos, pues el ente se predica “*in quid*” sobre cualquier cosa tomada como *quididad*, mas no tomado respecto a la *quididad*, mas no tomado según cualquier razón, sino según que es atributo del ente.

[1.1.78] Al tercer argumento [9-10] ha de decirse: cuando se dice “los principios del ente en cuanto ente” no se entiende el “en cuanto” reduplicativamente y que así este denote una causa, sino especificativamente, como si su sentido sea: del ente en cuanto ente, esto es, del ente según su entidad.

[1.1.84] De otro modo se dice a esto [9-10], que cuando se dice “del ente en cuanto ente son principios”, no se comprende esto sino sobre el ente creado. Y si se concluye “por lo tanto, tales principios son de cualquier ente” no hay error en aceptar eso sobre tal ente.

[1.1.85] Contra la respuesta al primer argumento [74]: supóngase que el ente no pueda tener un concepto común a los diez géneros supremos por la autoridad del Filósofo y los argumentos que se tratan al principio del libro VI de la *Metafísica*. Entonces, puesto que de una ciencia hay un sujeto, por el libro I de los *Segundos Analíticos*. Y se prueba así: de acuerdo con un hábito corresponde obrar a un acto; mas un acto no puede comprenderse sino respecto a un objeto (en efecto, no puede comprenderse por un acto todo lo que se atribuye a algo uno, porque entonces por este algo uno podría comprenderse a todos los entes, puesto que todos se atribuyen a algo uno primero); luego, se sigue que es necesario poner algún ente único, al cual lo demás se atribuya, como sujeto propio y que desde su unidad la ciencia sea una.

[1.1.86] Así también, contra la respuestas al segundo argumento [76]: si el ente según toda su comunidad respecto a los diez géneros supremos tuviese alguna propiedad, por ejemplo *a*, se siguen dos inconvenientes.

[1.1.87] Uno, que el ente según toda su comunidad sería algo externo a la esencia de aquella propiedad *a*, como sujeto fuera de la esencia de tal propiedad, puesto que se incluye en la definición del atributo como un agregado, según el libro VII de la *Metafísica*. Y así el ente según toda su comunidad no se predica *in quid* sobre lo que sea. Otro inconveniente: que *a* sería un atributo de sí mismo si de algún modo el ente se predicase *in quid* de *a*; pues algo que es atributo de lo superior también es

atributo de lo que es inferior, aunque no primero. Y consecuentemente *a* sería demostrable *propter quid* de sí mismo con el ente como medio. Por lo tanto, *a* sería en sentido absoluto más conocido del ente que de sí mismo y se daría propiamente la pregunta ¿por qué *a* es *a*? que podría responderse por una demostración *propter quid*, lo que está en contra del Filósofo, en el libro VII de la *Metafísica*, último capítulo. Parece, por lo tanto, que el ente como predicado común a las diez categorías no sea el sujeto de alguna ciencia.

[1.1.88] Si se dijese a esto que el ente en común, en tanto ente, se dice que tiene en común algún atributo, porque cualquier ente en cuanto ente tiene algún atributo fuera de su esencia; (pues en cualquier cosa es distinta su entidad de su unidad o su actualidad). Contra esto se responde de dos maneras: En primer lugar, parece conceder a lo tratado que el ente según toda su generalidad no sea sujeto, porque no tiene así atributos, aunque cualquier ente particular considerado según su *quiddidad* tiene algún atributo.

En segundo lugar, porque se sigue que lo mismo sería atributo de sí, o de manera circular lo mismo sería el atributo y el sujeto, pero son imposibles ambas cosas. Prueba de la consecuencia: puesto que todos los entes son finitos (si se tomasen, por ejemplo, tres elementos *a*, *b*, *c*), según la respuesta cualquiera de ellos tienen atributos. Sea, por lo tanto, *b* atributo de *a*, y *c* atributo de *b*. Si *c* tiene algún atributo, o sería el mismo, y esto es el primer inconveniente; o *a* o *b*, y así hay un círculo, y este es el otro inconveniente.

[1.1.89] Respuesta a esto: sea *a* unidad, *b* actualidad: ninguno de los inconvenientes anteriores se sigue: pues la unidad hace referencia a algún ente en acto. De manera similar, actualidad se predica de algo uno. Y no hay aquí circularidad, porque la unidad en universal se refiere a alguna actualidad específica, y del mismo modo la actualidad en común no se refiere a la unidad en común, sino a alguna unidad (i.e. algo determinado).

[1.1.90] Contra esto: si la unidad en común se refiere a alguna actualidad como atributo, luego, ya cualquier unidad (sería un atributo) aunque no primero, porque el atributo de lo más común es atributo de cualquier inferior, aunque no primero. Y la actualidad en común se refiere a alguna unidad como atributo, según la respuesta. Luego, una misma unidad respecto a la misma actualidad es sujeto y atributo.

[1.1.91] Por estos argumentos [85-90] parece que ha de concederse que el ente, según todo su ámbito en tanto se dice de las diez categorías, no sea aquí el sujeto. Porque no tiene unidad mayor que la que tendrían las diez categorías puesto que tendría un concepto común a ellas, aunque los atributos se atribuyan a la sustancia.

Por estos argumentos [85-90] parece que ha de concederse que el ente, según todo su ámbito aplicado a los diez géneros no sea aquí el sujeto. Porque no hay unidad mayor a la que se aplica a los diez predicamentos, como no hay concepto común a ellos, aunque los accidentes se atribuyen a la sustancia; y porque según toda su generalidad no puede tener alguna propiedad –como se ha probado de dos maneras [88]– por la diversidad esencial del atributo respecto al sujeto, y porque el mismo sería atributo de sí, o habría un círculo entre los atributos y el sujeto, lo que es en contra del Filósofo, libro I de los *Segundos Analíticos*, capítulo “Del estado de los principios”: “no es esto cualidad de eso ni eso cualidad de esto”, donde se sigue de la cualidad: “Ninguno de estos” esto es, de los sujetos, “sino por accidente se predicán”.

[1.1.92] Desde esto se sigue que es necesario poner algo uno, que puede tener atributos por sí demostrables *propter quid*, como sujeto de esta ciencia, porque esta es una y es ciencia *propter quid*. Es necesario también que aquello uno sea un primer ente a lo que todo lo demás se atribuye, de otro modo esta ciencia no considerará todos los entes. Prueba de la consecuencia: ciertamente, toda ciencia que considera muchas cosas en sí –no como atributos o causas– o tiene un sujeto que es común a ellas o trata sobre algo primero a lo cual lo demás se atribuye. Más se ha probado que el consecuente está en contra de la intención del Filósofo arriba, cuando se ha argumentado a favor de la opinión de Avicena. Mas aquello que posee todas esas condiciones no es sino la sustancia; ha de ponerse pues a esta aquí como el sujeto propio.

[1.1.93] Esto se confirma por el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, donde tras distinguir los sentidos del ente y de qué manera esta ciencia considera todos los entes, porque una ciencia es de todo lo que se dice respecto a algo uno, agrega: “De todo primero en sentido propio hay ciencia, y de tal primero lo demás depende y se predica”. Y concluye desde esto: “Luego, si esto es la sustancia, es necesario que el filósofo se ocupe de los principios y causas de las sustancias”.

[1.1.94] Así también, al principio del libro VII de la *Metafísica*, luego de que prueba que la sustancia es el ente primero en el conocimiento, en la definición y en el tiempo, concluye: “para nosotros lo supremo y primero y solo, por decir así, sobre el ente”, esto es, de la sustancia, “ha de indagarse”. Y convenientemente dice “por decir así”, porque esta ciencia no solo considera a la sustancia, aunque solo ella sea el sujeto principal, sino que considera también a todo lo demás en cuanto atribuido a la sustancia.

[1.1.95] Así también, en el libro II de la *Metafísica*, cap. 2, el Filósofo dice que “hay tantas partes de la filosofía como sustancias”, señalando con esto que según la distinción de la sustancia, como sujeto principal, se distingue esta ciencia.

[1.1.96] Mas las autoridades aducidas antes, para las que esta ciencia es del ente en cuanto ente, han de concederse de este modo: porque una ciencia que es sobre algo primero en tanto sujeto propio considera también sobre lo que se atribuye a eso primero mas no en tanto sujeto principal, como ejemplifica el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica* sobre lo sano. Por lo que en el libro IV, donde principalmente determina el sujeto según el Comentador, luego dice que esta ciencia trata sobre todos los entes, más abajo se expone cuál sea el sujeto propio, pues el primero es aquello “de lo que lo demás depende” como se ha citado antes. Mas no solo la sustancia es aquello primero, sino también sus atributos comunes inherentes que por su naturaleza se atribuyen a lo demás que es posterior. También las cosas distintas a la sustancia no solo se consideran aquí en tanto atributos demostrables de la sustancia sino también en tanto cierto tipo de entes que de suyo tienen atributos; por lo que los atributos de estos entes de suyo pueden demostrarse en esta ciencia. En efecto, no hay inconveniente en que los atributos de algún sujeto anterior puedan ser sujeto de algún atributo posterior, como aparece en la ordenación de los accidentes; bajo una doble razón pues se consideran los accidentes en esta ciencia. Por lo que todas las razones aducidas para ambas partes concluyen en una verdad. Para la primera [91], que esta ciencia trata sobre todos los entes. Para la otra [92-95] que ni trata de todos estos en tanto algo uno ni de algo común a todos estos, sino de algo primero a lo que todo lo demás se atribuye.

Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis I, 1.

De isto autem obiecto huius scientiae ostensum est prius quod haec scientia est circa transcendentia; ostensum est autem quod est circa altissimas causas. Quod autem istorum debeat poni proprium eius obiectum, uariae sunt opiniones.

[1.1.1] Ideo de hoc quaeritur primo utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens (sicut posuit Auicenna) uel Deus et Intelligentiae (sicut posuit Commentator Auerroes.)

Quod neutrum, probatio:

De subiecto scientiae oportet notum esse “si est” et “quid est”, secundum Philosophum I Posteriorum a et infra cap. illo “Difficile autem est nosse”. Sed in ista scientia nec de Deo notum est si est uel quid est, nec de ente quid est; ergo etc.

[1.1.2] Minor habet tres partes. Probatio primae dupliciter:

Primo, sicut probat eam Auicenna, I Metaphysicae cap. 1 b, “quia Deum esse non est per se notum”, cum concludatur ex effectibus, VIII Physicorum, et XII Metaphysicae “nec est desperatum cognosci, quia signa habemus de eo”. Et etiamsi sit desperatum, tunc non praecognoscitur nec inquiritur eius esse in alia scientia, nec morali nec doctrinali, et sic de aliis. Igitur inquiritur eius esse in ista scientia.

[1.1.3] Secundo probatur eadem pars minoris sic: in II huius, probat Aristoteles statum esse in causis efficientibus. Probat igitur primam causam efficientem esse; illa est Deus.

[1.1.4] Probatio secundae partis minoris dupliciter: tum quia Deus non habet quid, secundum Auicennam VIII Metaphysicae, cap. illo “Opus est ut repetamus”: “Sed primus non habet genus nec quiditatem, nec definitionem, qui est altissimus et gloriosus”; tum quia si haberet quiditatem, illa non est praecognita in hac scientia, quia secundum Philosophum II huius cap. 1: “Sicut oculus nycticoracis ad lumen diei, sic animae nostrae intellectus ad ea quae sunt omnium naturae manifestissima”.

[Textus interpolatus]: Tum quia Commentator dicit I Metaphysicae cap. 18a: definitio signat res terminatas in definito. Nihil in Deo est terminatum, quia omnino infinitum est.

[1.1.5] Probatio tertiae partis minoris dupliciter: tum quia ens est aequiuocum, sicut dicit Porphyrius cap. “De specie”: “Si quis omnia entia uocet, aequiuoce nuncupabit” (et de hoc amplius infra, quando quaeritur de uniuocatione entis, IV huius); tum quia si sit uniuocum, est communissimum, nec habens genus, nec differentiam, et per consequens nec definitionem (definitio enim indicat quid).

[1.1.6] Item, ad principale: omne subiectum habet passiones de ipso demonstrabiles, secundum Philosophum I Posteriorum, ubi supra; nec Deus nec ens est huiusmodi; ergo etc.

[1.1.7] Probatio primae partis minoris: tum quia passio est extra essentiam subiecti; nihil est in Deo quod non est eius essentia; tum quia Auicenna VIII Metaphysicae, ubi prius: “Primus non habet qualitatem nec quantitatem” etc., “et non potest fieri demonstratio de eo”.

[1.1.8] Probatio secundae partis minoris: tum quia, ut prius, passio differt essentialiter a subiecto; ens est de essentia cuiuslibet; tum quia passio praedicatur denominatiue de subiecto, et subiectum de passione non nisi per accidens; ens praedicatur in quid de quolibet, ex IV huius.

[1.1.9] Item, ad principale: subiectum cuiuslibet scientiae habet propria principia et partes secundum Philosophum I Posteriorum, cap. illo “Certior autem est scientia”; nec Deus nec ens est huiusmodi; ergo etc.

[1.1.10] Prima pars minoris patet, cum Deus sit primus et simplicissimus. Probatio secundae partis: quia si ens, in quantum ens, haberet principia, igitur quodlibet ens haberet principia, sicut arguit Philosophus I Priorum cap. “De reduplicatione”: si iustitia esset bonum in eo quod bonum, iustitia esset omne bonum.

[1.1.11] Ad oppositum pro ente est Aristoteles IV huius in principio, ut uidetur manifeste ex intentione, quod “aliqua scientia speculatur ens in quantum ens”, et illa non est aliqua particularis. Auicenna libro I Metaphysicae cap. 2 d: “Primum subiectum huius scientiae est ens in quantum ens”.

[1.1.12] Ad oppositum pro Deo est Commentator I Physicorum commento ultimo, dicens: “Qui dicit quod prima philosophia nititur probare entia separabilia esse, peccat: genus enim entium separatorum esse non declaratur nisi in scientia naturali. Haec enim entia sunt subiecta primae philosophiae. Et impossibile est aliquam scientiam probare suum subiectum esse, sed concedit ipsum, aut quia est manifestum per se, aut quia est demonstratum in alia scientia. Unde peccavit Auicenna qui dixit philosophum primum demonstrare primum principium esse”.

[1.1.13] Ad quaestionem istam patet quod sunt opiniones.

Una est Commentatoris, quod substantiae separatae, scilicet Deus et Intelligentiae, sunt hic subiectum.

[1.1.14] [Argumenta ex auctoritatibus] Quod confirmatur primo auctoritatibus Aristotelis. Hic in prohemio probat quod sapientia est speculativa circa prima principia et primas causas ex descriptione sapientiae. Et infra, cap. 3: “Haec scientia maxime diuina est, quia est diuinorum”. Et infra in VI huius cap. 1, distinguit Aristoteles tres partes scientiae speculativae, dicens: “Physica circa inseparabilia et mobilia; mathematica circa immobilia et inseparabilia; prima uero philosophia circa separabilia et immobilia”, cuiusmodi sunt substantiae separatae. Si igitur haec distinctio scientiarum speculativarum sit conueniens, uidetur quod sit circa propria subiecta ipsarum. Quia secundum Philosophum III De anima: “Scientiae secantur ut res”, hoc est, sicut subiecta considerata in scientiis.

[1.1.15] Item, ibidem in VI, uocat hanc scientiam “theologiam”, et probat dupliciter: “quia si alicubi diuinum existit, in tali natura existit”, hoc est, in immobili et separabili, quam dixit istam scientiam considerare.

[1.1.16] Secundo probat sic: quia “honorabilissimam scientiam oportet circa honorabilissimum genus esse”; haec est honorabilissima, ut probatum est in I, et genus substantiarum separatarum honorabilissimum; ergo etc.

[Textus interpolatus]: Item, I De Generatione cap. 14 “De his quantum decet” (uel conuenit); dicitur “de immobili quidem principio alterius est, et primae diuidere philosophiae opus” etc.

[1.1.17] Praeterea, confirmatur positio Commentatoris ratione sic: Substantiae separatae non sunt nobis omnino ignotae, cum de ipsis “multa signa habeamus”;

igitur cognitio earum traditur in aliqua scientia; non naturali uel mathematica, igitur in ista, cum sint tantummodo tres partes scientiae speculatiuae, ex VI huius.

[1.1.18] Item, omnis scientia considerans aliqua multa attributa ad aliquid unum primum, maxime considerat illud primum tanquam proprium subiectum ad quod alia attribuuntur, ut dicit Philosophus IV huius cap. 142: “Ubique primi proprie est scientia, ex quo alia dependent, et propter quod dicuntur”; sed prima causa est ad quod omnia entia attribuuntur; igitur de primo maxime proprie est ista scientia, ut de subiecto.

[1.1.19] Secundum istam opinionem respondetur ad rationes.

Ad primam: quod minor est falsa quoad utramque partem. De Deo enim naturaliter et secundum se notum est si est.

Et ad probationem in contrarium, dicitur quod Deum esse desperatum cognosci non est, nec quaesitum in alia scientia, nec in ista secundum se, quamuis quoad nos fiat notum ex effectibus, sicut procedit ratio. Potest enim aliquid secundum se notius, fieri nobis notum ex aliis nobis notioribus.

Per hoc ad secundam probationem patet. Illa enim demonstratio in II non procedit nisi ab effectu, siue ille effectus sit medium naturale siue metaphysicum. Aliter ad secundam probationem dicitur quod in II huius non ostenditur “esse” de Deo, sed ostenditur status de causis efficientibus. Et quamuis haec duo conuertantur, tamen unum potest esse praecognitum in scientia et aliud ostensum, sicut definitio et passio subiecti conuertuntur, et tamen unum est medium demonstrandi aliud.

[1.1.20] [Responsio secunda ad primam partem minoris] Aliter uidetur Commentator respondere, commento ultimo I Physicorum, quod Deum esse non ostenditur nisi in scientia naturali. Et si ad hoc ostendendum fiat aliqua ratio in ista scientia, hoc non est nisi assumendo aliqua ex ostensis in scientia naturali, sicut per expositionem eius patet II huius, commento 6, ubi exponit demonstrationem Aristotelis de statu in causis efficientibus, ubi dicit: “Declaratum est in naturalibus quod omne motum habet motorem”, et totam rationem pertractat de mouente et moto.

Per hoc patet ad primam probationem, quia Deum esse quaesitum est in scientia naturali, non in ista. Et ad secundam: quia illa demonstratio II huius procedit ex

medio naturali, uidelicet ex ratione mouentis et moti, non autem ex medio metaphysico.

[1.1.21] Tertio modo responderi potest ad istas duas probationes quod bene potest aliqua scientia demonstrare suum subiectum esse, et hoc a posteriori, sicut in libro Elenchorum demonstratur syllogismum sophisticum esse per simile. Et similiter Priscianus libro Constructionum, ostendit orationem constructam esse per similem modum habendi syllabarum ad dictiones, et dictionum ad orationes. Tamen nulla scientia demonstrat suum subiectum esse demonstratione propter quid et a priori.

[1.1.22] Ista tertia responsio concordat cum prima; declarat enim secundam partem eius. Similiter, non uidetur facere nisi ad secundam probationem. Unde cum requiratur praecognitio subiecti ante totam scientiam, quam praecognitionem nulla responsio ponit nisi prima, sola illa est sufficiens ad utramque probationem. Commentator enim tantum fugit, si ponit Deum esse tantum nobis praecognitum ex aliquo medio naturali. Si autem ponit Deum esse simpliciter praecognitum ex tali medio, et hic praesuppositum in quantum sit cognitum, igitur scientia naturalis simpliciter erit prior ista, quia notissimo hic est aliquid ibi simpliciter notius.

[1.1.23] Ad aliam partem minoris de “quid est” dici potest quod licet non habeat “quid” quod exprimitur per definitionem, quia tale “quid” est limitatum (cum omnis differentia definiens habeat differentiam oppositam omne autem habens oppositum est limitatum), tamen sicut Deus habet essentiam illimitatam, ita habet “quid” illimitatum. Primo modo potest exponi auctoritas Auicennae praeallegata, cum dicat “nec quiditatem” etc., et subdit: “non habet definitionem”, et hoc loquendo de definitione proprie dicta, quae est ex genere et differentia, quae a Deo remouetur superius in eodem capitulo. Per hoc patet ad primam probationem.

[1.1.24] Ad secundam probationem, sicut prius de “si est” secundum primam responsionem: esse Dei est naturaliter praecognitum in ista scientia secundum se, licet non quoad nos; ita de quid est. Potest tamen utrumque a posteriori in hac scientia manifestari, sicut dicit tertia responsio. Illa autem propositio II huius “sicut oculus nycticoracis” etc. concludit de notitia quiditatis quoad nos, non simpliciter. Utrum tamen illa similitudo debet intelligi quoad impossibilitatem, sicut quidam exponunt, uel quoad difficultatem, sicut dicit Commentator, dicetur loco suo. Unde sicut ipse exponit eam, non est multum hic contra opinionem eius.

[1.1.25] Ad secundam rationem principalem dicitur quod Deus habet multas proprietates, ut esse appetibile, esse immobile, esse perpetuum, et primum mouens et huiusmodi. Haec autem posterius aliquo modo concipiuntur secundum se quam essentia Dei absolute, quia dicunt respectum ad extra.

[1.1.26] Ad primam probationem: quod non oportet semper proprietatem esse aliud essentialiter ab illo cuius est, licet hoc semper sit in creaturis, ubi, propter imperfectionem, habens non est quidquid habet; unde est in eo compositio actus cum potentia. In Deo autem omnes perfectiones, existentes illimitatae, sunt idipsum quod essentia eius, propter summam simplicitatem, tamen quaelibet ratione differt ab essentia. Et talis differentia sufficit ibi inter proprietatem et subiectum, sicut in creaturis differentia realis. Ad auctoritatem Auicennae “non est de Deo demonstratio”, potest exponi: quia non per causam priorem. Vel sic: non per definitionem eius quae sit medium, quia “non habet definitionem”.

[1.1.27] Ad tertiam rationem principalem. Ad maiorem dicendum quod non oportet quodlibet subiectum habere principia priora se, sed principia proprietatum per quae suae proprietates sibi inhaereant, si de ipso sit demonstratio propter quid. De Deo solummodo est demonstratio quia. Et ideo loco talium principiorum sumuntur effectus pro medio, per quos concludimus perfectionem Dei de Deo tanquam per medium notius nobis.

[1.1.28] Quod autem dicit Philosophus subiectum habere principia et partes, uerum est ut in pluribus, non tamen est de necessitate subiecti scientiae. Posset enim forte de unitate esse demonstratio mathematica, quamquam sit primum in genere suo et indiuisibile, et ita in illo genere nec habens principia nec partes.

[1.1.29] Aliter potest dici quod “subiectum scientiae debet habere principia” intelligendum est de principiis complexis, cuiusmodi sunt praemissae demonstrationis. De omni enim subiecto scientiae potest aliquid probari in aliqua propositione quae potest sumi pro praemissa in demonstratione de tali subiecto. Et de tali principio primo oportet praecognosci quia est, hoc est, quia uerum est, I Posteriorum a. Et infra, cap. illo “Non est ex alio genere”, enumerat subiectum et passionem. Et prius dicit: “Unum autem dignitates”. Et idem uult cap. illo “Difficile”: “Omnis scientia demonstratiua circa tria est: genus et quae communes dicuntur dignitates et tertium passiones”. Talia autem principia possunt habere effectus illius subiecti de quo est demonstratio pro terminis suis. Sufficit enim ad

tale principium quod statim cognoscatur cognitis terminis. Et tale principium potest esse aliquod ad demonstrandum aliquid de Deo.

[1.1.30] Contra istam positionem:

Secundum Philosophum I huius in proemio: sapientia est certissima scientia; certior autem est scientia “propter quid” quam “quia”, ex I Posteriorum; ergo metaphysica, quae est proprie sapientia, secundum Philosophum hic in I, est scientia propter quid. De Deo autem non est scientia propter quid ut de primo subiecto, et nulla scientia considerat Deum ut causam, cum nihil causat necessario secundum ueritatem, quidquid sit de Aristotele; igitur neutro modo consideratur Deus in aliqua scientia, nec ut effectus, nec ut principium complexum, certum est; igitur nullo modo, ut concedit responsio ad tertiam rationem.

[1.1.31] Et hoc probatur: certum est quod nihil de Deo scitur per causam priorem ipso. Si autem causa accipiat pro medio respectu alicuius concludendi de Deo, aut illud concludendum est proprietas absoluta Dei, ut sapientia, potentia, aeternitas, immutabilitas et huiusmodi; aut dicens respectum ad extra, ut appetibile, primum mouens, prima causa et huiusmodi. Siue sic siue sic, oportet illud demonstrabile de Deo esse idem essentialiter ei, eo quod nihil aliud est uerum de ipso. Sed illud quod est idem essentialiter Deo, non habet aliquid aliud a se prius naturaliter ipso causa autem est aliud a causato et prius naturaliter ipso, igitur nihil quod est in Deo potest de ipso aliquo modo per causam ostendi, nec per causam quae sit causa in essendo, nec inherendo, quia neutro modo potest esse aliud ab ipso et prius naturaliter. Sed si aliquid tale demonstratur de Deo per effectum, non est demonstratio propter quid, sed quia, ex I Posteriorum.

[1.1.34] Item contra Commentatorem: Deo et Intelligentiis non uidetur esse aliquid commune uniuocum, quia tunc illud in eis distingueretur differentiis, et ita Deus posset definiri. Igitur non potest una scientia esse de Deo et de Intelligentiis, ut de subiecto, quia “una scientia est unius generis”, I Posteriorum cap. illo “Certior” etc.

[1.1.35] Item, aliud subiectum ponendum est in metaphysica, sicut ostendetur etiam per Commentatorem quando tangetur opinio Auicennae. Non igitur Deus, quia non possunt esse duo prima subiecta eiusdem scientiae.

[1.1.36] Ad illa igitur quae uidentur facere pro Commentatore soluenda, notandum quod scientia non solum dicitur esse circa aliquid tanquam circa subiectum principaliter consideratum, sed etiam circa causas subiecti. Sicut in *Physica* tractatur de natura, quamuis nec Commentator nec Auicenna ponat naturam esse subiectum illius scientiae, sed aliquid cuius natura est principium. Similiter, in libro *De anima* tractatur de definitione animae et passionibus et partibus eius, quamuis subiectum illius scientiae ponatur corpus animatum cuius anima est principium. Similiter, in *logica* tractatur de multis quae sunt principia syllogismi, quamuis syllogismus ponatur ibi subiectum principale. Et in libro *Perihermenias* tractatur de nomine et uerbo et oratione, quae sunt principia enuntiationis, quae ponitur subiectum illius libri. Ita in aliis.

[1.1.37] Consimiliter in proposito: circa causas altissimas est consideratio istius scientiae tanquam circa principia subiecti, non autem tanquam circa subiectum principale. Unde habetur in principio VI huius: “Principia et causae quaeruntur entium in quantum entia”. Et Philosophus, in principio IV huius, ostendit hanc scientiam esse circa ens ex hoc quod est circa primas causas, quia illae causae sunt causae secundum se effectus primi quod est ens in quantum ens.

[1.1.38] Contra istud: Intelligentiae nihil producant nisi per motum. Igitur non habent rationem causae nisi mouentis proprie dictae. Igitur non dicuntur considerari ut causae nisi solum in scientia naturali.

[1.1.39] Item, tantum per causam necessariam in causando scitur aliquid de effectum. Deus nullius effectus est talis causa, sed tantum uoluntaria, libere agens.

[1.1.40] Primum argumentum potest concedi. Item, secunda ratio accipit falsum secundum intentionem Philosophi qui posuit Deum esse agens ex necessitate naturae, ut dicit Rabbi Moyses.

[1.1.42] Aliud est notandum quod substantiae immateriales et immobiles non pertinent ad considerationem alicuius scientiae particularis. Non naturalis, quia non sunt mobilia; nec mathematicae, quia non quanta. Sed pertinet earum consideratio ad aliquam scientiam superiorem, cuius consideratio abstrahit a motu et a quanto. Unde in ista scientia considerantur non solum tanquam subiecti causae, sed tanquam principales partes subiecti, quae sunt secundum esse abstracta, illa abstractione quae propria est huic scientiae, quae etiam abstractio secundum rationem competit aliis

consideratis in hac scientia. Consideratur enim quidquid hic consideratur, non in quantum “quantum”, nec in quantum “mobile”; et ita quodlibet consideratum abstrahitur, secundum considerationem, et a quanto et a motu. Et per consequens praecise considerantur hic illa quae secundum esse abstrahuntur ab utroque; huiusmodi sunt substantiae separatae.

[1.1.43] Secundum hoc patet ad auctoritates Philosophi. Dicitur enim haec scientia esse circa altissimas causas et diuina, quia de Deo non tanquam de subiecto sed tanquam de causa subiecti; ita quod de Intelligentiis est tanquam de principalibus partibus subiecti et non causis, quia non causant nisi mouendo; de Deo autem tanquam de causa et non de parte subiecti, quia in nullo uniucatur cum aliis.

[1.1.58] Ad auctoritatem primam VI huius dicitur quod secundum Philosophum I Posteriorum cap. illo “Certior autem”: “Scientia altera est ab altera, quorumcumque principia neque ex eisdem neque ex alteris sunt”. Distinguuntur ergo scientiae non solum penes diuersa subiecta, sed etiam penes diuersa principia. Et forte haec distinctio per principia est prior et essentialior, quamquam per subiecta aliquando fiat distinctio, sicut probat auctoritas illa III De anima. Sic igitur potest intelligi illa distinctio trium scientiarum speculatiuarum, VI huius, quod licet duarum, naturalis scilicet et mathematicae, ponantur ibi subiecta distinguuntur uel forte principia tamen huius scientiae ponuntur ibi principia, non subiecta, per quae ab aliis distinguuntur.

[1.1.59] Aliter potest dici quod ista scientia considerat omnia illa quae et aliae scientiae particulares, licet sub ratione communiori et magis abstracta. Aliqua tamen considerat quae in aliis non considerantur, quibus conuenit tanta abstractio in essendo quanta non conuenit consideratis in aliis scientiis. Et ideo quando distinguitur haec scientia ab aliis, conuenienter hoc fit per illa considerabilia in quibus non conuenit cum aliis scientiis, sed in quibus distinguitur. Unde haec scientia est “circa separabilia et immobilia”, non tanquam circa subiecta, sed tanquam circa principales partes subiecti, quae non participant rationem subiecti alicuius alterius scientiae.

[1.1.60] Respondetur tertio modo sic: haec scientia est circa “immobilia et separabilia”. Hoc est, circa quaecumque sit, circa illa est considerata sub istis rationibus, abstractione scilicet a motu et a materia naturali quae est principium generationis et corruptionis. Sicut mathematica dicitur esse circa immobilia, non

quia quanta in essendo sint omnino immobilia, sed quia scientia mathematica considerat illa sub ratione priori, abstrahendo a motu.

[1.1.61] Ad alias auctoritates VI patet quod haec scientia potest dici theologia, non a subiecto sed a causa, sicut naturalis scientia dicitur a natura, quae non est subiectum illius scientiae, sed principium subiecti.

[1.1.62] Ad primam rationem patet quod substantiae separatae hic considerantur et qualiter. Quia non ut causae, sed tanquam principales partes subiecti quae sic sunt abstracta in essendo, sicut omnia hic considerata abstrahuntur secundum considerationem.

[1.1.63] Ad aliam rationem. Ad maiorem dici potest quod scientia, quae est de multis attributis ad unum primum, maxime est de illo primo ut de subiecto si illud primum habet condiciones requisitas ad subiectum in tali scientia puta si scientia sit propter quid et tale primum habeat aliquid demonstrabile de eo per causam. Ita non est in proposito, cum haec sit scientia propter quid, et de Deo nihil per causam demonstretur.

[1.1.64] Confirmatur illa ratio: quia quando aliqua attribuuntur ad alia, ut ad prius et posterius, simpliciter prima consideratio est de illis ut attribuuntur ad simpliciter primum. Accidentia omnia attribuuntur immediate ad substantiam, sed ad Deum ut ad prius, quia et ipsa substantiagenus attribuitur ad Deum; ergo simpliciter prima consideratio de entibus est de illis ut attribuuntur ad Deum, non ad substantiam. Ergo Deus est simpliciter primum subiectum.

[1.1.65] Responsio: simpliciter prima consideratio est de entibus, in quantum attributa ad Deum, non ut subiectum (quia non potest habere condiciones subiecti scientiae propter quid), sed ut ad causam.

[1.1.66] Aliter arguitur: simpliciter primum, cui omnia attribuuntur, est Deus; igitur illud est subiectum primae scientiae.

[1.1.67] Responsio: sequeretur si haberet alias condiciones subiecti scientiae. Sed quid sit illud primum ad quod omnia alia attribuuntur, quod sit hic ponendum subiectum principale, dicetur in consequentibus. Et Philosophus in IV, ubi allegatum est, concludit statim: “Ergo si hoc est substantia, substantiarum oportet principia et

causas habere philosophum”. Unde illud primum ponit substantiam, non Deum. Et idem habetur in principio VII.

[1.1.68] Alia est opinio Auicennae quod primum subiectum huius scientiae est ens in quantum ens.

Hoc uidetur Philosophus probare in principio IV huius: “Est scientia quaedam” etc., ubi secundum Commentatorem intendit stabilire subiectum istius artis, ad quod innuitur ibi talis ratio: quia metaphysica considerat primas causas, ut probatum est in I huius, ideo debet considerare effectum secundum se primarum causarum. Primae autem causae sunt causae secundum se entium in quantum entia; ergo ens in quantum ens consideratur hic tanquam subiectum.

[1.1.69] Item, VI huius, postquam distinxit tres partes scientiae speculatiuae, mouet dubitationem: “Utrum prima philosophia sit uniuersalis aut circa aliquod genus”. Et uidetur soluere quod uniuersalis. Et in fine solutionis dicit: “De ente in quantum ens, huius erit utique speculari”.

[1.1.70] Item, ibidem dicit: “Si non est substantia altera praeter natura consistentes, tunc physica erit prima scientia”, quia physica esset tunc de omnibus entibus, sicut nunc est de omnibus naturalibus, quia tunc omnia entia essent naturalia. Sed nunc est ita de omnibus naturalibus quod primum subiectum eius est aliquod commune omnibus naturalibus, et non aliquod primum ad quod omnia alia attribuuntur, sicut patet per Auicennam I Metaphysicae, cap. 2 et I Physicae suae cap. 1, et Commentatorem IV huius, commento 1, et secundum alios loquentes de subiecto. Subiectum igitur primae scientiae est communissimum, alioquin non uidetur ualere consequentia Aristotelis.

[1.1.71] Item, hic dicit Commentator in proemio III huius: “Subiectum utriusque scientiae est ens simpliciter”, huius scilicet et scientiae disputatiuae.

[1.1.72] Item, ad hoc uidetur esse ratio: tum quia oportet esse aliquam scientiam per se considerantem communissima, sine quibus non possunt particularia cognosci. Tum quia passiones hic consideratae puta unum et multa, potentia et actus, et similia non uidentur esse alicuius determinati primo, sed cuiuslibet in quantum ens. Illud autem uidetur primum esse subiectum et proprium cuius primo sunt passiones quae per se considerantur in scientia.

[1.1.73] Item, si ista scientia esset de aliquo genere determinato, quod quidem genus haberet aliquid superius ad ipsum, tunc alia esset scientia superior et prior ista; consequens falsum ex VI huius. Probatio consequentiae: quia illud superius haberet aliquam passionem demonstrabilem de ipso in alia scientia. Ergo eadem passio esset demonstrabilis de subiecto illius scientiae, accipiendo pro medio illud cuius primo est. Et ita illa scientia de subiecto communiore demonstraret aliquid tanquam conclusionem, quod acciperetur hic pro principio, et ita illa scientia prior et superior ista.

[1.1.74] Secundum opinionem Auicennae ad argumenta responderi potest.

Ad primum, quod minor est falsa. Ad probationem, cum arguitur de aequiuocatione entis, hoc uidetur negandum secundum Auicennam I Metaphysicae cap. 5, ut prius allegatum est in lectione ibi: “Nunc propositio ad propositum est applicanda” et cap. 2 d. Et ad auctoritatem Porphyrii et consimiles pro alia parte, respondetur in IV quando quaeretur de aequiuocatione entis.

[1.1.75] Et ad aliam probationem, cum dicitur “ens non habet quid quia est transcendens”, responsio: hoc concluderet aequaliter de omni generalissimo, quia nullum generalissimum habet quiditatem proprie dictam. Tamen quodlibet habet quid; tum quia habet essentiam; tum quia alias non praedicaretur in quid de aliquo. Unde probatio illa est insufficiens, scilicet “si non habet definitionem proprie dictam, non habet quid”; non sequitur nisi de quiditate speciei, cuius proprie est definitio.

[1.1.76] Ad aliam rationem responsio: ens in quantum ens potest habere passionem aliquam quae est extra essentiam eius in quantum est ens. Sicut esse unum uel multa, actu uel potentia, est extra essentiam cuiuslibet in quantum est ens siue quid in se. Tamen ens, acceptum secundum quamcumque rationem generaliter, praedicatur de quolibet “in quid”, et est de essentia cuiuslibet.

[1.1.77] Per hoc patet ad aliam rationem, quia ens praedicatur “in quid” de quolibet accepto ut quid est, non tamen accepto secundum quamcumque rationem, secundum quam est passio entis.

[1.1.78] Ad tertiam rationem dicendum: cum dicitur “principia entis in quantum ens”, non intelligitur ly “in quantum” reduplicatiue ita quod denotet causam, sed

specificatiue, ut is sit sensus: entis in quantum ens, id est, entis secundum suam entitatem.

[1.1.84] Aliter dicitur ad hoc, quod cum dicitur “entis in quantum ens sunt principia”, non intelligitur nisi de ente creato. Et si concludatur “ergo cuiuslibet entis talis sunt principia”, nihil mali accidit de tali ente.

[1.1.85] Contra responsionem ad primum. Supponatur quod ens non possit habere conceptum communem ad decem genera propter auctoritates Philosophi et rationes quae tanguntur in principio IV. Tunc cum unius scientiae sit unum subiectum, ex I Posteriorum, et probatur sic: secundum unum habitum conuenit operari uno actu; unus autem actus intelligendi non potest esse nisi circa unum obiectum (non enim potest esse unus actus intelligendi circa omnia attributa ad unum, quia tunc unum esset intelligere omnium entium, cum omnia attribuantur ad unum primum); sequitur ergo quod oportet ponere aliquod unum ens, cui alia attribuantur, proprium subiectum ex cuius unitate sit scientia una.

[1.1.86] Item, contra responsionem ad secundum: si ens secundum totam communitatem suam ad decem genera haberet aliquam proprietatem, puta a, sequuntur duo inconuenientia:

[1.1.87] Unum quod ens secundum totam communitatem suam sit extra essentiam illius a, sicut subiectum extra essentiam illius passionis, cum cadat in definitione passionis tanquam additum, ex VII huius. Et ita ens secundum totam communitatem suam non praedicatur in quid de quolibet.

Aliud inconueniens: quod a esset passio sui si ens aliquo modo praedicaretur in quid de a; quidquid enim est passio superioris, et inferioris, licet non primo. Et per consequens a esset demonstrabile propter quid de se ipso per ens tanquam per medium. Quia passio, quae est primo superioris, est demonstrabilis propter quid de quolibet inferiori per illud superius tanquam per medium. Ergo a esset simpliciter notius de ente quam de se ipso, et esset proprie quaestio: “propter quid a est a?”, quia esset terminabilis per demonstrationem propter quid, quod est contra Philosophum VII huius, cap. ultimo. Videtur ergo quod ens secundum totam communitatem ad decem genera non sit subiectum alicuius scientiae.

[1.1.88] Si dicatur ad hoc quod ens in communi, secundum quod ens, dicitur habere in communi aliquam passionem, quia quodlibet ens in quantum ens habet aliquam passionem extra essentiam suam; (aliud est enim in quolibet entitas eius, aliud unitas uel actualitas), contra istam responsionem dupliciter:

Primo, uidetur concedere propositum quod ens secundum totam communitatem sui non sit subiectum, quia non habet sic passionem, licet quodlibet particulare ens consideratum secundum quiditatem suam habeat aliquam passionem.

Secundo, quia sequitur idem esse passionem sui, uel circulariter idem esse passionem et subiectum, quorum utrumque est impossibile. Probatio consequentiae: cum omnia entia sint finita (accipiantur, gratia exempli, tria a b c), secundum responsionem quodlibet illorum habet passionem. Sit ergo b passio a, et c passio b. Si c habet aliquam passionem, aut igitur se ipsum, et hoc est unum inconueniens; aut a uel b, et ita est circulus, et ita est aliud inconueniens.

[1.1.89] Responsio ad haec: Sit a unitas, b actualitas: neutrum sequitur inconueniens. Unitas enim est aliquod ens in actu denominatiua praedicatione. Similiter actualitas est aliquod unum denominatiua praedicatione. Nec est hic circulus, quia unitas in uniuersali denominatur ab actualitate aliqua, et ita actualitas in communi non denominatur ab unitate in communi, sed actualitas in communi aliqua unitate.

[1.1.90] Contra: si unitas in communi denominatur ab aliqua actualitate sicut a passione, ergo et quaelibet unitas, licet non primo, quia passio communioris est passio cuiuslibet inferioris, licet non primo. Et actualitas in communi denominatur ab aliqua unitate sicut a passione, secundum responsionem. Ergo aliqua eadem unitas respectu actualitatis est subiectum et passio.

[1.1.91] Propter istas rationes uidetur concedendum quod ens, secundum totum ambitum suum prout dicitur de decem generibus, non sit hic subiectum. Tum quia nullam unitatem habet maiorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat conceptum communem ad illa, licet accidentia attribuantur ad substantiam. Tum quia secundum totam communitatem suam non potest habere aliquam proprietatem ut probatum est dupliciter propter diuersitatem essentialem passionis a subiecto, et quia idem foret passio sui uel circulus foret in passionibus et subiectis, quod est contra Philosophum I Posteriorum, cap. "De statu principiorum": "Non est

hoc huius qualitas et illud huius”, ubi sequitur de qualitate: “Nullum aliorum”, scilicet subiectorum, “nisi secundum accidens praedicabitur”.

[1.1.92] Ex his sequitur quod oportet ponere aliquod unum, quod potest habere proprias passiones de ipso demonstrabiles propter quid, esse subiectum huius scientiae, quia haec est scientia una et scientia propter quid. Oportet etiam illud unum esse primum ens ad quod omnia alia attribuuntur, alioquin non considerat ista scientia de omnibus entibus. Probatio consequentiae: omnis enim scientia considerans multa per se non ut passiones uel causas, uel est de communi ad illa ut de subiecto, uel de primo ad quod alia attribuuntur. Consequens autem probatum est esse contra intentionem Philosophi supra, quando arguitur pro opinione Auicennae. Illud autem quod habet omnes illas condiciones non est nisi substantia; illud ergo ponendum est hic primum subiectum.

[1.1.93] Istud confirmatur per Philosophum in IV, ubi postquam distinxit ens, et qualiter ista scientia considerat omnia entia, quia una scientia est omnium dictorum ad unum, subdit: “Ubique uero primi proprie est scientia, ex quo alia pendent et propter quod dicuntur”. Et concludit ex hoc: “Ergo si hoc est substantia, substantiarum oportet principia et causas habere philosophum”.

[1.1.94] Item, in principio VII, postquam probauit substantiam esse primum entium cognitione, definitione et tempore, concludit: “Quapropter nobis maxime et primum et solum, ut est dicere, de sic ente”, scilicet de substantia, “speculandum est”. Bene autem dicit “solum ut est dicere”, quia non solum considerat ista scientia de substantia, quamuis illud solum sit principale subiectum, sed considerat etiam de omnibus aliis in quantum attributa sunt ad substantiam.

[1.1.95] Item, in IV, cap. 2, dicit Philosophus quod “tot partes sunt philosophiae, quot substantiae”, innuens per hoc quod secundum distinctionem substantiae, ut principalis subiecti, distinguitur scientia haec.

[1.1.96] Omnes autem auctoritates, quae adductae sunt prius, quod haec scientia est de ente in quantum ens, concedendae sunt hoc modo: quia scientia quae est de primo aliquo tanquam de proprio subiecto, considerat etiam de attributis ad primum, non tanquam de principali subiecto, sicut exemplificat Philosophus, IV de sano. Unde in principio IV, ubi principaliter praefigit subiectum secundum Commentatorem, postquam dixit hanc scientiam esse de omnibus entibus, subdit

exponendo se quid sit proprium subiectum, quia primum “ex quo alia dependent”, ut praeallegatum est. Non solum autem est substantia primum, sed et passiones hic consideratae communes primo ei insunt, et per naturam eius attribuuntur aliis posterioribus. Alia etiam a substantia non solum hic considerantur tanquam passiones demonstrabiles de substantia, sed etiam in quantum quaedam entia in se habentia passiones; unde et passiones ipsorum de ipsis in hac scientia possunt demonstrari. Non est enim inconueniens passionem alicuius subiecti prioris posse esse subiectum alicuius passionis posterioris, sicut apparet in accidentibus ordinatis; duplici enim ratione considerantur accidentia in ista scientia. Unde omnes rationes ad utramque partem adductae concludunt unam ueritatem. Primae quod haec est de omnibus entibus. Aliae quod non de omnibus istis tanquam de uno, nec de aliquo communi omnibus istis, sed de aliquo primo ad quod alia attribuuntur.

Recibido 14/03/2016
Aprobado 01/06/2016

Resumen. La presente traducción se ocupa de los párrafos 1-31, 34-40, 42-43, 58-78 y 84-96 de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I.1 de Duns Escoto. Los mismos, como han defendido Wood y Demange, constituirían una hipotética primera redacción en la que se sitúa a la sustancia como el sujeto de la metafísica, a diferencia de una redacción posterior dentro de la misma *quaestio* donde Dios es situado como el sujeto de esta disciplina. En los párrafos en cuestión Escoto analiza las posiciones de Averroes, Avicena y Aristóteles examinando argumentos a favor y en contra de que el ente, Dios y la sustancia sean el sujeto de la metafísica, sosteniendo como válida sólo la última alternativa.

Palabras clave: Metafísica medieval - Duns Escoto - Aristóteles - Averroes - Avicena.

Resumo. Esta tradução aborda os números 1-31, 34-40, 42-43, 58-78 e 84-96 das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I.1 de Duns Scotus. Eles, como defenderam Wood e Demange, constituem uma primeira redação hipotética, na qual ele coloca a substância como sujeito da metafísica, ao contrário de uma redação subsequente na mesma *quaestio* onde Deus é classificado como o tema desta disciplina. Nos parágrafos em questão Scotus analisa as posições de Averroes, Avicena e Aristóteles, examinando os argumentos a favor e contra do que o ente, Deus e a substância são objeto da metafísica, segurando como válida a última alternativa.

Palavras-chave: Metafísica medieval - Duns Scotus - Aristóteles - Averroes - Avicena.

Abstract. We present here the translation of paragraphs 1-31, 34-40, 42-43, 58-78 and 84-96 of the *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis* I.1 by Duns Scotus. As have defended Wood and Demange, its text constitutes the first hypothetical wording in which he puts the substance as the subject of metaphysics, unlike the subsequent wording in the same *quaestio* where God is ranked as the subject of this discipline. In these paragraphs Scotus analyses the positions of Averroes, Avicenna and Aristotle; and examines arguments for and against the entity, God and the substance like the subject of metaphysics, considering as valid only the last alternative.

Keywords: Medieval Metaphysics - Duns Scotus - Aristotle - Averroes - Avicenna.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**“Esse aut Non Esse”
Marion, Thomas, Anslemus et Logica Libera**

Gualterius (Walter) Redmond

Scholastica proprietatum terminorum doctrina rediviva apparuit in multigenis controversiis recentibus (quod partipicibus raro notum videtur)¹ velut de semantica (in re “suppositionis” ac “significationis”), necnon de theoria scientiae, de theologia philosophica. “Logica libera” in quibusdam quaestionibus resolvendis adhibita est, in aliisque forsitan adhibenda². Nonnullas meditationes modestas in hac rerum complexione offero: de “Deo absque esse” a Johanne-Luca Marion proposito, de terminis “non-supponentibus” a Bas van Fraassen aliisque investigatis, de “ontologico” Sancti Anselmi argumento iterum in logica libera formulato³.

Deus bonus qui non est

Johannes-Lucas Marion, ut inter omnes constat, Deum adeo diversum a creatis concepit ut eum “sine esse” olim describere mallet⁴. Nec plane liquet quid lucris theologici fuerit Marioni, qui nonnulla attributa tum de ejus “Deo qui non est” tum de creaturis praedicavit, negare tamen eum “esse”. Hujusmodi ἀπόφασις

¹ Confer Ignatii Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordraci: D. Reidel, 1967) et Gualterii Redmond, “*Deum Esse* en Tomás de Aquino y Gottlob Frege” *Ciencia Tomista*, vol. 141, n. 453, 2014, pp. 109-119.

² “Logica libera” (vide infra) non est nisi “logica classica” (functionalis primi ordinis calculus) regulis quantificationis ita mutatis ut termini expresse confirmantur “supponere” vel “suppositionem habere” (“suppositio” hic summenda est tamquam “denotatio” vel *reference* vel *existential import*; “non-supponens” = *non-referring*). Vide *Philosophical Applications of Free Logic*, curante K. Lambert, Novi Eboraci, ad Prelum Oxoniensem, 1991, 257-272, 3-14.

³ Bas van Fraassen, “Singular Terms, Truth-value Gaps, and Free Logic”, *Journal of Philosophy*, vol. 63, n. 17, 1966, pp. 481-495; W. E. Mann (J. Berg sequens), “Definite Descriptions and the Ontological Argument” in *Philosophical Applications of Free Logic*, op. cit., 257-272.

⁴ *Dieu sans l'être. Hors-texte*, Parisiis, Artheme Fayard, 1982 et Parisiis, Quadrige, 1991; altera editio emendata atque amplificata, 2002.

postmoderna certe admirationem moveret, immo reapse movit⁵, Homini Judaeo-Christino, qui nomen Dei ex verbo “esse” sumpto confiteri est solitus (“Sum” = “אֶנִּי, הָאֵלֶּהּ”), sed et theologis, apprime velut Sancto Thomae Aquinati, qui Deum tamquam esse aliquo modo existimabat, ceterum censuit:

non enim bonitas vel humanitas significatur in actu nisi prout significans eam esse,

philosophis ut Edithae Stein, que annotavit

certe vita tamen forma est *τὸν* esse,

demum mysticis ut Magistro Ekhardo:

cum autem dicebam Deum nullum ens esse eumque *supra* ens esse, nolebam ei subtrahere esse; potius esse in eo efferabam⁶.

Logica Dei

Nihilominus talis sententia, quam “theologiam M” (sive a Marione revera approbatam sive non) nuncupabo, notatu digna est *ex parte logicae*. M enim “suppositionem terminorum” admittit dum de praedicato “quidditativo” agitur de Deo, non autem de Deo essendo. Haec distinctio in logica classica exprimi licet ope regulae “introductionis quantoris existentialis” vocatae (IQE). Nam juxta M hae consequentiae sunt bonae (ubi symbola manifesta sunt):

⁵ Marion tandem sententiam de Deo non essendo aliquantum mitigavit in praefatione editionis Anglicae, *God without Being. Hors-texte*, conversae a T. A. Carlson, Chicagiae, ad Prelum Universitatis Chicagiensis, 1991, p. xxiii, 72-73.

⁶ Exodus 3:14; Thomas: *Summa theologiae*, 1:3:4; Stein: “Leben ist ja doch eine Form des Seins”, *Potenz und Akt*, p. 192; Ekhardus: “Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in Mim gehœhet”, Contio 10, “Quasi stella matutina...”, *Deutsche Werke*, I, p. 146, 4 et ss.

<i>Latine</i>	<i>symbola</i>	<i>justificatio</i>	<i>judicium</i>
1) Socrates est magister Platonis ergo	$s=m^7$	hypothesis	concessum in M
2) Socrates est	$Ex(s=x)^8$	1 IQE $(x/m)^9$	ratum in M
1) Socrates est bonus ergo	$s \in B^{10}$	hypothesis	concessum in M
2) aliquid est bonum	$Ex(x \in B)$	1 IQE (x/s)	ratum in M

Ex altera autem parte, theologia M, cum Deus non esse supponatur, usum regulae IQE obstruit in his consequentiis:

1) Deus est amor ergo	$d=a^{11}$	hypothesis	concessum in M
2) Deus est	$Ex(d=x)$	1 IQE (x/a)	irritum in M
1) Deus bonus est ergo	$d \in B$	hypothesis	concessum in M
2) aliquid bonum est	$Ex(x \in B)$	1 IQE (x/d)	irritum in M

Logica libera

Nunc vero in logica libera *nullae* harum consequentiarum permittuntur¹², cujus ratio est quod termini singulares (= nomina vel descriptiones) *non assumuntur supponere*. E contra, expresse affirmandum est terminum esse supponentem, quod fit per regulam “inductionem quantoris existentialis in logica libera permissam” (IQEL). M igitur primas duas consequentias (opinari licet) approbaret:

⁷ Formula “ $s=m$ ” significat “s identicum est cum m”. Litterae “s” et “m” sunt termini singulares; “s” pro nomine sumitur, “m” vero pro descriptione (quae unum solum seligit).

⁸ “Ex” est quantor existentialis; formula “ $Ex(s=x)$ ” legitur ut “x ita est, ut s identicum sit cum x”.

⁹ Signum “ x/a ” significat “x in locum a ponitur”.

¹⁰ “ $s \in B$ ” est “praedicatio”: B de s praedicatur seu enuntiat.

¹¹ “Deus est amor” ut identitatem “ $d=a$ ” logice interpretor, quod in M quomodocumque exponi poterit.

¹² Van Fraassen, op. cit., p. 492.

1) Socrates est magister Platonis	$s=m$	hypothesis	concessum in M
2) magister Platonis est	$Ex(m=x)$	hypothesis	concessum in M
ergo			
3) Socrates est	$Ex(s=x)$	1,2 IQEL (x/m)	ratum in M
1) Socrates est bonus	$s\in B$	hypothesis	concessum in M
2) Socrates est	$Ex(s\in x)$	hypothesis	concessum in M
ergo			
3) aliquid est bonum	$Ex(x\in B)$	1,2 IQEL (x/s)	ratum in M

Theologia vero M talem usum regulae IQEL, negatis secundis praemissis, (ex conjectura) prohiberet:

1) Deus est amor	$d=a$	hypothesis	concessum in M
2) Amor est	$Ex(a=x)$	hypothesis	negatum in M? ¹³
ergo			
3) Deus est	$Ex(d=x)$	1,2 IQEL (x/a)	irritum in M
1) Deus est bonus	$d\in B$	hypothesis	concessum in M
2) Deus est	$Ex(d\in x)$	hypothesis	negatum in M
ergo			
3) aliquid bonum est	$Ex(x\in B)$	1,2 IQEL (x/d)	irritum in M

Juxta theologia M ergo magnum discrimen in esse affirmando inter ambitum divinum creatumque sic exprimitur: neque ICE neque ICEL in “terminis divinis”¹⁴ valent. Notabile autem est de regula ICEL quod nullus terminus supponit (nisi supponere aperte dicatur), ac proinde nomen Dei (vel descriptio velut “esse subsistens”, “primum ens”, “creator”...) erit non-supponens, nec igitur propositiones ea continentes in eo sensu “hiatus” habebunt quod nec ut verae nec ut falsae

¹³ M propositionem $Ex(a=x)$ idcirco non accipere videretur quod $Ex(d=x)$ implicaret ($\sim Ex(d=x) > \sim Ex(a=x)$).

¹⁴ Commendanda est praestans tractatio, “De Modo Syllogizandi in terminis divinis”, ab Ildephonso Gutiérrez a Vera Cruce conscripta, *Recognitio Summularum* (editio Mexicana, 1554), 59rB-61rA et (Salmanticensis, 1573), 112A-115A. Vide Gualterius Redmond, “Friar Alonso on the Logic of God”, *Vivarium*, vol. 32, n. 2, 1994, pp. 227-260, et “Fray Alonso sobre la lógica de Dios,” versio Hispanica ipsius tractatus Latini, *Saber Novohispano*, n. 1, 1994, pp. 31-43.

reputantur¹⁵. Quapropter in logica libera dicendum est dissertim terminos (omnes, non solum “divinos”) supponere.

Quod si logica classica cum libera conferenda sit, non solum regula classica IQE convertenda erit in IQEL, sed et altera logicae classicae regula, “eliminatio quantoris universalis” (ECU), mutanda erit in parilem regulam “eliminationem quantoris universalis in logica libera permissam” (ECUP). Nempe in logica classica licet hanc consequentiam facere:

1) omnia bona sunt	$Ax(x \in B)$ ¹⁶	hypothesis
ergo		
2) Socrates bonus est	$s \in B$	1,2 EQU s/x

quae quidem consequentia in logica libera, cum (ut ita dicam) *nihil* praesumitur bonum esse, non valet. Attamen in logica libera, ubi primum existentia Socratis affirmetur, licet colligere Socratem esse bonum, regulae EQUL gratia:

1) omnia bona sunt	$Ax(x \in B)$	hypothesis
2) Socrates est	$Ex(s=x)$	hypothesis
ergo		
3) Socrates est bonus	$s \in B$	1,2 EQU s/x ¹⁷

Ambas regulas EQUL et IQEL conjungi possunt in hac probatione:

1) omnia sunt bona	$Ax(x \in B)$	hypothesis
2) Socrates est	$Ex(s=x)$	hypothesis
ergo		
3) Socrates bonus est	$s \in B$	regula = 1,2 EQU s/x
4) aliquid bonum est	$Ex(x \in B)$	regula = 2,3 IQEL x/s

¹⁵ Vide van Fraassen, op. cit. p. 487.

¹⁶ “Ax” quantor universalis est; formula legitur “pro omni x, x est bonum”.

¹⁷ Vide van Faassen, op. cit. p. 489.

En exemplum de identitate:

1) omnia sunt sibi identica	$Ax(x=x)$	axioma ¹⁸
2) Socrates est	$Ex(s=x)$	hypothesis
ergo		
3) Socrates sibi identicus est	$s=s$	1,2 EQU s/x (bis)
4) aliquid sibi identicum est	$Ex(x=x)$	2,3 IQEL x/s (bis)

Anselmus

Ontologicum existentiae Dei argumentum (a Sancto Anselmo saeculo XI excogitatum) in logica libera recenter reformatum est¹⁹; de quo jucundum esset conjectare quid theologia M opinaretur.

Primum omnium Deus est definiendus “modo Anselmiano” sicut “id-quo-majus-cogitari-nequit” (“p”, utpote Deus est “perfectissimus”). In logica classica (haud autem in logica libera) haec consequentia logice bona est, non tamen epistemicæ (est enim quasi petitio principio, cum Deum esse in prima praemissa jam praesumatur):

1) Deus est id-quo-majus-cogitari-nequit	$d=p$	hypothesis (“Deum esse” latet)
ergo		
2) Deus est	$Ex(d=x)$	1 IQE x/e

Contra, in logica libera sequens consequentia, cum id-quo-majus-cogitari-nequit asseratur esse, erit logice rata x (evitata tamen principii petitione):

1) Deus est id-quo-majus-cogitari-nequit	$d=p$	hypothesis
2) id-quo-majus-cogitari-nequit est	$Ex(p=x)$	hypothesis
ergo		
3) Deus est	$Ex(d=x)$	1,2 IQEL x/e

Patet sane difficultas: quomodo tandem scimus esse id-quo-majus-cogitari-nequit? Namque secunda praemissa nondum demonstrata est. Sanctus Thomas similem objectionem fecit:

¹⁸ Ibid., p.488.

¹⁹ W. E. Mann (J. Berg sequens), “Definite Descriptions and the Ontological Argument”, *Philosophical Applications of Free Logic*, op. cit., 257-272.

nec potest argui quod [Deus] sit in re nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest [p], quod non est datum a ponentibus Deum non esse,

Sic enim *eandem fere probationem* efformavit et eadem ratione rejecit: quod scilicet altera praemissa non demonstrata est. Ex altera autem parte, juxta theologiam M, ut consecutionem hujus argumenti obstruat, neganda est secunda praemissa, saltem non affirmanda.

Nunc vero in argumento ontologico in logica libera formulato, *haec ipsa secunda praemissa demonstratur*, quin assumatur; scilicet: est quidem in re aliquid quo-majus-cogitari-non-potest. Altera praemissa $\text{Ex}(p=x)$ non est hypothesis sed *conclusio* quae ex *aliis sumptibus* sequitur.

Ad integrum argumentum ontologicum in logica libera expressum patet “praemissa Ansemiana” esse includenda; videlicet: “si id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit non est, nec erit quo-nihil-majus-cogitari-nequit”. Haec propositio, ut exprimatur, praedicato eget “quo-nihil-majus-cogitari-nequit”, quod “P” appellabimus; videlicet: “id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit est quo-nihil-majus-cogitari-nequit”, seu “ $p \varepsilon P$ ” Praemissa Anselmiana ergo tamquam $\sim \text{Ex}(p=x) > \sim (p \varepsilon P)$ apparebit: “p, si omnino non est, nec est E”; rursus: si “p” est terminus non-supponens, tunc cogitari potest algo majus, nempe: quod per terminum supponentem indicaretur.

Probatio igitur sic se habet, ubi passus 3-5 *iidem* sunt ac passus 1-3 argumenti modo allati (quod sane paucum ab interpretatione Sancti Thomae distat); aliis verbis, sequens probatio priorem *continet*). Animadvertatur in praemissis *nullam existentiam* affirmari; aliis verbis, termini non assumuntur supponere.

- 1) si id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit non est, nec erit quo-nihil-majus-cogitari-nequit
- 2) id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit est quo-majus-cogitari-nequit
- 3) Deus est id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit
ergo
- 4) id-quo-nihil-majus-cogitari-nequit est
- 5) Deus est

Vel symbolice:

1)	$\sim \text{Ex}(p=x) > \sim \text{Ee}$	hypothesis (“praemissa Anselmiana”)
2)	Ee	hypothesis
3 = 1)	$d=p$	hypothesis
ergo		
4 = 2)	$\text{Ex}(p=x)$	1,2 modus tollens (hic passus 4 nonjam est praemissa)
5 = 3)	$\text{Ex}(d=x)$	3,4 IQEL x/e

Suasorem tamen theologiae M, ut consecutionem obstruat, aut logicam liberam rejicere oportet aut, si admitterit, negare (vel non accipere) unam saltem ex tribus praemissis, quarum tamen termini sunt non-supponentes.

Recibido 24/04/2016
Aprobado 01/06/2016

Resumen. La doctrina escolástica de las propiedades de los términos reaparece en diversas controversias recientes, tales como: la semántica (“suposiciones” y “significaciones”), la teoría de la ciencia, o la teología filosófica. La “lógica libre” ha sido empleada para resolver algunas cuestiones, y para otras tal vez debería serlo. Ofrezco algunas modestas reflexiones en esta compleja temática: el “Dios sin ser” propuesto por Jean-Luc Marion, los términos “sin suposición” investigados por Bas van Frassen y otros, y el argumento “ontológico” de San Anselmo reformulado conforme a la lógica libre.

Palabras clave: Propiedades de los términos - Lógica libre - Jean-Luc Marion - Bas van Frassen - Anselmo de Canterbury.

Resumo. A doutrina escolástica das propriedades dos termos reaparece em várias controvérsias recentes, tais como: semânticas (“suposições” e “significados”), teoria da ciência, teologia filosófica. A “lógica livre” tem sido chamada para resolver alguns problemas, e para outros talvez devesse ser-lo. Eu ofereço algumas reflexões modestas sobre este assunto complexo: o “Deus sem ser” proposto por Jean-Luca Marion, os termos “sem suposição” pesquisados por Bas von Frassen e outros, o argumento “ontológico” de Santo Anselmo reformulado de acordo com a lógica livre.

Palavras-chave: Propriedades de termos - Lógica livre - Jean-Luc Marion - Bas van Frassen - Anselmo de Canterbury.

Abstract. Scholastic doctrine of properties of terms reappears in several recent controversies, such as semantics (“assumptions” and “meanings”), theory of science, or philosophical theology. “Free logic” has been used to resolve some issues, and in other cases it should have been used as well. I offer some modest reflections on this complex subject: the “God without being” proposed by Jean-Luc Marion, the terms “no assumption” investigated by Bas van Fraassen and others, and the Saint Anselm’s “ontological” argument reworded in accordance with the free logic.

Keywords: Properties of Terms - Free Logic - Jean-Luc Marion - Bas van Fraassen - Anselm of Canterbury.

Summarium. Scholastica proprietatum terminorum doctrina rediviva apparuit in multigenis controversiis recentibus, velut de semantica (in re “suppositionis” ac “significationis”), necnon de theoria scientiae, de theologia philosophica. “Logica libera” in quibusdam quaestionibus resolvendis adhibita est, in aliisque forsitan adhibenda. Nonnullas meditationes modestas in hac rerum complexione offero: de “Deo absque esse” a Johanne-Luca Marion proposito, de terminis “non-supponentibus” a Bas van Fraassen aliisque investigatis, de “ontologico” Sancti Anselmi argumento iterum in logica libera formulato.

Verba praecipua: Proprietates terminorum - Logica libera - Jean-Luc Marion - Bas van Fraassen - Divus Anselmus.

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Tratado único de Filosofía Moral o Ética
Anastasio Mariano Suárez, 1793**

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Los datos que poseemos sobre este profesor han sido tomados de la obra de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*¹, fuente inexcusable en cuanto a catedráticos conventuales se refiere. Sabemos por él que Anastasio Mariano Suárez enseñó en Córdoba en 1792, y en 1795 estaba al frente del Curso de Filosofía del Convento Recoleta de Buenos Aires, donde sucedió a Rodríguez en la cátedra de Vísperas².

Sobre su postura filosófica, Suárez se muestra ecléctico y con ciertas vacilaciones intraescolásticas, como casi todos los franciscanos de su tiempo. El gran predicamento de Francisco Suárez le hizo abandonar las teorías escotistas sobre analogía y esencialidad para seguir al maestro jesuita. En 1792 fueron defendidas por sus discípulos unas Conclusiones que sintetizan su pensamiento. Esta pequeña obra de diez páginas, editada ese año, lleva por título *Asserte ex universa Philosophia deprompta, propugnandaque im hac regia et perilustri Cordubensi Universitate*. Furlong pudo consultar un ejemplar que pertenecía a la hoy inexistente biblioteca privada de Antonio Santamaría, y de ella extrajo la síntesis que presento a continuación. Suárez se declara escotista, pero su escotismo es más declarado que real, ya que en varios puntos se inclina a los tomistas o a los suaristas. Está en contra de Descartes tanto en lógica como en metafísica, y tiene particular actitud crítica con Malebranche. Se inclina por Duns Scoto y Francisco Suárez en el problema metafísico de la distinción entre esencia y existencia; acepta el universal metafísico pero no el universal lógico.

¹ Buenos Aires, ed. Kraft, 1952; una visión más actual en Alberto Caturelli, *Historia de la Filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires, ed. Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 196 y ss.

² G. Furlong, *ibíd.*, p. 277. Como señala A. Caturelli (ob. cit., p. 196) Suárez y Elías del Carmen Pereira enseñaron al mismo tiempo y seguramente convivieron en el mismo convento franciscano de Córdoba, donde pudieron discutir sus discrepancias filosóficas.

En Psicología se muestra también anticartesiano y antineotérico, negando, contra Descartes, que la esencia del alma sea el pensamiento actual. En las conclusiones refuta el ocasionalismo, defendiendo la eficacia real de las causas segundas. En cuanto a la influencia divina en el acto libre, se declara –con los tomistas– por la premoción física. En las tesis de Física se muestra también escolástico y antimodernista, en cuanto a las teorías filosóficas. Pero en lo demás se inclina hacia las soluciones científicas. Resulta así que conservando la nomenclatura escolástica, en realidad defiende todas las tesis físicas modernas, en una actitud semejante a la de Brixia o Dupasquier.

El Curso de lógica y ética es el único exponente existente (hallado hasta) hoy de la tarea docente de Suárez, se conserva en un solo ejemplar, que se encuentra en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Su carátula es la siguiente

Cursus Philosophicus Veretum / Recentiorumque philosophorum Doctrinas complectens quatuorque / continens Partes, Logicam nem/pe, Ethicam, Metaphysicam / et Physicam, Jesús /Aguatero

Una segunda carátula, marcada con el inicio del *Primum codex* dice:

Cursus philosophicus veterum /recentiorumque philosophorum doc/trinas continens quatuorque in / partibus distributus in Logicam /scilicet, Ethicam, Metaphysicam / et Physicam [...] dictatus a Patre / Fratre Anastasio Mariano Suarez in hoc undecim millium Virginum Bonaerensis Franciscano Convento anno / Domini 1793. Et pertinet ad usum Joanes Josephus / a Ximenes de Ortega, die 14 Junii Anno Domini 1793.

Es evidente, pues, que la obra perteneció a dos personas, el escribiente Jiménez de Ortega y Jesús Aguatero, que seguramente añadió de su mano la primera carátula, aunque ignoramos en qué año. Ambos carecen de alguna actividad posterior que hubiera permitido hallar otro dato de interés. El código mantiene su encuadernación original de cubiertas de cartón forradas en pergamino desnudo, sin doraduras y con tientos para atar, en tamaño común de octava. El papel es vegetal, liso, sin satinado, y la tinta es negra ferruginosa fluida. Las páginas y la escritura se conservan en buen estado, aunque el papel ha sido atacado por larvas de polilla.

La obra consta de 274 páginas útiles, subdividiéndose internamente en 14 cuadernillos de desigual número de folios; la cantidad de líneas por página se mantiene alrededor de las treinta.

La letra es del tipo bastarda moderna española, con pocas variantes con respecto a la actual, es pareja y regular. Sólo emplea ocasionalmente, para ciertos títulos, la letra redonda tipo “imprenta”. Carece casi completamente de adornos y trazos superpuestos, salvo la tendencia a curvar mucho las finales *d*, *m*, y *n* y las indicaciones de sus correspondientes abreviaturas. Hay bastantes subrayados, de palabras sueltas y de frases enteras, usadas indistintamente para destacar el texto o como equivalente de las comillas. Subraya casi siempre las definiciones, pero no las conclusiones. El uso de reclamos a pie de página es constante.

Las abreviaturas son pocas y las más comunes. Carece de abreviaturas por contracción interior, salvo algunas excepciones para palabras técnicas de uso repetido. Lo más usual es la omisión de la *m* final y la *n* intermedia, la indicación especial del diptongo *ae*, el grupo *qu*. y los derivados de *quod*.

La ortografía latina no es muy correcta y presenta errores derivados de la tendencia a escribir de acuerdo a la pronunciación habitual y no a las reglas gramaticales (por ejemplo, no distinguir entre *s* o *c*, *t* o *c*, *l* o *ll*, la *h* muda, etc.). Escribe *cientia* por *scientia*, *intellectus* por *intellectus*, *phisica* por *physica*, etc. En general tiene tendencia a omitir las reduplicaciones de consonantes y a trastocar letras de pronunciación similar.

El curso contiene dos disciplinas, Lógica y Ética, de muy desigual extensión, ya que mientras la primera es un curso prácticamente completo, la segunda es una aproximación temática parcial³. Como se ve por el título, no se trata de un curso de Ética complexivamente considerada, sino la exposición de uno de sus temas desarrollado en varias instancias: la ley como regla de los actos humanos. Corresponde pues, al *Tractatus de legibus*, que en los cursos completos se ubica en la segunda o tercera parte, después del estudio de los fundamentos de la ética y de la consideración del acto moral. La reducción del curso de Ética era común cuando esta materia se integraba con la Lógica en un solo año lectivo, y esto se aprecia en todas las fuente académicas conservadas.

³ Sobre esta parte véase A. Caturelli, ob. cit., pp. 202-203.

El motivo de la elección de este tema no es muy claro, pero puede colegirse que se lo expusiera en cierto modo como introducción a los estudios jurídicos eclesiásticos, que muy probablemente era el futuro destino escolar de los oyentes, o al menos de los más calificados de ellos. Esto explicaría la prolija exposición sobre la dispensabilidad de los preceptos y lo que parece haber sido el mayor interés del profesor: la obligatoriedad de las leyes civiles. En efecto, Suárez insiste en que no basta someterse a la ley natural inscrita en la conciencia, porque las reglas prácticas de conducta no se refieren sólo a la persona singular sino que implican a la comunidad. De allí que sea necesario el sometimiento a las leyes positivas.

Para la transcripción se han seguido las orientaciones generales en esta materia. Se han explanado las abreviaturas sin ninguna indicación y en algún caso se ha corregido la puntuación obviamente defectuosa. Teniendo en cuenta que el manuscrito es copia de un alumno, tal vez con deficiente conocimiento del latín y dificultades para escribirlo correctamente al dictado, se ha corregido la ortografía, ya que sus errores pueden ser imputados al escribiente, pero las peculiaridades sintácticas se han conservado, porque corresponden al estilo del profesor. La paginación original se ha corregido, contando todas las páginas útiles desde el comienzo del manuscrito; se conserva la distribución por línea del original⁴.

⁴ Esta obra ha sido traducida por mí y publicada como *Anastasio Mariano Suárez. Curso de Ética (Segunda parte del Curso de Filosofía de 1793)*, Celina Lértora Mendoza, (transcrip., trad., introd. y notas), Buenos Aires, ed. FEPAI, 2006.

Tractatus unicus
De regulis quibus dirigitur voluntas in omnibus suis actibus
Quas vulgo dicuntur Philosophia Moralis seu Ethica

[229] Sicut intellectus regulis dialecticis dirigitur ad inquirendam veritatem et ad eam demonstrandam postquam cognoscit, ita etiam voluntas suas proprias habet regulas, quibus⁵ utitur in bonum commune, in bonum particulare; tunc ad reddendum unicuique quod suum est, quod propriae iustitiae, tunc ad servanda praecepta sive leges quibus conformari debet in suis operationibus, quare scire¹⁰ oportet prius quid jus, quod duplex, in quo jus natura distinguitur a jure gentium, in qua jus commune a jure particulari; quid lex, et quod duplex, an tenantur homines omni in tempore servare leges naturae¹⁵, et alia hujusmodi.

Jus ergo prout in praesentis sumitur nihil aliud est quod regula infalibilis cui nituntur seu cum qua conformari debent omnes nostrae operationes. Aliud est jus naturale cujus ipsa²⁰ natura magistra est et quo regitur omne animal; hujusmodi jus primum dicitur quatenus institutum a natura. Aliud jus gentium quod vel est generale, et in minimo distinguitur a jure naturae, vel est particulare gentis, istius vel alterius, et est quaedam regula²⁵ ex consensu populi ad ejus rectam gubernationem.

Jus positivum aliud est positive humanum et aliud divinum, jus humanum sunt quaedam praecepta ad [230] bonas mores spectantia, ut ea quae civibus traduntur in rebus politicis. Jus divinum sunt praecepta illa, quae deserviunt ad observantiam omnium virtutum, talia sunt quaedam Decalogi praecepta⁵.

Iustitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens. Alia est iustitia distributiva, alia legalis, alia denique commutativa. Iustitia legalis est qua ordinantur partes¹⁰ ad totum in bonum communem. Reipsa iustitia distributiva est qua distribuitur totum in partibus servata proportionem geometrica; iustitia denique commutativa est qua partibus redditur quod ipsis correspondat servata proportionem uniuscujusque.

¹⁵ Lex est praeceptum commune honestum et stabile a gerente curam communitatis impositum in bonum commune; distinguitur lex a praecepto in eo quod sit lex praeceptum generale et commune obligans omnibus qui sunt sub legis vera potestate, praeceptum²⁰ autem sufficit quod sit particulare superioris ad unum individuum: unde licet omnis lex sit praeceptum, non omne praeceptum est lex.

Dividitur lex in aeternam, naturalem, divinam et humanam, quarum definitiones in de²⁵ cursu tractatus et alias quam plurimas singillatim apponam. Pro nunc autem sit

Quaestio prima

[231] **Quid sit lex naturalis, quae sunt ejus praecepta,
saltem Deus possit dispensare in prae⁵ceptis legis naturalis?**

Lex naturalis, quae idem est ac jus naturale est, inquit Divus Thomas prima secundae quaestio nonagessima prima, articuli 2°, nihil aliud est quam participatio le¹⁰gis aeternae in rationali creatura¹, etsi legis aeternae definitionem Augustino loquente Libro 22 *Contra Faustum* audiamus: “est ipsa ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans”ⁱⁱ, Deus ipse sua infinita sapientia cog¹⁵noscens et disponens omnia utpote legislator supremus prohibet et praecipit regio Psalterio interrogante in persona aliorum quae ostendit nobis bona? Responsus accepit Psalmo L: “signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”ⁱⁱⁱ.

²⁰ Praecepta legis naturae sunt non solum ea quae ipsa natura exigit ad suae conservationem nec praecepta Decalogi 1° et 2° tabulas, sed etiam habentur veluti praecepta natura plurimae conclusiones quae deducuntur ²⁵ ex primis principiis. His notare oportet quod praecepta legis naturae alia sunt primaria, quae ex ipsis terminis cognoscuntur, et ipsa natura nobis suadet obligare, talibus praeceptis ut est hoc [232] quod tibi non vis alteri ne facias. Secundaria praecepta sunt Decalogi praecepta ut non furtum facias, non occidere, si tertum demum de sanctificatione sabbati, e quibus aliquae ⁵ inferuntur conclusiones ut non est furandum, ergo non est occidendum, quae omnes obligant in conscientia sicut et praecepta. His notatis

Sit conclusio. Nulla auctoritas nec ipse Deus potest direc¹⁰te dispensare in praeceptis juris naturae. Probatur conclusio: dispensare directe in praeceptis juris naturae est facere ut quis exerceat vel faciat aliquid prohibitum jure naturae manentibus circumstantiis sub quibus lex obligat; sed hoc facere nulla ¹⁵ facultas potest: ergo nulla facultas potest dispensare in praeceptis juris naturae. Probatur minor: nulla auctoritas potest facere quod lex obliget simul et non obliget; sed dispensando in aliquo praecepto jure naturae manentibus circumstan²⁰tiis sub quibus lex obligat est facere quod obliget simul et non obliget; ergo nulla facultas creata potest dispensare in praeceptis legis naturae. Denique praecepta juris naturae non sunt juris facultatis creatae.

²⁵ **Probatur 2º:** Deus ipse non potest destruere ordinem naturae ma[233]nente ipsa natura in suo esse: sed si dispensare in aliquo praecepto juris naturae manentibus circumstantiis sub quibus lex obligat destrueretur ordo naturae. Probatur minor: natura ita exigit praecep⁵ta ut variatis praeceptis universa confunderetur natura et minime maneret in suo esse formali; sed praeveniente hujusmodi mutatione natura Deus ipse non potest dispensare in praeceptis juris naturae: ergo stat conclusio.

¹⁰ **Solvuntur Argumenta**

Argues primo: Deus re ipsa dispensavit in plurimis quae naturae praeceptis: ergo saltem Deus potest dispensare. Probatur antecedens: in primis dispensavit cum Abrahamo in occisione filii sui ¹⁵ Isaac; 2º dispensavit ad Judaei in furto ut retinerent vasa Aegiptiorum; 3º dispensavit cum patriarchis in poligamia ut simul plures uxores haberent; sed hoc est dispensare legis naturae praecepta. Ergo Deus de facto dispensavit ²⁰ in praeceptis legis naturae.

Respondeo: in his omnibus Deum tantum mutasse materiam legis, qua mutatione posita praecepta jam prohibita non erunt jure naturali; Deus enim utpote Do²⁵minus vitae omnium hominum praecepit Abrahamo ut illi sacrificaret Isaac [234] in holocaustum, quo sacrificio facto ab Abrahamo minime contra legem operatus fuisset, quia Dominus vitae Isaac ipse erat quin essem dabat media manu Abra⁵hami, qui in tali casu velut carnifex proprii sanguinis erat; et qui obtemperat mandata superiorum minime peccat; ergo nec Abrahamo quia posito praecepto Dei de sacrificando Isaac non erat lex naturalis ¹⁰ quae obligaret Abrahamo facere oppositum praecepti.

Ad secundum, multiplicitas uxorum non est contra jus naturale posita permissione divina, quia non opponitur bono essentiali conjugii ¹⁵ quod est susceptio proles et educatio illius, licet tunc casus reddatur difficilis: jus etiam corporis maritali dividitur in uxoribus, et sic permissit Deus Patriarchis pluralitatem uxorum illa tribu ex qua Christus natus erat. Dominum ab²⁰solutum omnium rerum est etiam ipso Deo utpote creator omnium, et sic dedit Israelitis vasa Aegiptiorum, transferendo dominium quod habebant Aegiptii ad Israelitas ut daretur aliquomodo praemium laborum quos in captivitate habu²⁵erant sub tyrannica potestate Pharaonis.

Sic etiam dicendum de Libro Repudii, quo Judaei relinquebat primam uxorem et aliam secum afferebant, quo facto sicut Judaei poterant [235] aliam uxorem

accipere, ita etiam uxor relicta poterat ligari alio viro; quod opponitur juri naturae est quod durante vinculo cum uxore una, vir aliam assumat uxorem quod umquam ⁵ fuit in practica inter Judaeos hoc Libro Repudii.

Argues secundo. Summus Pontifex gerens vices Christi utpote ejus vicarius dispensat in residentia personariae Episcoporum in suis ¹⁰ Diocesibus, et etiam in juramentis, et votis factis de meliori; sed haec omnia sunt de jure naturae. Ergo Summus Pontifex propria auctoritate dispensat in praeceptis juris naturae. Probatur major: defectus personalis residentiae Episcopo¹⁵rum in suis Diocesibus est illicitus, et simul non adimplere votum et juramentum; sed auctoritate Romani Pontifici utriusque redditur licitum. Ergo Romanus Pontifex propriae dispensat tunc in residentia personali Epis²⁰coporum, tunc etiam in votis et juramentis.

Respondeo. Romanum Pontificem nec propria auctoritate dispensat, nec dispensare potest in residentia Episcoporum in propriis Diocesibus, tantum declarat Romanus Pon²⁵tifex quod his vel illis circumstantiis stantibus licite Episcopos posse retrahere a personali existentia in suis Diocesibus, ut [236] v.g. si ex residentia personali Episcoporum sequatur periculum vitae vel aliud incommodum ratione cujus sit homicida sui ipsius Episcopus; hoc autem non est dispensare in ju⁵re naturae sed tantum uti potestate declarativa juris, nempe quo tempore, quibus circumstantiis obliget jus naturae.

Eodem modo discurrendum est de juramentis et votis, ac etiam ¹⁰ de matrimonio rato in quibus videtur dispensare Romanus Pontifex; vota facta potest commutare si sit aliquod impedimentum ne adimpleantur vota ut est detrimentum salutis, bonae famae, et alia hujusmodi, ma¹⁵trimonium ratum dissolvi potest a Romano Pontifice, si quis contrarium, v.g. velit religionem ingredi, vel Sacros Ordines suscipere, quae omnia altioris sunt perfectionis quam matrimonium servare. Etiam po²⁰test dici cum communi Theologorum, in his et aliis casibus Romanum Pontificem non dispensare directe, sed tantum indirecte.

[237] Quaestio secunda

Quid sit dispensatio, et an sit valida si detur sine justa causa?

⁵ Juxta commune Theologorum dispensatio est relaxatio legis ad tempus certis in casibus et personis determinatis, et in hoc distinguitur dispensatio ab interpretatione, quod interpretatio tantummodo est declaratio non obligantis legis in casibus

determinatus, etiam ¹⁰ non obligantis a privilegiis in eo quod privilegium sit permanens, et per modum legis multotiesque est praeter legem et non contra legem. Pro nomine legis etiam intelliguntur praecepta et constitutiones quae in jure communi non continentur.

¹⁵ Duplex est dispensatio alia est valida simul et licita, quae communiter confertur a superiori in propria lege vel in lege inferioris, vel denique in lege praedecessoris, ad quem dispensationem juxta debet intervenire ²⁰ causa; alia est dispensatio valida et non licita, quae debet dari a superiori in propria lege vel in lege inferiori vel praedecessoris, edicitur hujusmodi dispensatio valida quia data est a superiori retinente potestate necessaria. Alia denique est dispensatio ab²⁵ soluta, quae confertur ab omni praecepto vel ab omni crimine, ut dum dispensatur cum¹ irregulari ad omnes ordines suscipiendis; alia est dispensatio partialis, quae non aufert obligationem omnium praeceptorum nec aufert [238] crimina, vel delicta omnia, ut dum dispensatur cum aliquibus in quibusdam diebus festis, vel jejuniis vel aliquos tantum ordines suscipiendos. His notatis

⁵ **Sit Conclusio prima.** Dispensatio data sine justa causa est illicita. Probatur conclusio: illa dispensatio est illicita quae opponitur juri in qua legislator dispensare non potest; sed dispensatio data a superiori licet ¹⁰ in propria lege justa non interveniente causa opponitur juri in quo ipse dispensare non valet: ergo illicita est dispensatio. Probatur minor: dispensatio data sine justa causa opponitur juri naturae; sed in jure natura dispensare¹⁵ non valet legislator: ergo talis dispensatio opponitur juri in quo dispensare non valet legislator. Jus naturae praecipit ne pars discrepet a toto sine justa causa; his verbis: turpis est omnia pars suo universo non ²⁰ congruens.

Dicimus secundo: valida est dispensatio data a superiori in propria lege etiam si sit sine justa causa. Probatur conclusio: ut dispensatio valida sit sufficit quod detur a potestate ²⁵ legitima: sed potestas superioris in propria lege est potestas legitima et sufficiens: ergo quamvis dispensatio sit sine justa causa dummodo sit a superiore in propria lege, vel in lege inferioris valida est. Probatur major: quae[239]cumque res per easdem causas per quas est per easdem resolvitur; sed lex positiva humana per solam voluntatem legislatoris obligat in conscientia. Ergo ut dispensatio⁵ legis sit valida sufficit quod detur a legislatore in propria lege.

¹ Add. aliquibus in quibusdam.

Solvuntur Argumenta

Argues 1^o contra primam conclusionem: qui operatus est secundum potestatem quam ¹⁰ habet, valida et licite operatur; sed dum legislator dispensat legem sine justa causa operatur secundum potestatem quam habet. Ergo dispensatio data sine justa causa valida est et licita. Probatur major: qui operatus est se¹⁵ secundum potestatem quam habet operatus est secundum jus proprium; sed qui operatus est secundum proprium jus valide et licite operatur: ergo qui operatus est secundum potestatem quam habet valide et li²⁰cite operatur. Probatur minor principalis: per solam voluntatem legislatoris lex posita et sufficienter promulgata obligat in conscientia omnibus. Ergo etiam per solam voluntatem legislatoris licite et valide potest quis ²⁵ dispensari ad obligationem legis in conscientia. Probatur consequentia: eadem est facultas legislatoris in constitutione legis ac in dispensatione: sed per solam voluntatem legisla[240]toris juste et valide obligantur subditi ad observantiam legis: ergo etiam per solam voluntatem legislatoris potest quis liberari juste et valide ab obligatione legis. Roboratur ⁵ communi proloquio: illius est tollere cujus est ponere.

Respondeo: ad dispensationem licitam duplex requiri, et legitima potestas et causa sufficiens dispensationis, quia quamvis lex humana ¹⁰ totam vim habeat a voluntate legislatorissemel imposita lege et sufficienter promulgata tenentur omnes ad ejus observantiam non solum vi legis sed etiam vi juris naturae prohibentis nequis subtrahat ab onere ¹⁵ commune juxta non interveniente causa, quare qui utitur dispensatione sine justa causa data dupliciter peccat tunc contra legem quam revera etsi dispensatusfrangit, et etiam contra jus naturae. ²⁰ Dispensatio enim sine justa causa data est nulla, imprudens, pacem tollit et ut inquit S. Divus Bernardus Libro 3^o *De Consideratione* capite 1^o: potius crudelis dissipatio quam dispensatio dici debet quae conceditur sine ²⁵ justa causa^{iv}; equidem aufert tranquillitatem populi; caeterique possunt existimare ipsius licere quod dispensatio sine jus[241]ta causa non clare cognoscant in omnibus eandem dare necessitatem ad dispensationem.

Argues 2^o et replicabis: in ⁵ Curia Romana Communiter dantur dispensations nulla interveniente necessitate; sed qui utuntur hac dispensatione nullatenus peccant; sed valide et licite operantur. Ergo valida et licita est dispensatio ¹⁰ sine justa causa. Probatur major: si aliqua intervenire causa in dispensationibus quae cuotidie a Curia Romana adduntr; sed nulla datur causa ita communis qualis dispensatio conceditur; ergo non interveniente.

¹⁵ Respondeo dispensationes a Curia Romana factas nullatenus sine causa sufficiente esse: nam Summus Pontifex semper quod tales dispositiones concedit ac utitur formula (est ex quibusdam rationabilibus causas animam nostram moventibus) et certe qui ²⁰ talem dispensationem obtinent communiter colunt rationabilem pecuniar quantitatem, quae sufficiens causa est nam Summus Pontifex eam impendit in operibus bono publico et communi utilibus et necessariis, ut bellum contra infideles existat ut principi²⁵pibus christianis opituletur, ut reedificentur templa et conventus quod incolunt Missiones quae ad infideles interfaciunt, quae omnia ad bonum commune spectant, et sunt causa sufficiens immo et necessaria dispensationis.

[242] **Argues 3°** contra 2am conclusionem: dispensatus sine justa causa tenetur ad observantiam legis; sed ita non esse si dispensatio esset valida: ergo data dispensatione sine justa causa invalida est. Probatur ⁵ major: dispensatus sine justa causa si utitur dispensatione peccat: sed non peccaret si non teneretur ad observantiam legis. Ergo dispensatio sine justa causa tenetur. Nec valet dicere quod dispensatus sine jsuta causa peccat tantum¹⁰ modo contra jus naturale, nam non est alia lex qua obligatur, non valet in quam quia qui dispensatur est sine justa causa dum utitur dispensatione peccat contra eandem virtutem contra quam peccaret si non esset dispensatus, ¹⁵ ut v.g. si sine jsuta causa est dispensatus ad recitatione horarum canonicarum, utendo dispensatione peccat contra religionem; ergo.

Respondeo: dispensatus sine justa causa dum utitur de dispensatione utique peccat, quia etsi dispensatus in ²⁰ lege semper tenetur ad ejus observantiam, quae obligatio legis oritur proxime et immediate a jure naturae, quod postulat ne pars discrepet a toto absque justa et legitima causa: ex quo magna oritur differentia inter dispensatum sine jsuta causa et non dispensatum, iste ²⁵ enim gravius peccat utpote jus frangens incurritque in poenis impositis a lege positiva humana transgressoribus, qui vere dispensatus est sine justa causa poenas et censuras quae a lege positi[243]va humana transgressionibus; qui vero dispensatus est sine justa causa poenas et censuras, quae a lege positiva humana positae sunt non incurrit etsi contra legem peccet.

⁵ Differentia inter dispensatum et non dispensatum satis clarescet ex eo quod dispensatus si utatur dispensatione quamvis peccet, peccatum non oritur immediate et directe ex vi legis positivae humanae, in qua licet dispensatus ¹⁰ est sine causa et quamvis lex humana obliget in conscientia, solum requiratur quod sit imposita ab autoritate legitima et sufficienter promulgata, ratione cujus promulgationis subditi

omnis tenetur ad observantiam legis; videntur voluntatem su¹⁵perioris non esse quod subditus ille cum quo dispensat sine justa causa teneatur ad legis obligationem, jus naturae hac in parte restringit superiorum voluntates ne proprio jure utantur contra bonum commune, et sic quamvis legislator humanus velit ²⁰ quod subditus quisque non teneatur ad obligationem legis semel promulgatae tenetur subditus vi juris naturae; qui vero dispensatus non est vi duplici juris positivus et naturalis tenetur.

Argues 4º contra ²⁵ eandem: qui dispensatus est sine justa causa nullo jure tenetur ad observantiam legis. Ergo utendo dispensatione minime peccat. Probatur antecedens: vel teneretur vi juris naturae vel vi juris positivi humani; sed nullo jure tenetur. Probatur minor: jus [244] positivum humanum pendet a voluntate legislatoris, sed haec est de non obligando subditum ad observantiam legis; ergo hoc jure non tenetur. Aliunde non tenetur jure naturae nam hoc praecipit ³ ne pars ex quibus lex obligat discrepet a toto; sed lex non obligat dispensato quatenus ipsi imposita non est lex tantum ex sola voluntate legislatoris: ergo nullo jure tenetur.

Respondeo quo dis¹⁰pensatus sine justa causa tenetur ad observantiam legis jure naturae, nam utpote jus seu radix ex qua oritur jus humanum sub quibusdam certis et determinatis regulis tenet jus gentium ne principes leges utpote injustas tamquam justas ¹⁵ dent subditis et ipsi teneantur ad earumdem observantiam, enim vero et sicut jus naturae praecipit quod subditi teneantur ad observantiam legis statim ac promulgata est sufficienter, ita etiam vetat ne legisfactores in propria lege ²⁰ aliquam ferunt dispensationem sine justa causa quatenus non est in eorum potestate quamlibet eximere ab obligatione legis, quae justa est et in bonum commune respicit.

Eodemmet jure tenentur subditi ad legis ob²⁵servantiam, et nequeunt uti dispensatione quo confertur, sine justa causa, nam cum legislator non sit supra jus naturale, ubi praecipitur et expresse dicitur quod turpis est pars suo universo non congruens, quod clare intelligitur de his qui vel [245] non dispensatis frangunt legem, factique sunt iudices in propria causa et apud se superiorum ordinationes juxta proprios inordinatos appetitos, qui potius ⁵ contra bonum commune vertuntur veluti impias et duras calificant; vel do illis qui licet dispensati nulla datur rationabilis causa propter quam cum caeteris in observantia legis non teneantur: ¹⁰ haec est enim ratio cur dispensatus sine justa causa utendo dispensatione peccat; et similiter legislator quisine justa causa confert dispensationem, nam legislatores constituti ¹⁵ non sunt ad destructionem sed in aedificationem.

Quaestio tertia
Utrum principes possint inferre²⁰ leges obligatorias in conscientio?

Ratio dubitandi hac super re est quia novatores in quod Wolffius et Calvinus Titulo 4º *Institutionum* cap. 2º²⁵ expresse asserunt homines non teneri aliis legibus nec praeceptis nisi his quae fore naturae sunt, ex quo Calvinus ita ait: “Clamor fidentur Christianis non favari ad observantiam aliarum legum nec ab [246] hominibus nec ab Angelis nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab hominibus”^v. Praecipua ratio cur isti negant dari leges humanas est quia non est jure hominum in conscientia ligare quatenus⁵ est solius Dei praecepta imponere quorum observantiam sit in conscientia.

Lex ergo humana est praeceptum commune stabile et in bonum com¹⁰mune ab homine vel ab hominibus impositum et sufficienter promulgatum. Hujus definitionis declaratio colligi potest ex antea dictio vel de lege in commune constat ex corpore juris tunc civilis, tunc canonici magnam leges impositas esse popu¹⁵lo ad rectam gubernationem; sed quia veritatis inimici antea notati, et aliae ejusdem furfuris tenent nihil bonum praecipi posse, quod jam praeceptus sit in lege naturae, et etiam quod praecepta a legislatoribus data minime in conscientia²⁰ obligent sed tantum in foro externo; quare contra ipsos.

Sit conclusio. Principes, tunc saeculares, tunc ecclesiastici posunt inferre leges obligantes in conscientia taliter ut earum transgressio in re gravi sit pec²⁵catum mortale. Probatur primo de principibus saecularibus ex Sacra Scriptura 1º Petri, capite 2º: “subditi stote omni humanae creaturae sive principibus, sive ducibus, non solum propter timorem, sed etiam propter conscientiam, [247] quia est voluntas Dei”^{vi}; Romanorum 3º^{vii}: “qui potestati resistit Dei ordinatione resistit, qui Dei ordinatione resistit damnationem sibi acquirit”; haec omnia clare demonstrant nos debere ser⁵vare leges Principum saecularium in conscientia. Ergo principes saeculares possunt inferre leges obligatorias in conscientia.

Probatur 2º, qui jus alterius in re gravi frangit mortaliter peccat,¹⁰ sed qui praecepta superiorum sive leges non servat jus alterius vilat in re gravi. Ergo mortaliter peccat; nunc vero peccare non possunt mortaliter quin eorum leges et praecepta obli¹⁵gent in conscientia. Probatur major: Deus praecepit quod unicuique tribuatur quod suum esse; sed qui violat jus alterius in re grave minime tribuit unicuique suum esse. Ergo qui violat jus alterius in re gravi peccat, quia non reddit quae sunt Cae²⁰saris Caesari, et quae sunt Dei Deo.

Urgetur ratio, nam si praecepta seu leges superiorum non obligarent in conscientia non respicerent in bonum commune ejusdem posse innumerare essent trans²⁵gressiones quae fuerent in praeceptis et legibus, quae utpote occultae non punirentur nec daretur jus ad correctionem quatenus de occultis non judicat Ecclesia.

Probatur quoad 2am partem: idem jus est ³⁰ nunc in Ecclesia quod antea fuit, sed plurima praecepta et leges an Ecclesia constitutione quae [248] nunc vigent: ergo etiam nunc possunt principes ecclesiastici leges et praecepta ponere quae obligent in conscientia. Matthaei vigesimo sexto: *quodcumque ligaveris in terra erit ⁵ et ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis*^{viii}, quibus verbis Christus Dominus dedit Divo Petro Principi Apostolorum supremam auctoritatem ad regendam Ecclesiam immo ¹⁰ non solum Petro sed etiam successoribus ejus et in persona aliorum Apostolorum eandem commisit auctoritatem omnibus Episcopis.

Ratione confirmatur: Summus Pontifex valet dispensare in praeceptis quae ali¹⁵unde obligant in conscientia. Ergo etiam ponere possunt praecepta quae communia et stabilia sint in bonum commune, obligent que in conscientia. Ergo principes ecclesiastici imponere possunt praecepta et le²⁰ges quarum inobservantia in re gravi sit peccatum mortale.

Argumenta Solvuntur

Argues primo: si principes saeculares possunt inferre leges obligatorias in conscientia²⁵ quam plurima sequerentur absurda contra Sacram Scripturam; sed apud populum Christianam non est tenendum; ergo principes saeculares [249] in conscientia legis suis obligari non possunt. Probatur major: primo sequeretur aliquid habendum esse ad ea quae divinis litteris praecipuntur et hoc expresse ponitur cap. 4^o Deuteronomii et ejusdem ⁵ capite duodecimo; primo in loco ita locutus est Dominus: “ne quidpiam addatis ad verbum quod praecipit vobis”^{ix}, et in capite 12^o: “quod vobis praecipio hoc tantum facit Domine”^x. Aliunde etiam sequeretur quod non esset unius tantum legislator et ¹⁰ magister, et Matthaei vigesimo tertio: “ne vocemini Magistri, quia magister vester unus est, Christus”^{xi}. Sunt pariter alia loca Sacrae Scripturae, quibus opponitur potestas legislativa in conscientia principum saecularium.

¹⁵ **Respondeo** Scripturam sumi abusive ab his qui veritatem audire nequeunt et mandata superiorum non obtemperantur; nam omnia ordinata sunt a Deo in bonum

commune, tunc Ecclesiae tunc Reipublicae plurima enim sunt ²⁰ quae non praecipuntur in lege naturali quae praecipit Deus hominibus praecipere, et alia non sunt ita clara praecepta quae a legislatoribus humanis declarantur, ut clare cognita servantur sacri textus qui in contrarium ²⁵ signantur ita intelliguntur: ne addatis quidquam ad ea quae praecipio vobis, et similiter, quod praecipio vobis hoc tantum facito Domino; his verbis locutus erat Deus ne ad ceremonias aliquis adhaeretur contra legem.

³⁰ Etsi praecepta legislatoris humani forent [250] contra legem divinam, utique prohiberentur verbis Deuteronomii; cum autem omnia praecepta legislatorum sint ad completam observantiam Legis Divinae, et ad rectam gubernatione Stat⁵us, Ecclesiae et Reipublicae inde fiunt praecepta observationis digna; cum dicitur Matthaei vigesimo tertio: “unus est Magister, Christus”, verba enim intelliguntur de Magisterio et potestate suprema, quae soli Deo convenit, eam¹⁰que communicat principibus saecularibus, et ecclesiasticis, ut recti vivendi normam dent populis.

Argues 2º et instabis. Legislator humanus non potest praecipere nisi secundum ¹⁵ id quod solvere potest; sed humanus legislator et praecipue saecularis nequit solvere in conscientia: ergo nec potest praecipere supra jus proprium; sed praecipiendo secundum id quod solvere non valet, praecipit supra jus proprium. Ergo le²⁰gislator humanis saecularis praecipere non potest in conscientia. Adde quod princeps saecularis nec utiquam intentionem facit obligandi in conscientiae, quatenus leges ejus solum respiciunt statum politicum Reipublicae et non ²⁵ forum conscientiae: denique nulla daretur distinctio inter principem laicum, et principem ecclesiasticum si uterque posset obligare in conscientia, et tantum obligaret praeceptum principis saecularis quantum [251] Dei praeceptum.

Respondeo Principes saeculares obligare in conscientia suis justis legis populis sufficienter impositis; quia quamvis jus ⁵ proprium immediate non tendat in conscientiam subditorum ratione praecepti divini quo tenetur in conscientia obtemperare superiorum mandatis, obligant praecepta superiorum in conscientia homo enim multoties ligatur ¹⁰ tunc juramento, tunc peccato, quae ab ipso homine solvi nequeunt nisi auctoritate quam eas commissit Apostolis ut solverent et ligarent in conscientia: ergo homo ultra id quod solvere potest ligatur. ¹⁵ Distinguitur quae auctoritas principum ecclesiasticorum an auctoritate saecularium, quia quamvis utraque in conscientia obliget auctoritas principum ecclesiasticorum est immediate circa conscientia sub²⁰ditorum, principum autem saecularium est tantum mediate, sic enim auctoritas Dei et auctoritas hominum distinguuntur, quatenus illa est ordinaria

et absoluta, ista vero est dependens et commissa, et quamvis principes non fa²⁵ciunt intentionem positivam obligandi in conscientia, quia praecipua ratio obligationis oritur a jure divino, obligant in conscientia praecepta quasi per se et ex natura sua.

Argues 3º. Si auctoritas [251] humana praecipue ecclesiastica posset praecipere in conscientia, posset praecipere actus internus, sed hujusmodi actus praecipere non valet Ecclesia; ergo non potest ⁵ praecipere in conscientia. Probatur major: actus conscientiae sunt actus interni: ergo si potestas ecclesiastica potest praecipere in conscientia, posset praecipere actus internus. Mi-or primi syllogismo claret ex eo quod ecclesia ¹⁰ de occultis non judicat, et tantum potest praecipere ea quae judicare potest. Ergo si judicare non vult Ecclesia actus internos ut sunt acti conscientiae, nec potest praecipere in conscientia.

¹⁵ **Respondeo:** actus internus multipliciter posse considerari; vel quatenus dicunt necessariam connexionem cum actibus externis, et hoc modo praecipiuntur ab Ecclesia dum praecipiuntur acti interni, ut v.g. attentio ²⁰ interna quae requiritur ad horas canonicas recitandas, Ecclesia praecipiens Divini Officii recitationes praecipit enim attentionem inter-nam; vel considerantur actus interni quatenus disponunt ad externos ut interna detes²⁵tatio peccati ad satisfaciendum praeceptum de confessione sacramentali; quae interna detestatio necessaria est ut confesio sit [253] valida, nam contrarium damnavit Alexander Septimus^{xii}.

Denique acti interni possunt considerari quatenus nullam dicunt connexionem cum ⁵ actibus externis, et hoc modo etiam praecipiuntur ab Ecclesia, ut constat ex Tridentino Sinodo in Praefatione ad Sessionem sextam^{xiii}; necessarium quippe non est quod Ecclesia possit immediate judicare de actibus medio internis ut posse praecipere ¹⁰ in conscientia, nam pater potest imponere filio praecepta aliqua concernentia ad meliorem observantiam leges divinae, et tamen non potest judicare de occulta fractione praecepti; filius autem frangens praeceptum mortaliter pec¹⁵cat si sit in re grave, reusque fit poenae aeternae coram Deo; alia enim est potestas directiva qua utitur Ecclesia in praeceptis ponendis, et sic directive praecipue, alia est potestas judicialis, qua utitur Ecclesia in actibus exter²⁰nis judicandis, sed in actibus qui necessariam connexionem dicunt cum actibus externis.

Quaestio quarta
Utrum dentur leges pure poenalis²⁵ quae non obligent in conscientia?

Ex legibus humanis aliae sunt praecepti[254]vae, quibus aliquid facere praecipitur, aliae sunt prohibitivae, quibus aliquid facere prohibetur; tamen quia praeceptum quo praecipitur aliquid facere et quo prohibetur aliquid omni⁵tere potest obligare ad culpam et ad poenam vel tantum sub poena, ideo alia est lex poenalis et alia mixta. Lex poenalis dicitur illa quae poenam tantum imponit transgressoribus, quae poena vel est disjunctiva vel copulativa; disjunctiva¹⁰ dicitur illa quando in lege ita praecipitur: “nemo triticum, v.g. evehat ex Regno, vel si evexerit solvam centum nummos”; copulativa ita infligitur: “qui evexerit triticum de civitate solvat florenos tredecim”.

¹⁵ Lex mixta dicitur illa quae simul aliquid praecipit positive vel prohibens et simul poenam imponit in transgressoribus. Omnem legem praeceptivam obligare in conscientia probatum ma²⁰net quaestione praecedenti, unde sermo in praesenti tantum est de lege pure poenali; tamen notare oportet quod poena alia est ferenda et alia lata: poena ferenda ita imponitur in lege ex communicetur propriis bonis prohibeatur vel prive²⁵tur; poena lata ita describitur in lege: ipso jure ex communicetur ipso facto bonis prohibeatur vel privetur. Si in lege sit ratio dubitandi utrum poena sit lata vel fe[255]renda, habenda est poena pro ferenda, nam juxta regulam juris in poenis vel benignior interpretatio facienda est. His notatis

Sit conclusio.⁵ Dantur leges pure poenales, quae non obligant in conscientia nisi ad subeundam poenam vel ante sententiam judicis, si poena sit lata vel post sententiam judicis si poena sit ferenda. Probatur conclusio: omnis legum humanarum¹⁰ obligatio immediate oritur a mente legislatoris; sed legislator multoties praecipit sub poena tantum. Ergo lex sume casus tantum obligat ad poenam. Major non indiget probatione nam antequam lex humana promulgetur¹⁵ nemo tenetur ad ejus observantiam, igitur omnis legis vis oritur immediate a mente legislatoris, et legis sufficienti promulgatione. Probatur minor: haec est lex humana, quae frequenter imposita est in Regnis et provinciis: “si quis e²⁰vexerit triticum ex civitate solvat quingentus nummos”, v.g.; sed haec lex tantum ad poenam temporalem obligat. Ergo multoties principes saeculares leges imponunt tantum obligantes ad poenam.

Hoc etiam convinci²⁵tur aliquibus statutis Ordinum Regularium quibus religiosi tantum tenentur ad poenam, [255] ut de suis testatur S. Thomas. Probatur minor: illa

lex tantum obligat ad poenam cuius satisfacta parte de solutione pecuniae impositae licite et valide potest quis extrahere triticum ex civitate; sed hac lege posita licite et valide potest extrahere triticum ex civitate soluta pecunia quantitate. Ergo huiusmodi lex tantum ad poenam temporalem obligat.

¹⁰ **Solvuntur Argumenta**

Argues primo. Lex poenalis obligat in conscientia, ergo non solum obligat ad poenam. Probatur antecedens: lex poenalis per vos obligat ad poenam; sed omnis poena supponit culpam¹⁵, et culpa obligat in conscientia; ergo lex poenalis non tantum ad poenam obligat sed etiam in conscientia. Probatur minor: Divus Augustinus Titulo primo *De retractationum*, capite 9º ita ait: “omnis poena si legitima est et justa supponit culpam coram²⁰ Deo et aeternum supplicium minatur”^{xiv}. Ergo omnis lex poenalis supponit culpam quae obliget in conscientia.

Respondeo quod culpa dupliciter potest sumi, vel pro culpa theologica, vel pro culpa juridica,²⁵ politica vel civili; certum est enim quod quaelibet lex obligat ad culpam vel stricte tale vel late et minus stricte, quae multoties coram Deo non est culpa, et consequenter non obligat in conscientia quatenus ea leges aliquid pro[257]hibere intendunt tantum in foro externo vel praecipunt et non in foro conscientiae. De hac lege intelligendus est Divus Augustinus loco citato inter arguendum; equidem voluntas legislatoris est praecipuum fundamentum ratione cuius leges obligant modo quo obispiis [sic] promulgantur, igitur cum leges quaelibet tantum sub poena temporali sint impositae a legislatoribus inde est quod ad poenam temporalem¹⁰ obligant subditis.

Argues secundo: Lex quaecumque sit debet respicere immediate bonum commune; sed lex quae respicit bonum commune non solum ad poenam sed¹⁵ etiam ad culpam. Ergo lex pure poenalis non datur. Probatur minor: bonum commune est de jure naturae; sed quidquid praecipit jus naturae obligat in conscientia non solum ad poenam sed etiam ad culpam: igitur quid²⁰ jus naturae praecipit obligat immediate non solum ad poenam sed etiam ad culpam. Aliter urgetur ratione: vel ea quae dicuntur praecipia legisatore sub poena justa sunt et fieri debent, vel non; si primum etiam si prae²⁵cepta non forent a legislatoribus jam subditi [258] ea debebant facere alio jure si non haec possunt praecipia legislatoribus, quia injusta et subditi non tenentur servare in quod injustum est, et potius in destructionem populi quam in⁵ aedificationem; ergo.

Respondeo. Praecepta superiorum duplici modo possunt obligari subditi, vel ad poenam quae in ipsis imponitur, vel ad culpam quae oritur ex fractione praecep¹⁰torum legesque poenales sunt minime obligant in conscientia ad vitandum id quod lege poenali prohibetur, sic si lex poenalis sit de extractione tritici ex civitate, triticum extrahens non peccat nec aliquam culpam in ¹⁵ conscientia adimplere poenam stabilitam, vel ante sententiam iudicio, vel post sententiam iudicat.

Si autem sit ratio dubitandi de licitudine vel illicitudine legis semper popu¹⁵lus tenetur ad ejus observantiam, nam superiora mandata sive justa, sive injusta semper sunt timenda; immo etiam dum ad est ratio dubitandi pro utraque parte semper est censendum pro lege, et non pro libertate, alia ²⁰ nulla essent leges quae a populis servarentur, quia nulla detur lex quae sit favorabilis naturae, sed omnes sunt adversae, saltem inconceptu hominum.

[259] **Argues 3º:** Lex humana quaecumque sit est recta ratio dictans quod faciendum vel omittendum sit; sed recta ratio dictans quod faciendum vel omitten⁵dum sit obligat in conscientia. Ergo lex omnis humana obligat in conscientia. Probat minor: illius obligat in conscientia quo deficiente homo quoque ipse in conscientia deficit, sed deficiente regula, quae dictat quod facien¹⁰dum vel omittendum sit, ipse quoque homo deficit in conscientia. Ergo.

Respondeo. Ex humanis legibus alias esse mere praeceptivas vel prohibitivas, quae nullatenus poenas in ¹⁵ transgressoribus ponunt; hae ex sua natura in conscientia obligant, peccatque coram Domino statim ad ipsam legem frangit; alia sunt mere poenales, quae vel obligant ad poenam statim ac frangitur ²⁰ lex, vel post iudicis sententiam. De his ergo procedit quaestio, quae licet sit regulae dictantes quod faciendum vel omittendum sit non sunt mere praeceptivae nec prohibitivae; alias duplici poenam unum et idem crimen ²⁵ puniretur, et peccarent coram Deo trans[260]gressores, et etiam tenerentur in conscientia subire poenam a iudice stabilitam.

Quaestio quinta **Utrum per praes⁵criptionem in conscientia adquiratur dominium rei alienae?**

Tria praerequiruntur ad veram praescriptionem, ¹⁰ nempe possessio bonae fidei alicujus rei, tempus statutus per praescriptionem et titulus saltem coloratum, quae omnia breviter explicanda veniunt, sed prius quod sit praescriptio.

Praescriptio enim est translatio veri domini rei ¹⁵ alienae in conscientia et iurii alterius peremptio. Sed hoc, ut lex praescriptionis dominium transferat requiritur in primis possessio bonae fidei, hoc est, quod quis possideat rem aliquam taliter ut rationem dubitandi non habeat an fuerit res illa aliena or ²⁰ vero sua; unde etsi rei veritate sit aliena, si possessor bonae fidei tempus stabilitum et in eam habeat jus alienationis veluti si proprio praedio eam empset.

Requiritur etiam tem²⁵pus ad praescriptionem ne statim ac res percipitur sub alienatione cadat; tempora autem quae stabilita sunt per praescriptionem varia sunt [261] secundum veritatem rerum sub lege praescriptionis, et sic ad veram praescriptiones quarundam rerum requiritur possessio bona fidei per decem annorum spatium; ad aliarum rerum ⁵ veram praescriptionem requiritur triginta annorum tempus vel annorum quadraginta; denique ad praescriptionem aliarum rerum praerequiritur permanens et invariata possessio rei. Denique requiritur titulus ut inventio rei in ¹⁰ loco publico, ubi est primae capientis, vel causa heredis, ut dum haerens recipit inter sua quae revera sua non sunt. Hic advertite quod tempus praescriptionis potest incipere stante re sub dominio alterius domini, v.g. dum pater posse¹⁵ssor est bonae fidei alicujus rei, et causa mortis eam relinquit filiis in haereditatem non requiritur ut res praescribat seu ut verum dominium in conscientia habebat filius, ut totum tempus per legem praescriptionis requi²⁰situm sit in potestate filii. Unuscuque requisiti conditiones explicabimus in solutione argumentum, pro nunc tantum sufficit scire utrum revera adquiratur dominium rei alienae in conscientia per praescriptionem; ²⁵ pro quo

Sit conclusio. Revera adquiritur dominium rei alienae [262] per praescriptionem. Probatur conclusio: praescriptio vim habet legis. Ergo qui praescriptionem adimplet vere et realiter acquirit dominium rei alienae. Probatur antecedens: praescriptio in primis est prae⁵ceptum generale superioris, aliunde respicit bonum commune. Ergo vim legis habet. Probatur primo conclusio: ad hanc ut quis adquirat dominium rei alienae in conscientia, potest subditis privari propriis bonis vel dominio rei propriae ob in¹⁰commodum publicum res publicae vel ob aliam causam justam. Sed in actu praescriptionis datur potestas legitima privans domini rei priori domino; aliunde datur incommodum publicum reipublicae. Ergo qui adimplet praescriptionem vere, et realiter ¹⁵ adquirit dominium rei alienae in conscientia. Probatur minor: praescriptio est lex stabilita in bonum commune Reipublicae, sed nequit dare lex quin detur auctoritas et justa causa, quae sit impediens saltem communis boni Reipublicae. Ergo ²⁰ in ipso actu praescriptionis utrumque datur et bonum commune et auctoritas legitima.

Aliter probatur conclusio: qui resistit potestate legitimae ordinationi Dei resistit: ergo tenetur populus active et passive servare praescriptionem quatenus est lex legitime imposita. Probatur consequentia²: [263] lex illa legitima est quae respicit bonum commune; sed praescriptionis lex bonum commune respicit. Ergo lex legitima set. Probatur minor: per praescriptionem, rerum dubia jura⁵ fiunt certa, et etiam lites civitatum stringuntur; sed omne id respicit in bonum.

Respondeo: ergo praescriptionis lex stabilita est in bonum commune aliunde est ab auctoritate legitima, equidem legislator potest privare bonis civibus ob transgressionem¹⁰ legum vel praeceptorum, et etiam potest bona cujuslibet ad usum commune distribuere propter inopiam civitatis ratione dominii quod habet in bonis subditorum. Ergo a legitima auctoritate stabilita est praescriptio¹⁵ lex.

Argumenta Solvuntur

Argues primo: opponitur jure quod quis ditior fiat bonis aliorum; sed admissa praescriptione, quis ditior fit bonis aliorum; ergo praescriptio²⁰ non alium non respicit bonum commune, sed etiam opponitur juri. Probatur major: regula vigesima quarta juris in Sexto ita ait: “locupletari quis bono debet cum alterius injuria, et jactura”^{xv}; et lege duocentessima septima Juris Civilis: “aequum²⁵ enim est hominem locupletari fieri cum alterius detrimento ex injuria”^{xvi}: ergo quod quis fiat ditior per praescriptionem opponitur juri.

Respondeo quod nulla isit injuria priori domino [264] transacto tempore praescriptionis, quamvis res pro domino suo clamet ubicumque sit per praescriptionem verum dominium res alienae acquiritur in conscientia dummodo possessor sit bona fidei⁵ et haec non sit interrupta ab initio possessionis usque ad finem temporis quod per legem stabilitur, ut est in rebus immobilibus apud praesentes triennium, apud absentes decennium; etiam absque titulo, et probabiliter in rebus¹⁰ ecclesiasticis.

Dupliciter potest tempus praescriptionis interruptionem pati, naturaliter scilicet, dum prior dominus rei ab aegritudine repetere non potest rem suam, quia vere impeditus est¹⁵ et tempus praescriptionis non fluit; vel etiam juridice, ut si sit relegatus et repetere non potest ex exilio rem suam vel denique si apud judicem sit praesentatus in scriptis, quia senectus rem suam petere, vel etiam dum laesent jura.

² Add. 3 ver. *canc. il.*

²⁰ **Argues 2º:** si quis retineat rem ante tempus praescriptionis non esse suam tenetur eam restituere; ergo etiam si retineat rem esse alienam post tempus praescriptionis debet illam restituere. Probatur consequentia: ideo tenetur ante tempus praescriptionis rem ²⁵ restituere, quia possessor malae fidei; sed etiam qui retineat rem esse alienam post praescriptionis tempus possessorem mala fidei; ergo tenetur eam restituere proprio domino. Enim vero possessio malae fidei non potest jus prae[265]bere in conscientia.

Respondeo: licet possessor malae fidei ante tempus praescriptionis teneatur in conscientia restituere rem proprio domino, quia ⁵ ipse potius latro et fur est quam possessor, et quia res ubicumque est pro domino suo clamat; non ita tenetur possessor bonae fidei usque ad tempus praescriptionis licet ultra tempus certo sciat rem illam alienam fuisse quia tunc jam non est po¹⁰ssessor mala fidei, nec numquam fuit; lex enim praescriptionis servatis omnibus praerequisitis sub quibus lex viget, justa et aequalis est possessori bonae fidei verum jus in conscientia tribuit, quia ita expedit bo¹⁵no communi tunc ut lites finem habeant et etiam ut certum jus rerum inveniatur et anxietates in civibus dissolvantur.

Argues 3º: Alexander VII damnavit legem praescriptionis utpote contrariam naturae ²⁰ juri^{xvii}; sed a mente Romani Pontificis recedere non debemus in his quae ad rectam conscientiam pertinent. Ergo lex praescriptionis invalida est et illicita. Probatur major: lege praescriptionis justa jus civile praescri²⁵bebat malae fidei posesores; sed hoc a jus canonico prohibetur. Ergo ob hanc ratio[266] nem Alexander VII damnavit praescriptionis legem.

Respondeo: Alexander VII praescriptionis legem, quam ipse tenet, et determinatam tem⁵poris seriem, quae percurrere debet designat; damnavit tantum praescriptionem qua juxta jus civile possidebant possessores malae fidei; unde quaerens an possessor malae fidei, qui tempus per praescriptionem impleverit ad res¹⁰ titutionem tenatur ita respondit: duplex est praescriptio, alia malae fidei, quae tenet juxta jus civile; alia est praescriptio bonae fidei, quae legitima est et hanc tenet jus canonicum.

Erant utique in jure civili leges permitten¹⁵tes malae fidei praescriptionem ut expresse colligitur in lege regia vigesima 1^a, titulo vigesimo 9º, quae leges approbatae sunt, et antiquatae^{xviii}, ut colligitur ex Alexander III, cap. vigilantibus [sic], et etiam ex Innocentio ²⁰ III in Concilio Lateranensi, per haec verba: “cum omne quod mala fide est in conscientia minime valeat sinodali constitutione definimus, et etiam

constanti consuetudine derogatum est omne id quod absque peccato servare non valet^{xxix}. ²⁵ Id ipsum confirmat lege decima 4^a, titulo vigesimo 9^o, Partita 3^a; “teniendo ome alguna cosa mueble por suio cuidando que la [267] habia comprado, o que la fuera dada, o que la habia por otra derecha razon, si después sopiese que no era así, maguer fuesse tenedor de ella tres años no la podria ganar por esse ⁵ tiempo. Mas si por aventura oviese mandado a su Mayordomo o a su personero, o algun otro su ome, que le comprase alguna cosa, o que gela gedugese por alguna otra derecha razón, así como por cambio o por donadío, ¹⁰ o por otra cosa semejante, e aquel a quien lo mandase no lo ficiese así, mas los oviese por otra razon, que non fuese derecha, diciéndolo, que la habia comprado, si tal cosa como esta tubiese tres años, poderla ya ga¹⁵nar por tiempo pero había buena fe en tomándola, maguer y errase: ca pues que el hierro viene por derecha razon no lo debe dempeser^{xx}”.

Ibidem Gregorius López hic enim apponitur ²⁰ exemplum erroris facti^{xxi} quatenus usucapiens credebat adesse titulum cum vere non adesset. Et quidem si error erat facti proprii injustus censetur secus si sit error facti alienus. Titulus qui requiritur ad praescriptionem ²⁵ duplex potest esse: aliud verus et realis ut donatio rei, emptio vel alia quacumque translatio rei, quae juridica dominus secum tribuit domino actualis po[268]ssessionis. Alius est titulus praesumptus seu ut communiter aiunt, et datur dum res est in actuali possessione, et datur praesumptio juris ex parte possidentis; titulus necessarius ad praescriptionem ⁵ non est titulus verus, sed sufficit titulus coloratus.

Questio sexta

Utrum requiritur assensus populus ut leges humanae obligent in conscientia?

¹⁰ Rationes quibus populus potest gubernari ad tres reduci possunt, nempe Monarchiam, Aristocratiam et Democratiam. Prima est dum in uno tantum sistit auctoritas suprema, qui reget populum humano more dicitur Monar¹⁵ca, Rex, Imperator, sive Dux; si vero in destructionem populi potius tendat propria bona quaerens, et absque charitate populum regat dicitur tyrannus. Aristocratia secunda gubernationis species dicitur quando quis suffragio quorum²⁰dam civium recipit potestatem, et omnia et quaecumque praecipit est horum civium suffragio; denique Democratia est quaedam species gubernationis seu auctoritas gubernandi orta et posata ex unanimi consensum omnium civium, et ob hanc rationem ²⁵ legislator pendet a consensu populi in legibus ferendis.

In praesenti nos loquimur de potestate Monarchica, quae prima et potius sola potestas legis[269]lativa dici potest, quare dummodo lex sit sufficienter promulgata, et habeat omnia praerequisitae quae ad veram et propriam legem praerequiruntur, statim valet subditus cogere ad ejus obser⁵vantiam. Per oppositum assetunt cardinalis de Marca, nostri Frassen, et alii ut Gracianus^{xxii}, judicantes legem non obligari in conscientia priusquam populus praestet assensum quatenus potestas legislativa oritur a voluntate populi¹⁰que judica¹⁰re non valet de malitia vel bonitate legis; et quia aliunde legislator cuicumque sit etiam Monarchicus suos habet optimates, et majores nature civitatis, quos consultim rebus pertinentibus ad gubernationem populi vices populi gereret¹⁵ praedicti opinandi modi auctores. Nos vero

Dicimus: nullatenus requiritur acceptatio seu consensus populi ut leges humanae obligent in conscientia. Probatur conclusio: ²⁰ auctoritas legislative est suprema et absoluta; sed si necessarius esset consensus et populis acceptatio ut leges humanae obligarent in conscientia non esset absoluta, et suprema; ergo ut leges humanae obligent in conscientia non re²⁵quiritur acceptatio seu consensus populi. Major est evidens, nam si potestas non esset absoluta, legislator non regeret populum, sed populus legislatorem. Minor probatur per eandem rationem; si populus posset resistere justam legem ³⁰ jam destrueretur legislative potestas principum; [270] ergo si necessarius esset consensus populi ut leges humanae obligarent in conscientia, potestas legislativa non esset absoluta.

Aliis rationibus suadetur con⁵clusio Divus Thomas II-II, quaestione septuagessima 4^a, articulo 1^o, ita ait^{xxiii}: observatores legis quadam necessitate justitiae coguntur per auctoritatem legislatoris ad modum quo Rex materialis quadam necessitate naturali necessitantur ¹⁰ ad modum sui motoris. Si igitur in potestate populi esset resistere utrique bellum aequale est et legislator non posset populum obligare ad observantiam legis nec populus observare legem quatenus in sua potestate est quod lex sit lex.

¹⁵ Sicut praeceptum particulare se habet respectu subditi, ita praeceptum commune se habet respectu commu-motatis; sed praeceptum particulare ita obligat subditum ad ejus observantiam; ut non sit in subditi potestate resistere: ergo etiam non est in potestate com²⁰munitatis sive populi resistere praeceptum commune legislatoris. Major colligatur ex 4^o Decalogi praecepto, quo tenetur filii honorare parentes, qui ita se habent respectu filii sicut principes se habent respectu populi. Mi²⁵nor probatur ex Apostolo ad Corinthios dicente: “qui potestati resistit, Dei

ordinationi resistit”^{xxiv}. Denique si esset in potestate populi legem reciperet, vel respuere, daretur locus seditionibus, rebellionibus et nulla esset pax in civibus; ³⁰ ergo ut lex humana obliget in conscientia [271] non requiritur consensus sive acceptatio populi.

Solvuntur Argumenta

Argues primo. Si non requiritur acceptatio populi ut leges humanae obligent in conscientia, ⁵ quamplurima darentur leges quae potius in destructionem forent quam in aedificationem populi; sed ad has populum teneri in conscientia non est dicendum. Ergo nec quod non sit necessarius consensus populi ut leges humanae obligent in conscientia. ¹⁰ Probatur major: si populi consensus non esset necessarius principes ponerent leges injustas; sed hae sunt potius in destructionem quam in aedificationem populi: ergo si non est necessarius populi consensus ad obligationem legis quam plurimae darentur potius in ¹⁵ destructionem quam in aedificationem.

Respondeo. Legem injustam non esse legem nam ut pluries dictum est lex est praeceptum commune stabile et permanens in bonum commune; quae qualitates si desunt prae²⁰ceptum non est lex. Lex ergo injusta potius in destructionem populi quam in aedificationem est, et princeps licet propria auctoritate possit imponere leges obligatorias in conscientia istae utpote humanas conformes fieri debent cum jure ²⁵ naturae et divino, unde oritur auctoritas legislativa principum tam a secularium quam Ecclesiasticorum.

Deinde potestas legislativa superior non solum respicit legem statuere, sed etiam ejus observan³⁰tiam legis quod ita non fieret si assensus populi seu [272] consensus necessities foret ad hanc ut lex obligaret in conscientiam; id ipsum probatur Alexander VII seu potius confirmat hac propositione dammata: *populus non peccat etiam si absque ulla* ⁵ *causa non accipiat legem a principe sufficienter promulgata*^{xxv}; quae propositio aperte demonstrat populi consensum necessarium non esse ad obligationem legis, alias non peccaret populus; etsi subditus tenetur ad peccatum particu¹⁰lare absolute positum in conscientia, quando magis populus ad praeceptum commune bonum pariter Reipublicae commune respiciens.

Instabis: Divus Augustinus ex Graciano canone primo^{xxvi} ita probat necessarium esse con¹⁵sensum populi ut leges obligent in conscientia: “leges instituuntur dum sufficienter promulgantur, firman²⁰tur vero dum moribus populi observantur”; sed hoc aperte demonstrat vim legis oriri ab acceptance populi; ergo. Probatur ²⁰ minor:

tunc elges obligant in conscientia dum firmanur; sed solum firmanur juxta relata acceptatione populi; ergo solum obligant in conscientia praestito consensus populi.

Respondeo: in primis verba relata esse tantum Gra²⁵tiani et non alicujus SS.PP, quam credere teneamus; 2º possunt intelligi verba lex quatenus non firmaretur ob incuriam legislatoris, quia populus ex continua inobservantiam legis potest stabilire consuetudinem, quae ³⁰ cum sint in contrarium legis eam potest abro[273]gare. At hunc casus lex non obligaret utpote non praestito consensus populi, sed quatenus legislator videns legis inobservantiam iudicis auctoritatem non exercebat et tacite ⁵ volebat legis inobservantiam, nam *qui tacet consentire videtur*, habet jus in sexto.

Argues 2º: Lex qui tota communitas opponitur non obligat in conscientia; sed non alia de causa nisi quia requiritur consensus populi ut leges ¹⁰ obligent in conscientia; ergo. Probatur major: lex cui tota communitas opponitur est injusta; sed ad legem injustam nemo tenetur; ergo lex cui opponitur communitas non obligat in conscientia.

¹⁵ Urgetur ratio: continua inobservantia legis potest legem abrogare, et etiam potest praevenire legem ne obliget in conscientia; lex enim **de quibus nondum** ita ait: eo leges nos tenent quatenus consensus populi sunt firmatae; igitur ²⁰ acceptatio populi sive consensus requiritur ut leges obligent in conscientia.

Respondeo quod lex illa, cui tota communitas opponitur, vel aliquid praecipit bono communi opponitur, quapropter non lex dici debet utpote de²⁵ficiens est unum ex praerequisitis ad veram legem necessaries, et si ita non tenetur populus ad ejus observantiam in conscientia; vel iuxta [274] est et in bonum commune respiciens; populus autem ob gravamen naturae adversum, et ex cogitatione non observat legem, et tunc tenetur populus in conscientia ad ejus observan⁵tiam nisi legislator respiciens inobservantiam legis iterum atque iterum semper sileat, tunc enim tantum occasionaliter se habet inobservantia populi ad abrogationem legis, efficaciter autem, primo et principaliter legislatoris toleran¹⁰tia.

Licet enim populus resistat observantiae legis, legislator semper et ex suo jure retinet potestatem ut cogat populum ad observantiam legis, quod si non faciant ob pacem publicam ipse legis¹⁵lator est qui abrogat legem, non vero populus, nam potestas legislative accepta est immediate a Deo, et non a populo. Multoties enim accidit quod lex quae respicit bonum commune speculative, practice sit causa rebellionis et tumultus quia ²⁰ gravis est inobservantia; unde legislator absolute

loquendo prudenter operatur si abrogat legem semel promulgatam, ut non raro accidit in lege jejunii, quae quamvis ecclesiastica ex supplicatione praecipue in exercitibus vel quo ad²⁵ milites hispanos in diebus quadragessimalibus dispensare.

Recibido 16/03/2016
Aprobado 01/06/2016

ⁱ Art. 2º: Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis: “Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur”.

ⁱⁱ *Contra Faustum Manichaeum Libri triginta tres*, lib. 22, cap. 17 (PL 40, 418).

ⁱⁱⁱ Ps. 4, 7.

^{iv} *De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium*, lib. 3, cap. 1. “Non enim per omnes reor modum, sed sane quodam tenus (ut mihi videtur) dispensatio tibi super illum credita est, non data possessio. Si pergis usurpare et hanc, contradicit tibi qui dicet ‘Mens est orbis terrae et plenitudo ejus’ [Ps. 49, 12]” (PL 182, 758).

^v Cf. *Institutiones*, 4, cap. 10, n. 5: las leyes humanas no obligan en conciencia. (*Institución de la Religión Cristiana*, traducido y publicado por Cipriano de Varela en 1597, reeditada por Luis de Usoz en 1854, nueva edición revisada en 1967, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1968, 2 v).

^{vi} I Pt 2, 13.

^{vii} Cita errónea, es cap. 13, v. 2.

^{viii} Pone por error cap. 26, es 16, 19, al dirigirse a Pedro: “A ti te daré las llaves del reino de los cielos y todo...” etc.

^{ix} Deut. 4, 2.

^x Deut. 12, 1.

^{xi} Mat. 23, 8.

^{xii} Alejandro VII (1655-1667) en el Decreto del 254 de septiembre de 1665 condenó varias proposiciones. La número 14 se refiere a este tema y dice: “El que hace una confesión voluntariamente nula satisface el precepto de la Iglesia” (*Bullarium Romanum*, ed. 1869, t. 17, p. 388; versión castellana en Denzinger; *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 298).

^{xiii} El Concilio de Trento (1545-1563, reunido bajo Paulo III, Julio II y Pío IV), en su Sección VI, el 13 de enero de 1547, produce el Decreto sobre la justificación, con 16 capítulos y 33 cánones. La doctrina expuesta por Suárez surge del canon 9, que anatematiza la siguiente proposición: la sola fe justifica, sin nada más de parte del sujeto; del canon 13, que condena: no es necesaria la gracia ni la caridad para la justificación; y del canon 19, que condena: el Evangelio sólo prescribe la fe, no hay preceptos ni prohibiciones y todo es libre. A su vez, el canon 20 anatematiza el principio moral siguiente: el justificado no está obligado a cumplir con los preceptos de Dios y de la Iglesia (cf. *Concilium Tridentinum*, ed. Tridenti, 1745, p. 38-42).

^{xiv} El texto exacto de *Retractationum*, lib. I, cap. 9, “De libero arbitrio” es: “Omnis autem poena, si justa est, peccati poena est, et supplicium nominatur. Si autem injusta poena est, quoniam poenam esse nemo ambigit; injusta aliquo dominante homini imposita est” (PL 32, 598).

^{xv} Referencia vaga e incompleta al enriquecimiento sin causa. Esta figura está contemplada en la Recopilación de Leyes de Castilla, especialmente lib. 5, Tít. 11, Ley 1: se hace lugar a la excepción de engaño cuando es más de la mitad del justo precio (cf. *Leyes de Recopilación*, Madrid, 1772, t. 1, p. 745), y lib. 9, Tít. 9, Leyes 14 y 15: no se aplica el principio del engaño (más de la mitad del justo precio) en los arrendamientos reales (ibíd. t. 2, pp. 579-580). En la Recopilación de Leyes de Indias hay varias disposiciones para evitar el enriquecimiento sin causa en perjuicio de los indios, especialmente lib. 6, Tít. 1, Ley 27: regla la venta de bienes de los indios para que se pague el justo precio, y Ley 24: castiga a los que atemorizan a los indios para que contraten (cf. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid, 1791, t. 2, p. 195).

^{xvi} Referencia vaga e incompleta –como la anterior– a disposiciones sobre enriquecimiento sin causa. Además de las fuentes citadas en nota anterior, Antonio Xavier Pérez y Pérez señala como antecedentes: Fuero Real, lib. 3, Tít. 10, Ley 3: no vale la venta por fuerza o miedo y Ley 4: no vale la venta por engaño (cf. *Teatro de la legislación universal de España e Indias*, Madrid, 1794, t. 7, p. 414); Siete Partidas: part. 5, Tít. 5, Ley 20: no es válida la venta en casos de discrepancia notable del precio en las estimaciones de comprador y vendedor (ibíd. p. 422). Además, la Ley 1 de la Recopilación, cuyo texto original es de 1386, que está incluida en la última Recopilación.

^{xvii} Esta supuesta condenación no figura a la letra entre las realizadas por Alejandro VII. Quizá se refiere a Alejandro III que en su Bula del 30 de enero de 1169 al Monasterio Cávense, confirma la prescripción eclesiástica centenaria para dicho monasterio (*Bullarium Romanum*, t. II, p. 706). Pero la doctrina allí sólo muy indirectamente favorecería la conclusión, porque Alejandro III acepta la prescripción, aunque sólo como excepcional; *a contrario sensu* quizás se haya considerado que en principio no es aceptable. O bien se interpretan otras expresiones de Alejandro VII en este sentido (como parece sugerir el texto de Suárez, es decir, en el contexto moral de la mala fe).

^{xviii} Cf. Gregorio López, *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso el nono*, nuevamente glosadas por Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555, part. III, t. 29, Ley 21: “Como por tiempo de treynta años puede ome ganar qual cosa quier que tenga quier aya buena fe quier no” (f. 170r).

^{xix} La referencia a Alejandro III no ha podido ubicarse, salvo lo ya mencionado en nota xvii. En cuanto a Inocencio III (1198-1216), el IV Concilio de Letrán, en 1215, define en su capítulo 41: “Como quiera que ‘todo lo que no procede de la fe es pecado’ [Rom. 14, 23] por juicio sinodal definimos que sin la buena fe no valga ninguna prescripción, tanto canónica como civil, como quiera que de modo general ha de derogarse toda constitución y costumbre que no pueda observarse sin pecado mortal. De ahí que es necesario que quien prescribe, no tenga conciencia de cosa ajena en ningún momento del tiempo” (Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, p. 158).

^{xx} Partida III: “Que fabla de la Justicia, e como se ha de fazer ordenadamente en cada logar; por palabra de luyzio e por obra de fecho, para desembargar los pleitos”, t. 29: De los tiempos porque ome pierde sus cosas, tambien muebles como raíces (Gregorio López, ob. cit. f. 165 ss.) Ley 14: “Como puede ome ganar por tiempo alguna cosa por suya cuidando que la oviera por alguna derecha razon, e non es así” (f. 168v), el texto salvo pequeñas variantes, es igual al copiado por Suárez.

^{xxi} Ob. cit. t. 2, f. 168v, ley 14 del Título 29 (cf. nota anterior). Comentando “y errasse” dice: “Loquitur ista lex in errore facti credentis habere titulum: quem non habet qua in ipso nullus affluit titulus” (f. 168v).

^{xxii} Cf. Petrus de Marca, *De concordia Sacerdotii e Imperii* (ed. Frankfurt, 1708), lib. 2, cap. 2: De majestate immediate a Deo Regibus collata, et ab ecclesiastica potestate independiente, ut et de Regno Francorum (t. 1, p. 86), n. 2: “concedemos que el Imperio se lo dio Dios directamente”; en lib. 8, cap. 8: De electionibus episcoporum in occidentem a clero et populo peracti et Metropolitano confirmatis (p. 1131) hace una referencia histórica, afirmando que se cambió de forma por sus inconvenientes (p. 1132-1134); idea similar repite en el cap. 9 en lo relativo a los obispos galicanos y en el cap. 10 en relación a los hispanos. Como se ve, el

Cardenal de Marca es más bien contrario a la idea de que la vigencia depende del pueblo. Claudio Frassen, *Scotus academinus* (ed. Roma 1900-1902, t. 6, 1901) en el Tratado De legibus, no sostiene esta tesis del consenso del pueblo, sino que la ley no obliga antes de su promulgación (disp. IV, art. 2, q. 1, concl. 2, p. 235) y sobre la costumbre (disp. IV, art. 3, q. 1) sostiene que es obligatoria a falta de ley (concl. 1, p. 240) y que tiene fuerza para establecer una nueva ley y abrogar la antigua (concl. 2, p. 241). El *Decretum* de Graciano (ed. Roma 1588, p. 10) dice "Lex instituuntur cum promulgantur; firmanur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt; ita moribus utentium ipsae leges confirmantur".

^{xxiii} La cita es errónea. Un texto paralelo en I-II, q. 91, art. 5, resp.: "A la ley toca dirigir los actos humanos conforme a la norma de la justicia [...] A la ley toca inducir a los hombres al cumplimiento de los mandatos". En relación a la aceptación popular o derecho del pueblo a darse leyes, I-II q. 97, art. 3, ad 3um, sobre la costumbre derogatoria, establece la única excepción al principio enunciado en el texto de Suárez: "... el consentimiento de todo el pueblo, expresado por una costumbre, vale más en lo que toca a la práctica de una cosa que la autoridad del soberano, que tiene facultad de dictar leyes sólo en cuanto representante de la multitud". Pero la costumbre *contra legem* debe ser tolerada por la autoridad, lo cual equivale a la aprobación.

^{xxiv} La cita correcta es Rom. 13, 2.

^{xxv} Proposición 28 de las condenadas por el Decreto del 254 de septiembre de 1665 (*Bullarium Romanum*, t. 17, p. 389).

^{xxvi} *Decretum*, pars I, dist. IV, cap. III, In Istis, d. 4: "Leges instituuntur cum promulgantur, firmanur cum moribus utentium approbantur" (ed. Richter, p. 5). Tal como se dice más abajo, en la respuesta, la referencia a San Agustín es errónea.

Resumen. Edición del *Tratado de Filosofía Moral o Ética* dictado por fray Anastasio Mariano Suárez OFM en el Convento Recoleta de Buenos Aires, en 1793, a partir del Ms conservado en la Biblioteca antigua del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. Consta de seis cuestiones: 1. La ley natural, sus preceptos y si Dios puede dispensarla; 2. La dispensa; 3. Si la ley secular es obligatoria en conciencia; 4. Si hay leyes puramente penales; 5. Si el dominio se adquiere en conciencia por prescripción; 6. Si se requiere el consentimiento del pueblo para la obligación legal en conciencia.

Palabras clave: Escolástica colonial - Escolástica franciscana - Ética - Enseñanza conventual - Anastasio Mariano Suárez OFM.

Resumo. Edição do *Tratado de Filosofia Moral ou Ética* ditado pelo Frei Mariano Anastasio Suárez OFM no Convento de la Recoleta de Buenos Aires, em 1793, a partir do Ms preservado na Biblioteca antiga do Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. Ele consiste de seis questões: 1. A lei natural, seus preceitos e se Deus pode dispensar; 2. A dispensa; 3. Se a lei secular é obrigatória em consciência; 4. Se existem leis puramente criminais; 5. Se o domínio é adquirido em consciencia pela prescrição; 6. Se é necessário o consentimento do povo para a obrigação legal em consciencia.

Palavras-chave: Escolástica colonial - Escolástica franciscana - Ética - Ensino conventual - Anastasio Mariano Suárez OFM.

.

Abstract. Edition of the *Treaty of Moral Philosophy or Ethics* issued by Friar Anastasio Mariano Suárez OFM in the Recollect Convent of Buenos Aires, in 1793, from Ms preserved in the ancient Library of the Convent of Santo Domingo de Buenos Aires. It consists of six issues: 1. The natural law, its precepts and if God can it dispense; 2. The waiver; 3. If the secular law is binding in conscience; 4. If there are purely criminal laws; 5. If the domain is acquired by prescription in consciousness; 6. If the consent of people for the legal obligation in conscience is required.

Keywords: Colonial Scholasticism - Franciscan Scholasticism - Ethics - Conventual Teaching - Anastasio Mariano Suárez OFM.

.

VARIA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Il medioevo filosofico del *Nome della rosa*

Gregorio Piaia

La recente scomparsa di Umberto Eco (19 febbraio 2016) induce a una riprendere in mano la sua prima e più famosa opera narrativa, al fine di tracciare un bilancio dell'incidenza che *Il nome della rosa* ha avuto sul modo di guardare non solo al medioevo come epoca storica ma, nello specifico, alla visione intellettuale (ovvero alla filosofia o, meglio, alle filosofie) che caratterizzò tale epoca. Un intento che nasce dalla convinzione, per altro già espressa da più parti, che *Il nome della rosa* non sia soltanto un romanzo giallo a sfondo storico, ma anche e soprattutto un romanzo storico-filosofico, costruito con un occhio rivolto al passato e con l'altro a taluni orientamenti filosofici (nonché ideologici) che hanno contrassegnato l'ultimo Novecento¹.

Nel variegato campo della narrativa non si tratta certo di una novità assoluta: basti pensare, ad es., a *Le medecin de Cordoue* del medico e scrittore francese Herbert Le Porrier, un romanzo incentrato sulla figura di Mosè Maimonide, il grande pensatore ebraico nato a Cordova nel 1135 e morto esule al Cairo nel 1204, nello stesso anno in cui i crociati latini conquistavano Costantinopoli². Apparsa nel 1974, quattro anni prima che Eco iniziasse a scrivere *Il nome della rosa*, questa biografia romanzata si presta a un interessante confronto a partire dalla intellaiatura comune, ossia dal rapporto fra un maestro e il suo discepolo: fra Guglielmo di Baskerville (*alter ego* di Guglielmo di Ockham) e Adso di Melk, con riferimento al medioevo latino; tra Maimonide e un non meglio precisato allievo cui il maestro indirizza il suo racconto autobiografico, se ci riferiamo all'"altro medioevo", quello

¹ Dell'ampia letteratura critica su questo tema mi limito qui a citare l'articolo che un mio valente allievo, Giuseppe Zecchini, ricavò molti anni fa dalla sua tesi di laurea discussa all'Università di Verona: "Il Medioevo di Eco. Per una lettura de *Il nome della rosa*", *Studia Patavina. Rivista di scienze filosofiche e religiose*, 31, 1984, pp. 325-365, rist. col titolo "Il Medioevo di Umberto Eco", Renato Giovannoli (ed.), *Saggi su Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1985, pp. 322-369; e l'eccellente messa a punto (una vera e propria radiografia, a volte lucidamente impietosa) offerta di recente da Francesco Bausi nel suo contributo "I due medioevi del *Nome della rosa*", *Semicerchio. Rivista di poesia comparata*, 44, 1, 2011, pp. 117-129.

² Herbet Le Porrier, *Le médecin de Cordoue*, Parigi, Éditions du Seuil, 1974.

giudaico-musulmano. Due medioevi che però s'intrecciano fra loro, giacché Guglielmo di Baskerville, ad es., si ispira alla tradizione cabbalistica per decifrare l'ordine delle lettere che consentono di penetrare nella biblioteca; d'altro canto il discepolo dell'ebreo ispanico Maimonide proviene dall'altra parte dei Pirenei, è cioè un "europeo" (*Europensis*), stando alla terminologia usata dall'anonimo chierico di Toledo che raccontò la celebre battaglia di Poitiers, dove i Franchi di Carlo Martello bloccarono l'avanzata araba in Europa (732)³. Ed è un discepolo che prima di venire a conoscere Maimonide aveva fatto suo il pensiero di Abelardo, sulle cui orme intendeva impegnarsi "avec une détermination plus ferme bâtie sur l'expérience et, surtout, avec moins da naïveté et d'ostentation"⁴ (insomma, dal concettualismo all'aperto nominalismo, e qui ricompaiono le ombre sovrapposte dei due Guglielmi, di Baskerville e di Ockham). "De quelle valeur serait une certitude si elle n'était assortie d'un doute?", si chiede Maimonide/Le Porrier nelle pagine di apertura, collocandosi all'inizio di un percorso che, daccapo, ha il suo punto di arrivo in Ockham/Eco⁵. Ma è soprattutto la breve *Postface* di Le Porrier che si rivela in sintonia con la "filosofia della narrazione storica" di Eco: "Pratiquer l'histoire, c'est 'reproduire à volonté et en soi-même les différents types de la vie du passé', écrit Renan, qui a beaucoup fréquenté le Moyen Age judéo-arabe. Voilà qui ouvre la porte à l'inconscient, si ce n'est à l'inconscience; à l'imaginaire, si ce n'est à l'imagination; à la hardiesse, si ce n'est à la témérité". Gli avvenimenti, le date e i luoghi non vanno lasciati lì dove sono stati confinati dalle indagini mai esaustive e mai perfette degli storici di mestiere; "Il fallait, au contraire, les disposer au gré du faussaire pour leur conférer une nouvelle cohérence". Elogio della falsificazione, dunque, che fa del romanzo storico il portatore di una verità tutta sua, destinata inevitabilmente a suscitare le critiche degli addetti ai lavori (eruditi, esegeti, filosofi, teologi e così via). Ma, conclude Le Porrier con tono deciso, questo non riguarda gli autori di romanzi storici: "Il y va de leurs problèmes, non du nôtre. Ici, la vérité supposée de l'histoire cède le pas à la vérité intangible de **cette** histoire"⁶. Ed Eco, dal canto suo: "Da due anni rifiuto di rispondere a questioni oziose. Del tipo: la tua è un'opera aperta o no? E che ne so, non sono fatti miei, sono fatti vostri"⁷.

³ Cf. "Continuatio Isidoriana Hispanica", *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, XI, II, p. 362.

⁴ H. Le Porrier, *Le médecin de Cordoue*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁷ Umberto Eco, *Postille a Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1983, p. 41 (ma si veda l'intero paragrafo intitolato "Il romanzo storico", pp. 41-44).

Ma veniamo all'immagine del "medioevo filosofico" che traspare dalla vicenda ambientata nella misteriosa abbazia cluniacense e nel suo ancor più misterioso cuore intellettuale, ovvero la *bibliotheca* e l'annesso *scriptorium*. Chi bazzica con il pensiero medievale latamente inteso (non credo sia il caso di riesumare la vecchia e trita questione se e come sia effettivamente esistita una "filosofia" nel medioevo) avrà avuto modo di cogliere o quanto meno di fiutare le rapide allusioni ma anche le corpose citazioni di autori medievali disseminate o incastonate nel corso della narrazione, secondo un metodo che, se per un verso riecheggia i centoni e i florilegi così diffusi in età medievale, per altro verso si fa banditore di una poetica ormai post-moderna, in cui l'ossessiva ricerca del nuovo (e quindi del "moderno") sembra ripiegarsi e assestarsi sul recupero ed accostamento (un vero e proprio riciclaggio) di frammenti che hanno smarrito la loro originaria configurazione e funzione. Ed ecco evocati, dietro una marea di citazioni e allusioni, Agostino d'Ipbona e lo pseudo Dionigi, Isidoro di Siviglia e Beato di Liebana, Rabano Mauro e Adso da Montier-en-Der (autore del *Libellus de Antichristo*), Alkindi e Alhazen, Al Kuwarizmi, Ibn Wahshyya e Abul al-Hasan al-Mukhtar (autore del *Theatrum sanitatis*), Alano di Lilla ovvero *Alanus de Insulis*, Ugo di San Vittore, Onorio di Autun, Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, Giovanni di Salisbury, Pietro Cantore, Matteo Plateario, Gioacchino da Fiore, Sugerio di Saint-Denis, Nigello di Longchamp (autore dello *Speculum stultorum*, il cui protagonista è un asino sciocco di nome Brunello), Arnaldo da Brescia, Alfredo di Sareshel, Ruggero di Hereford, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, Guglielmo di Moerbeke, Bonaventura da Bagnoregio, Ruggero Bacone e Roberto Grossatesta, e ancora Pietro di Giovanni Olivi, Guglielmo Durando, Chiara da Montefalco e Angela da Foligno, Angelo Clareno, Dolcino da Novara ovvero fra Dolcino, Bentivenga da Gubbio, il "filosofo-speziale" Dante Alighieri e Guglielmo Alnwick, Ubertino da Casale e Michele Cesena, Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham, Meister Eckhart e Giovanni Buridano, e via di questo passo.

Insomma, è come se Eco fosse partito dall'*index nominum* di una grande trattazione sulla cultura letteraria dell'età di mezzo – come quella di Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (1948)– e si fosse divertito a spulciare nomi e titoli di teologi, filosofi, poeti, mistici, eretici, medici, matematici, astrologi, botanici, ecc. con cui arredare il suo racconto, sino a farne una sorta di condensato in forma narrativa e *ad usum populi* (ma non solo) di quasi un millennio di storia culturale, ossia di quella "cosa" che da cinque secoli e mezzo chiamiamo "medioevo" ma che i diretti interessati, ossia i "medievali", non ritenevano affatto tale... Una "cosa" che –anche se molta acqua è passata da quando

umanisti e riformati, illuministi e positivisti la sottoposero a una sorta di fuoco incrociato dagli esiti poco meno che distruttivi— continua ad essere vissuta nel sentire comune come un momento negativo e “oscuro”, una battuta d’arresto nel cammino della civiltà e del progresso, per lo meno in campo filosofico. “*Sterquilinium scholasticum*”: così nel primo Settecento Johann Jacob Brucker (un grande erudito e un buon pastore evangelico, che era lontano mille miglia dallo spirito sulfureo di un Voltaire) definì sprezzantemente e liquidò in blocco un movimento di pensiero che abbracciava più di quattro secoli della storia culturale d’Occidente e le cui origini sono fatte risalire dallo stesso Brucker all’inizio del medioevo⁸. Se la riscoperta/riabilitazione del pensiero medievale nelle sue multiformi espressioni è un dato da tempo acquisito sul piano accademico, ad essa però non corrisponde una pari consapevolezza nel sentire comune o in un certo stile giornalistico, ove sopravvivono vetusti stereotipi negativi. Da questo punto di vista va riconosciuto a Umberto Eco, che pure non era un professore di storia della filosofia medievale (o forse proprio per questo...), il merito indiscusso di avere, per così dire, “sdoganato” il Medioevo presso il grande pubblico, ponendo per di più al fondo del suo romanzo non l’arte o la letteratura in senso stretto, bensì il pensiero dell’età di mezzo, cui sono correlate le stesse vicende politico-religiose che ne costituiscono lo sfondo storico. È quanto è già stato riconosciuto da parecchi studiosi, come ad es. Carl A. Rubino: “Una delle più grandi doti del *Nome della rosa* è che esso ha recuperato per noi lo splendore del Medioevo [...]. Disprezzato per tanto tempo, oggi il Medioevo viene finalmente considerato un’importante componente del nostro passato, un filo spesso e vitale nel complesso tessuto che è il nostro presente”⁹.

Tutto a posto, dunque? Non proprio, dal momento che sotto il profilo storico-filosofico questo “recupero” del Medioevo è in realtà un’operazione più complessa e problematica di quanto non appaia dall’entusiastico giudizio sopra citato. Esistono infatti per lo meno due volti del pensiero medievale, anzi due medioevi, come sta scritto sututti i manuali e bigini di storia della filosofia, che di solito su questo

⁸ Va però ricordato che il Brucker, pur essendo assai critico verso il medioevo, dà ampio spazio all’illustrazione del pensiero medievale, in particolare della Scolastica. Cf. Johann J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, B.C. Breitkopf, 1742-1744 [repr. Hildesheim - Nueva York, G. Olms, 1975], III, pp. 532-912).

⁹ Carl A. Rubino, “Il verme invisibile: antichi e moderni nel *Nome della rosa*”, *Saggi su Il nome della rosa*, pp. 370-382, p. 372-373.

argomento sono però molto riassuntivi e poco incisivi, sicché il comune studente non ci fa caso e capisce poco o niente dell'evoluzione del pensiero medievale: vi è il medioevo monastico, contrassegnato dall'influenza platonico-agostiniano-dionisiana (e qui viene naturalmente da pensare al classico libro di dom Jean Léclercq OSB, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957) e vi è il medioevo scolastico, collegato al "ritorno" di Aristotele nell'Occidente latino e alla nascita e allo sviluppo delle università (e qui non possiamo non ricordare un altro classico, *Die Geschichte der scholastischen Methode* di monsignor Martin Grabmann, apparso a Friburgo i.B. nel 1909). E viene naturale ricordare il mutamento, compiutosi fra XII e XIV secolo, nel modo di leggere il gran "libro" della natura:

"Tutto questo mondo sensibile è infatti come un libro scritto dalle mani di Dio, cioè creato dalla potenza divina, e le singole creature sono come figure, non inventate dall'arbitrio dell'uomo, ma istituite dalla volontà di Dio per manifestare ed indicare la sua invisibile sapienza"¹⁰.

Così si esprimeva l'abate Ugo di San Vittore († 1141), rilevando poco più avanti che i fenomeni curiosi offerti dal mondo della natura (il coccodrillo che mastica con la mandibola superiore, la salamandra che esce illesa dal fuoco, la formica che fa incetta di piccoli grani in previsione dell'inverno...) testimoniano la sapienza di Dio (*isti sunt testes sapientiae Dei*)¹¹. Più di un secolo dopo –stando alla invettive del Petrarca contro gli "averroisti" del suo tempo– queste stesse curiosità naturali erano viste con occhio assai differente dagli aristotelici, tutti intenti ad esaminare nei minimi dettagli il mondo animale, trascurando invece le domande di fondo (che senso ha la vita? Da dove veniamo? Dove andiamo?)¹². Un modo molto diverso,

¹⁰ "Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam invisibilem Dei sapientiam", Ugo di San Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*, Vincenzo Liccaro (intr., testi emendati, trad. e note), Firenze, Sansoni, 1974, § 4, pp. 56-57.

¹¹ *Ibid.*, § 11, pp. 80-81.

¹² Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Id., *Prose*, Guido Martellotti et al. (eds.), Milano-Napoli 1955, pp. 718-719: "Quel tale sa una quantità di cose sugli animali feroci, sugli uccelli, sui pesci: quanti peli ha il leone sulla testa, quante piume l'avvoltoio sulla coda, con quante spire il polipo abbraccia il naufrago; [...] sa che [...] di tutti gli esseri animati soltanto il coccodrillo è capace di muovere la mandibola superiore. Tutte cose false in

dunque, di guardare al mondo, che Eco simboleggia nelle due opposte figure dell'abate Abbone e di fra Guglielmo di Baskerville. Significativo, a questo riguardo, è il dialogo che si svolge fra i due davanti al tesoro conservato nella chiesa dell'abbazia. Mentre Guglielmo guarda con distaccata ironia a quella massa di preziosi, pensando in cuor suo al tema della "povertà meritoria", Abbone si richiama allo pseudo Dionigi e alla metafisica della luce per giustificare e sublimare il possesso di oggetti d'oro, di avorio, di perle e di gemme:

"Ogni creatura [...], sia essa visibile o invisibile, è una luce, portata all'essere dal padre delle luci. Questo avorio, quest'onice, ma anche la pietra che ci circonda sono una luce, perché io percepisco che sono buoni e belli, che esistono secondo le regole di proporzione [...]. E tanto più queste cose mi vengono rivelate quanto più la materia che io guardo è per sua natura preziosa, e tanto meglio si fa luce della potenza creatrice divina, in quanto se devo risalire alla sublimità della causa, inaccessibile nella sua pienezza, dalla sublimità all'effetto, quanto meglio non mi parla della divina causalità un effetto mirabile quale l'oro o il diamante, se già di essa riescono a parlarmi financo lo sterco e l'insetto!"¹³.

Il contrasto fra questi due personaggi che impersonano i "due medioevi" è reso da Umberto Eco in maniera particolarmente forte, un po' troppo forte, a dire il vero, se ad Abbone aggiungiamo la misteriosa, inquietante e folle figura del monaco bibliotecario Jorge. Non è il caso di fare le pulci ad Eco, dato che in un romanzo ha poco senso parlare di falsificazioni storiche, ma sul piano strettamente storico-filosofico gli si potrebbe obiettare di non aver messo in debito risalto il fatto che la vera svolta radicale era avvenuta assai prima di Ockham, con il "ritorno" di Aristotele nell'Occidente latino e con la vera e propria rivoluzione intellettuale che ne conseguì, per cui la realtà naturale non è solo lo specchio della potenza creatrice, della sapienza e dell'amore di Dio, ma ha una sua autonomia, grazie alla distinzione fra causa prime e cause seconde: pur riconoscendo in Dio la causa prima dell'esistenza del mondo, i fenomeni che avvengono in natura sono opera delle *causae secundae* e vanno studiati per se stessi, in base al principio *de naturalibus naturaliter*, caro ad Alberto Magno e poi a Pietro d'Abano. Di questo processo decisivo per le sorti della cultura occidentale (è da lì, a ben vedere, che prende avvio

grandissima parte [...]. Comunque, anche se fossero vere non servirebbero affatto a vivere felici [...]").

¹³ Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1984 (I ed. 1980), p. 149.

la rivoluzione scientifica) Eco pone in risalto solo l'estremo sbocco nominalistico, letto oltretutto con le lenti del neopositivismo novecentesco nonché del "pensiero debole". Questo slittamento di più di un secolo impresso da Eco alla prospettiva storico-culturale (che risulta spostata dall'ingresso di Aristotele all'Università di Parigi agli esiti nominalistici della logica aristotelica) non è una scelta casuale, ma è finalizzato alla netta, irriducibile contrapposizione (alquanto stereotipata) fra "due medioevi":

"Attraverso il romanzo, [...] il lettore comune è indotto a credere che siano esistiti due Medioevi l'un contro l'altro armati: quello retrivo, autoritario e buio di Jorge, di Bernardo Guie dell'abate Abbone, e quello razionale, spregiudicato, aperto di Guglielmo e dei suoi maestri (*in primis* Bacone, Ockham e Marsilio da Padova); ed è parimenti indotto a credere che questo secondo Medioevo, benché allora momentaneamente sconfitto, sia risultato però a gioco lungo vincitore, aprendo la strada alla modernità, al progresso e alla libertà. Il succo del libro –in breve– è che il moderno è buono e giusto, mentre il Medioevo vero e proprio è oscurantismo, violenza, superstizione e menzogna, tranne laddove Medioevo –nel senso vulgato– propriamente non era più [...]"¹⁴.

Due medioevi, dunque, che finiscono col ridursi ad uno, ossia al medioevo più tradizionale, poiché la figura intellettuale di Guglielmo di Baskerville oscilla fra un precursore della modernità (secondo una prospettiva storiografica imperniata sulla categoria di "precorrimiento", che ha tenuto banco a lungo)¹⁵ e una sorta di araldo del *post-medioevo*, che è poi, guarda caso, il corrispettivo di quel post-moderno di cui Eco intende farsi ad un tempo araldo ed interprete¹⁶. Ma va anche rilevato come Eco sia combattuto fra due istanze opposte, frutto entrambe della sua ricca preparazione

¹⁴ F. Bausi, *I due medioevi del Nome della rosa*, p. 123.

¹⁵ Segnalo in proposito il recente convegno "*Outsiders*" and "*Forerunners*": *Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, svoltosi a Freiburg i.B. dal 28 al 30 aprile 2016 e i cui atti, Catherine Koenig-Pralong (ed.), verranno pubblicati dall'editrice Brepols (Turnhout).

¹⁶ Sul personaggio Guglielmo di Baskerville si veda in particolare il saggio di Jürgen Miethke, "Der Philosoph als Detektiv. Wilhelm von Baskerville, Zeichendeuter und Spurensucher, und sein 'alter Freund' Wilhelm von Ockham", von Max Kerner (ed.), "...eine finstere und fast unglaubliche Geschichte". *Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman Der Name der Rose*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, pp. 115-127.

culturale e della sua sensibilità intellettuale, ma anche della sua storia personale: per un verso l'attrazione per un mondo lontano e fascinoso, intriso di religiosità, da cui proveniamo ma dal quale ci siamo irrimediabilmente distaccati; per altro verso l'intento di utilizzare questo mondo come chiave metaforica di lettura del mondo attuale, trasferendo nel XIV secolo domande, dubbi e inquietudini che sono propri dell'ultimo Novecento. Il risultato è un prodotto sottilmente (e quindi insidiosamente) ambiguo sul piano divulgativo nonché didattico: insomma, è vero che *Il nome della rosa* rende il medioevo più accessibile e comprensibile al grande pubblico, ma nel contempo ne dà un'immagine fortemente deformata, *ad mentem Echi*, sfruttando l'ingenuità o l'ignoranza dei lettori più sprovveduti...

La risposta a tale rilievo critico è immediata quanto ovvia: un romanzo storico non è affatto tenuto a quell'equilibrio interpretativo che ci si attenderebbe da un saggio sulla filosofia medievale, e il professor Umberto Eco, nella veste di romanziere, era liberissimo di ricostruire a modo suo il "movimento delle idee" che caratterizza il periodo in cui ha ambientato il racconto. Anzi, proprio in ciò consiste il fascino che emana da quelle pagine, ben diverso dal grigiore noioso che spesso contraddistingue le trattazioni sul pensiero del medioevo... Giusto! Ma siamo certi che della suggestiva ambiguità che permea il racconto di Eco siano consapevoli non dico i comuni lettori (equiparabili alla "carne da cannone"), ma, ad es., i docenti liceali ed anche universitari che sono soliti raccomandare ai loro allievi la lettura del *Nome della rosa* come "introduzione" (!) al medioevo? Ben venga, si replicherà, questa irruzione nell'*hortus conclusus* della medievistica filosofica da parte di un non-addetto-ai-lavori, che però il pensiero medievale l'ha esplorato per bene e che, alla fin fine, ha messo a nudo l'inadeguatezza di certi strumenti didattici o di un certo modo di parlare del medioevo, da parte di chi istituzionalmente avrebbe il compito di far conoscere ed apprezzare tale settore di studi. Domanda ancor più radicale: ma allora per rendere "digeribile" il medioevo, in particolare filosofico, dobbiamo forse ricorrere al romanzo storico, riconoscendo come inadeguati il tradizionale articolo/saggio monografico/trattato/manuale? Che sia questo il destino che ci attende, se vogliamo sopravvivere come storici del pensiero medievale? È la domanda che posi a Umberto Eco una ventina d'anni fa, ma Eco scantonò e non rispose, forse perché era convinto di avere già risposto. Ora Eco non c'è più: sta agli storici della filosofia medievale fornire una risposta a questa sfida culturale.

Recibido 17/05/2016
Aceptado 01/06/2016

Resumen. Con *El nombre de la rosa*, Umberto Eco hizo conocer la filosofía medieval a un público mucho más amplio que los especialistas, pero se trata de un medioevo visto en clave negativa, o proyectado a la edad contemporánea. ¿Los historiadores de la filosofía medieval deben resignarse a esta situación o están en condiciones de reaccionar positivamente a la inteligente provocación de Umberto Eco?

Palabras clave: Umberto Eco - Narrativa - Filosofía Medieval - Provocación.

Resumo. Com *O Nome da Rosa*, Umberto Eco deu a conhecer a filosofia medieval para um público muito mais amplo que ao dos especialistas, mas é uma idade média vista de forma negativa, ou projetada para a idade contemporânea. Os historiadores da filosofia medieval devem resignar-se a esta situação ou são capazes de reagir positivamente à inteligente provocação de Umberto Eco?

Palavras-chave: Umberto Eco - Narrativa - Filosofia Medieval - Provocação.

.

Abstract. With *The Name of the Rose* Umberto Eco did know about the medieval philosophy to a much wider audience, but the medieval philosophy is negatively seen or is all projected in the contemporary age. Historians of medieval philosophy must resign ourselves to this situation or are able to positively react to intelligent provocation by Umberto Eco?

Keywords: Umberto Eco - Fiction - Medieval Philosophy - Provocation.

Riassunto. Con *Il nome della rosa* Umberto Eco fatto conoscere la filosofia medievale a un pubblico molto più ampio degli specialisti, ma si tratta di un medioevo visto in chiave negativa oppure tutto proiettato nell'età contemporanea. Gli storici della filosofia medievale devono rassegnarsi a questa situazione o sono in grado di reagire positivamente alla intelligente provocazione di Umberto Eco?

Parole chiave: Umberto Eco - Narrativa - Filosofia medievale - Provocazione.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

EZEQUIEL LUDUEÑA, *Eriúgena*, Buenos Aires, Galerna, 2016, 351pp.

Este libro se ha publicado en el marco de la nueva colección de la editorial Galerna, *La revuelta filosófica*, dirigida por Lucas Soares, y cuya intención, se nos dice en cada contratapa, es la de rescatar “ese gesto desestabilizador que define y motoriza al pensamiento”, para lo cual se han elegido filósofos que “se rebelaron contra la forma en que la filosofía se venía practicando hasta entonces”. Es, pues, desde este enfoque particular, que Ezequiel Ludueña ha realizado un extenso y pormenorizado Estudio preliminar de 157 páginas, y seleccionado y traducido los pasajes cardinales de las obras de Juan Escoto Eriúgena.

El libro, por tanto, se divide en dos momentos. El primero de ellos, esto es, el mentado Estudio preliminar, abre con un breve capítulo destinado a un doble propósito: por una parte, desmentir que la lógica de un libro dedicado a un filósofo medieval cristiano cuyo pensamiento inició una especie de revuelta sea una mentira. Para ello, al autor le basta realizar un somero recorrido por las tesis más peculiares del pensador irlandés, tales como la concepción del infierno como un estado de conciencia, o la sugerencia de llamar “Nada” a Dios. Por otra parte, añade una justificación de carácter literario acerca de la posibilidad de emprender una lectura que, aun suponiendo las fuentes y los antecedentes en los que abrevó Eriúgena, no los pretende necesarios para comprender su originalidad.

El segundo capítulo de esta primera parte se titula *El Cielo y la filosofía*. Allí detalla el contexto histórico y las circunstancias biográficas que llevaron a Eriúgena a glosar *Las nupcias de Filología y Mercurio* de Marciano Capela, redactar el *Libro de la predestinación* y emprender la ardua empresa de traducir al falso Dionisio Areopagita, al tiempo que explica los principales contenidos teóricos y metodológicos de dichos textos. Metodología cuya máxima reza que “la autoridad, humana o divina, debe ser clarificada por la razón” (p. 47), y más aún cuando ésta resulta enriquecida por las artes liberales.

El tercer capítulo es el más extenso y está dedicado íntegramente al *Periphyseon* o *De las naturalezas*. En contraste con el resto del Estudio preliminar, aquí encontramos un análisis más detallado de los principales pasajes, problemas y elementos filosóficos que se encuentran en la obra maestra del irlandés, tales como las dos divisiones de la naturaleza, las cuatro especies, los modos de ser y no-ser, la relación entre creador y creatura, la teofanía, la antropología, el retorno y la creación a partir de la “nada”. Cada uno de ellos es desarrollado en un apartado propio pero

que supone los anteriores –así como, de manera holística, el pensamiento de Eriúgena– y sigue, al mismo tiempo, la estructura narrativa de la fuente.

El cuarto y último capítulo versa sobre la vida y producción de Juan en sus “últimos años”, y es así como se titula. Cierran esta parte unas breves conclusiones. Desde las primeras suspicacias de sus coetáneos, hasta el lejano Oriente y la huella en el pensamiento de Kitarō Nishida, Ludueña narra la suerte posterior la filosofía erigeniana y de sus más “revoltosas” premisas.

Hay en todo el Estudio preliminar una alternancia –que considero positiva– entre la explicación académica y una escritura más amena que invita al público no especializado a incursionar en la lectura de este autor medieval. A ello se suma la reposición constante de aquellos elementos históricos y conceptuales que un lector neófito pudiera necesitar.

El segundo momento del libro consiste en la antología de pasajes seleccionados de la totalidad de la obra erigeniana cuya atribución no ha sido puesta en duda. A excepción de los que corresponden al *Periphyseon*, estos textos se encuentran traducidos por primera vez en lengua castellana, por lo que, aun si no nos hallamos en presencia de las obras completas, su contribución resulta considerablemente valiosa. A ello se le añade la calidad de la traducción, que sin dejar de ajustarse a la letra de la fuente, se vierte en un español limpio y fluido, pero que, además, conserva los términos en griego con su equivalente castellano entre paréntesis o adjunta la palabra latina cuando resulta clarificadora. Las siete antologías que componen esta selección están ordenadas de manera cronológica, al menos si no se toma en cuenta la posibilidad de que Eriúgena haya pulido el *Periphyseon* “durante años, incluso, quizá, hasta su muerte” (p. 155).

Así pues, en primer lugar, se encuentran las *Anotaciones y glosas a Marciano Capela*. Si bien abajo de cada una de ellas se detalla la referencia de las ediciones correspondientes –las de Jeaneau y de Lutz–, se echa de menos la transcripción del texto comentado, lo que facilitaría al lector la comprensión de la intensión de cada glosa. A continuación, se encuentran trece pasajes del *Libro de la predestinación*, primera y única intervención de Juan en una disputa teológica, aquella que le valió dos condenas. Para ello, Ludueña se ha valido de la edición de Mainoldi. La tercera sección contiene dos poemas (*Carmina* 20 y 23 de la edición de Herren): la *Dedicatoria de la traducción de la obra de Dionisio a Carlos el Calvo*, y otra dedicatoria más abierta: *Al lector de los Ambigua de Máximo el Confesor*. Del

Periphyseon, la selección central, se presenta la traducción de cuarenta y seis pasajes que abarcan los cinco libros de la obra (nueve para el primero, seis para el segundo, dieciséis para el tercero, seis para el cuarto, y nueve para el quinto) a partir de la edición de Jeaneau. Luego hallamos tres textos pertenecientes a la última etapa de la vida de Eriúgena: un conjunto de siete de pasajes que corresponden a las *Exposiciones sobre la “Jerarquía celestial” de Dionisio*, según la edición latina de Barbet, en las cuales, considera Ludueña, no hay mayor novedad respecto de la obra capital del irlandés pero que, con todo, tienen la virtud de expresar las ideas del *Periphyseon* de manera breve y llana; la *Homilía sobre el prólogo del evangelio de Juan* en la cual la brevedad de las *Exposiciones* “avanza hacia la poesía” (p. 158); y finalmente –y en estrecha relación con la obra anterior– el *Comentario al evangelio de Juan*, posiblemente su última obra. Estos dos últimos textos siguen, una vez más, la edición de Jeaneau.

El libro cierra con una bibliografía que se destaca no tanto por su extensión sino porque allí se encuentran indicados tanto los estudios más importantes y –gran parte de ellos– actualizados sobre Juan Escoto Eriúgena, como también aquellos que provienen de otras voces no necesariamente vinculadas a la investigación académica sobre la filosofía medieval –como Borges o Jankélévitch– y que, aun así, forman parte orgánica de este peculiar recorrido por el pensamiento eriugeniano que nos propone Ezequiel Ludueña.

Natalia Jakubecki

RAMON LLULL, *Vida coetánea. Arte Breve*, Introducción, traducción y notas de Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, 416 pp.

En este año que conmemora el séptimo centenario de la muerte del *Doctor illuminatus*, la editorial Winograd, que tiene ya una considerable trayectoria de publicaciones filosófico-medievales, da a conocer un trabajo de Julián Barenstein –becario postdoctoral de CONICET e investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de UBA– que ha sido parte de su plan de doctorado.

La traducción está precedida por una amplia Introducción, en la que, conforme aclara la “Presentación”, no se abordan todos los temas relativos al autor (por ejemplo la filosofía amorosa, la caballería, la mística) y especialmente se omite el análisis de la relación entre el Arte de Llull y las computadoras actuales. Sí se incluyen, en forma amplia y profundizada, puntos estrechamente vinculados con las dos obras que se traducen. En primer lugar, una presentación de “los tiempos de Llull”, es decir el marco epocal en que debe ser ubicado, sobre todo la relación Islam-cristianismo, los afanes misionales y las opciones filosóficas. En segundo lugar se traza su biografía de acuerdo a los datos más aceptados actualmente, pero también sirviéndose de la propia autobiografía de Ramón cuya traducción se ofrece a continuación.

La sección más amplia de la Introducción (la tercera, sobre el pensamiento filosófico) desarrolla el complejo panorama en nueve pasos a través de los cuales se van exponiendo los conceptos fundamentales su pensamiento: 1. su visión medieval del universo; 2. las dignidades y los principios relativos; 3. el Arte; 4. el *Arte Breve*; 5. los correlativos; 6. la demostración; 7. el hombre (la concepción del hombre como micro-cosmos, que aparece en varias obras suyas, como el *Felix*, el *Liber de Homine* y el *Tratado de Astronomía*; 8. el Arte y las ciencias, desde la perspectiva del Arte como una “ciencia de las ciencias”; 9. el diálogo y la conversión.

El *Arte Breve*, objeto principal del libro, es la última obra de Ramón que versa estrictamente sobre el *Ars Magna*. Barenstein observa, siguiendo a Bonner, que el *Ars* evolucionó desde un primer período –que denomina “cuaternario”– a otro llamado “ternario”, iniciado en 1289. Hasta entonces, los principios absolutos o “dignidades” eran 16, es decir, el cuadrado de 4; luego se reducen a 9, cuadrado de 3. Por lo tanto, el *Arte Breve* es el final del proceso de simplificación y está fechado en Pisa en enero de 1307 *ab Incarnatione*, habiéndose establecido que la fecha real es enero de 1308. Barenstein explica con cierto detalle cada una de las trece partes

en las que se divide el texto y las figuras que van apareciendo en ellas. Concluye el análisis con esta consideración: “Como se ha dicho, el Arte, a lo largo de sucesivas versiones, fue ganando en precisión y sistematicidad. El *Arte Breve*, en tanto que culminación de este proceso, no alcanza a ser un libro exhaustivo, pero aun así es una verdadera enciclopedia, actualizada en concordancia con los designios lulianos” (p 61).

A la pregunta ¿cuál es, en definitiva, el objetivo o finalidad del Arte? responde el último punto mencionado de la Introducción: es un método para la conversión de los infieles, concibiendo a la fe en concordancia con la razón. Barenstein plantea además, una segunda pregunta ¿es posible utilizarlo realmente? Para responderla, utilizando pasajes de las dos obras traducidas y en algún caso el *Ars Generalis Ultima*, intenta una reconstrucción de lo que podríamos llamar el “método apologético” luliano, en dos partes. En la primera se establecen las condiciones de aplicabilidad, que se relacionan con los procesos argumentativos del cristiano en una posible discusión con un filósofo (es decir, confrontándose exclusivamente a la razón natural). La segunda parte es la demostración paso a paso de la Trinidad: son seis pasos, partiendo de la pregunta inicial sobre si la bondad es un predicado absoluto divino.

La cuarta sección, más breve, se dedica a la historia del lulismo, señalando sus tres direcciones fundamentales: la polémico-racionalista, la lógico-enciclopedista y la mística. A ellas añade el pseudo-lulismo, que hacía de Ramón un alquimista. Barenstein resume el desarrollo de cada una de ellas, dedicando especial atención al anti-lulismo, que ya había aparecido en vida de Llull pero que se afianzó y creció luego de su muerte. La historia del arte combinatoria llega hasta el siglo XVIII y concluye recordando a Feijóo, quien expone el estado de los estudios lulianos de su época, y lo defiende aun en el caso de que hubiera cometido errores, por su gran espíritu cristiano, a la vez que advierte lo difícil que es dar con sus escritos. Barenstein termina aquí su Introducción, dando por sentado que el lector sabe algo –poco o mucho– de la restauración de los estudios lulianos en los últimos tiempos.

Las dos traducciones se presentan en versión bilingüe, a páginas enfrentadas, lo que permite una fácil compulsión. La traducción es ceñida al original, prácticamente sin intercalaciones aclaratorias (salvo caso de absoluta necesidad) ni explicaciones. Al final de cada obra se publican las notas histórico-críticas, muy amplias y detalladas. La bibliografía utilizada aparece al final de la Introducción.

La publicación representa un esfuerzo muy valorable para dar a conocer dos obras –relativamente breves y cada una importante a su modo– de un pensador que ha motivado y sigue motivando a los espíritus inquietos. Es un mérito también la objetividad, no exenta de sincero aprecio pero que no desborda en adjetivaciones, así como la amplia mención de todas las líneas historiográficas que han aportado interpretaciones sobre el pensamiento de Llull. Barenstein no se dedica a zanjar discrepancias o tomar partidos; más bien, al contrario, parece decidido a callar para que los textos hablen por sí mismos, como él mismo dice al terminar su Introducción.

Celina A. Lértora Mendoza

NOTICIAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Informe de tesis defendida en 2016

Título: ***La noción de scientia en santo Tomás de Aquino. Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamiento.***

Autor: **José María Felipe Mendoza**

Directora: Dra. Silvana Filippi; codirector: Dr. Rubén Ángel Peretó Rivas

Lugar y fecha de defensa: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, mayo de 2016

Tribunal: Dra. Olga Larre, Dra. Celina A. Lértora Mendoza, Dr. Juan Manuel Torres
Doctorado en Filosofía

Resumen informativo

Objetivo. El objetivo de esta tesis consiste esencialmente en la demostración del orden de las ciencias *per se* y *quoad nos* elaborado y pensado directamente por el mismo Tomás de Aquino mediante la clave exegética del *subiectum scientiae*. Esta clave manifiesta su sentido originario al emerger de su arraigo en el *esse*, que en su despliegue dejó claro los distintos nombres de las ciencias, sus divisiones y ordenamiento. Dicho objetivo, plasmado en un análisis exegético-textual del empleo del término *scientia* según sus *subiecta* en la *opera omnia* de Tomás de Aquino, también ha puesto de relieve una auténtica y diferenciante interpretación en relación con la tradición hermenéutica del tomismo moderno y de la cual, al menos en este aspecto, seríamos herederos. De donde su novedad radica en ambos órdenes, ya porque el orden *quoad nos* no se fundamenta para Tomás de la misma manera en comparación con la tradición aludida, ya porque el orden *per se* en dicha tradición parece completamente desconocido.

Síntesis de contenido. El desarrollo de la tesis cuenta con dos núcleos principales. El primero de ellos, titulado “De la epistemología contemporánea a la ciencia de Tomás de Aquino”, es una introducción gradada en la que se lleva a cabo una contrastación con las exégesis de algunos estudios sobre la “epistemología tomista”. Este encuadramiento general de la primera sección se divide en tres partes, todas ellas conducentes a la problemática *per se* de la división de las ciencias. La primera considera los principales lineamientos de la epistemología y su afinidad de sentido

con las filosofías de Descartes y Kant, y la razón por la cual no correspondería aplicar la mentada noción a la Edad Media. La segunda muestra la apropiación de la perspectiva epistemológica en la comprensión de algunos estudiosos de la ciencia en Tomás de Aquino, que se traduce en estudios dispersos, no siempre orgánicos, de la mixtura de elementos de la filosofía neoescolástica –cuya figura principal es el Cardenal Cayetano– con la división de la ciencias propiamente atribuible a fray Tomás. Finalmente, la tercera analiza, por un lado, la inconmensurabilidad entre las expresiones “ciencia tomística” –tal como originariamente habría de comprenderse en Tomás– y “epistemología tomista” –término interpretado como el modo en que es entendida la ciencia de Tomás, a grandes rasgos, por la contemporaneidad–.

Luego de este primer núcleo la tesis se aboca a su trama principal. Esta segunda sección se despliega en dos grandes momentos. El primero, titulado “Los sujetos de las ciencias en Tomás de Aquino”, presenta dos análisis completos sobre la división y ordenamiento de los saberes científicos, de los cuales el primero trata el texto *De Trinitate*; y el segundo, las introducciones de los comentarios al Estagirita. Esta presentación completa sobre las ciencias, que en esencia sigue un esquema aristotélico bajo una interpretación cristiana, da cuenta de la división de las ciencias en sus órdenes *naturaliter* y *quoad nos*, de la problemática de cada uno de estos saberes, de la división interna de la matemática y de la física, como así también de los momentos de la filosofía moral (monástica, familiar y política), y de la lógica en cuanto movimiento racional incesante que comienza en la ignorancia y asciende a la verdad, esquematizado bajo los nombres sofística, inventiva y judicativa y las ciencias sofística, poética, retórica, dialéctica, como, asimismo, el razonamiento demostrativo en sentido estricto; y también trae a colación el lugar de las artes mecánicas. Aquí se observa la íntima trabazón y complemento del contenido de todos estos tratados en una comprensión del universo como macro y microcosmos cuyo orden *per se* dice teología, física y matemática, mientras que aquel *quoad nos* se expresa como física, matemática y teología. Así también es claro que los restantes saberes se sujetan a las ciencias especulativas por medio de la física cuya principal subordinación es la ciencia de la antropología, a la que efectivamente le queda sujeto el mundo de los minerales y las sustancias abióticas en general y el universo de las plantas y los animales.

A partir de aquí la tesis profundiza, siguiendo –ahora sí– la totalidad del corpus de Tomás, la división de las “ciencias especulativas”. Esta última parte se aboca al estudio de la (i) teología según su *subiectum*, en el que se considera la noción de

ciencia en Dios, la discusión de sus nombres de “teología, metafísica y filosofía primera” y la regencia de la filosofía primera para los demás saberes. A continuación se atiende al ámbito de la filosofía natural según su *subiectum*, y por último bajo la misma lógica, al propio de la ciencia matemática, en la que se trata sobre aquella que es pura y que se divide en aritmética y geometría, y aquella otra que es aplicada, llamada también ciencias medias, y que considera la música, la perspectiva, la astronomía y la ciencia naval y del arcoiris.

Por último la tesis concluye con una reconsideración de la introducción bajo dos aspectos. Por una parte he buscado asentar que –en virtud del diálogo con autores contemporáneos– el orden, división, distinción y relación entre las ciencias –y especialmente las especulativas– de Tomás de Aquino, habría quedado obnubilado. Así la doctrina tomística de los *subiecta scientiarum* pone en evidencia, por un lado, el giro epocal del Medioevo a la Modernidad en lo correspondiente a las ciencias y, por el otro, la sustitución efectuada por el neotomismo del *esse* tomístico como fundamento *naturaliter* y trascendente de las ciencias por la actividad abstractiva de la razón como su nuevo fundamento, en el que aparecen como particularmente representativas las posiciones de Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás y Tomás de Vio Cayetano. Finalmente, entonces, la conclusión destaca la incommensurabilidad entre el pensamiento de Tomás de Aquino y la epistemología contemporánea, cuya única posibilidad de diálogo estaría en el reconocimiento de la indispensable fundación de las ciencias en el ser de lo real.

Misceláneas

Publicación: *El Sueno*, de Bernat Metge

La editorial Palas Atenea de Madrid (<http://www.editatenea.com/Lo-Somni-O-Sonho>) publicó, en edición bilingüe (catalán medieval / portugués) un clásico medieval: “El Sueno” (“Lo Somni”) texto redactado en 1399 por Bernat Metge (1340-1413). Se trata de un texto escrito en la clásica forma filosófica de diálogo y que, por sus características, introdujo el Humanismo en la Península Ibérica. La fundamentación filosófica está basada en la tradición platónica medieval, pero sobre todo en Boecio (c. 480-524) y su “Consolación de la Filosofía” (524). La edición está al cuidado de Ricardo da Costa, medievalista brasileño de la Universidade Federal do Espírito Santo, académico correspondiente de la *Reial Acadèmia de Bones Letres de Barcelona* y traductor de clásicos de la Corona de Aragón (Jaime I y Ramon Llull – en relación al filósofo catalán, Da Costa es el principal traductor de sus obras al portugués, todas disponibles en su *site*: www.ricardocosta.com).



Cadernos Patrísticos

Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos. N. 14. “Santo Agostinho, bispo de Hipona: pensador do ocidente”.

Em 2006 o Instituto de Teologia de Santa Catarina começou a publicação da revista *Cadernos Patrísticos*, editada por Edinei da Rosa Cândido; e em 2011, no mesmo Instituto, hoje Faculdade Católica, reuniram-se editores, tradutores e estudiosos para criar a Associação Brasileira de Estudos Patrísticos. Deste modo a revista *Cadernos Patrísticos* se tornou um núcleo aglutinador da promoção dos estudos patrísticos no Brasil. A revista conta com o apoio financeiro da instituição alemã Kirche in Not/AIS Brasil, e desde seu primeiro número se caracterizou pela exclusividade dos textos e estudos patrísticos, algo inédito na literatura teológica e filosófica brasileira, e a tentativa de conjugar os clássicos da literatura cristã antiga com personalidades da Igreja moderna e contemporânea. O número 14 (referente a 2014, mas publicado em maio de 2016) é dedicado integralmente a Agostinho, e homenageia o agostinólogo P. Felix Alejandro Pastor (1933-2011), jesuíta galego. A temática dos

artigos é variada, mas gira em torno da Antropologia teológica do bispo de Hipona: experiência de vida, natureza humana, imagem divina, pecado e livre arbítrio, exegese, e categorias literárias, e conclui com a apresentação de dois projetos de pesquisa.



Colóquio de Filosofia Medieval

Na Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, realizou-se, de 9 a 11 de maio de 2016, o VII Colóquio de Filosofia Medieval, organizado pelos Professores Manoel Vasconcellos, Sérgio Streffling, e Pedro Leite, do Departamento de Filosofia. Os seis conferencistas provinham de diversas universidades brasileiras, e os temas tratados visavam apresentar um panorama variado, capaz de levantar questões e suscitar o interesse dos estudiosos, em particular dos alunos de Filosofia, que por sua vez contribuíram com comunicações. As exposições trataram de neoplatonismo, patrística, filosofia árabe e judaica, aristotelismo, e alguns aspectos da filosofia dos mestres franciscanos.

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.

Juan Manuel Campos Benítez. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido cursos de Lógica y Filosofía en México (en las universidades estatales de Puebla, Tlaxcala, Sinaloa y Zacatecas; en universidades privadas: Universidad Iberoamericana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad de las Américas) y Bolivia (en Santa Cruz y La Paz).

Silvia Contaldo. Doutorou-se em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e do Instituto Santo Tomás de Aquino. Na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia leciona Filosofia da Educação e supervisiona o Estágio Curricular da Licenciatura em Filosofia. Desde agosto de 2012 é Coordenadora Institucional do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID -da PUCMINAS.

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. Es profesor adjunto de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y becario posdoctoral del CONICET.

Paulo Ricardo Martines. Doctor en Filosofía Medieval por la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp, Brasil); realizó dos pasantías doctorales en el Institut Catholique de París (ICP, 2000) y en la Universidad de Lisboa (UL, 2014). Se desempeña como Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Estatal de Maringá (Estado de Paraná, Brasil), donde ha dictado las disciplinas de Historia de la Filosofía Medieval y Ética.

Celina Ana Lértora Mendoza. Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es

profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI y coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Gregorio Piaia. Doctor en Filosofía por la Università di Padova con la tesis “L’averroismo politico di Marsilio da Padova”. Ha sido profesor ordinario de Historia de la Filosofía en dicha institución e impartido clases en la Università di Verona. Entre sus muchas actividades, ha sido codirector de *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, y actualmente lo es de *Rivista di storia della filosofia*.

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. Sus especialidades son: la lógica y su historia, la filosofía teológica, filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica; tópicos sobre los publicados numerosos artículos. Ha traducido tres libros de Edith Stein al inglés y varios textos filosóficos del período colonial latinoamericano al castellano.

Ricardo Villalba. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción. Encargado de Cátedra de la asignatura de Historia de la Filosofía II (tardoantigua y medieval) de la carrera de Filosofía en dicha institución. También es docente en el área de Filosofía en la Universidad del Norte y en la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Está culminando su doctorado en la Universidad del Salvador con el trabajo “La recepción del sistema aristotélico de las ciencias filosóficas en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Análisis comparativo”, bajo la dirección de la Dra. Celina Lértora.

Índice

Artículos	5
<i>Sílvia Maria de Contaldo</i>	
Ora, os homens são capazes de fazer o mal	7
Resumen	15
Resumo	17
Abstract	19
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Los octágonos medievales de oposición y equivalencia: su forma lógica	21
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>Gustavo Fernández Walker</i>	
La duda: instrucciones de uso. Apuntes sobre la noción de <i>dubitatio</i> en <i>obligationes</i> y <i>sophismata</i>	45
Resumen	67
Resumo	69
Abstract	71
<i>Marcela Borelli</i>	
El filósofo, el poeta y la felicidad: un problema ético bajo la óptica de Jacobo de Pistoia y Francesco Petrarca	73
Resumen	97
Resumo	99
Abstract	101
<i>Paulo Martines</i>	
Em defesa da liberdade: a atividade missionária de Pe. Antonio Vieira no Brasil colonial	103
Resumen	119
Resumo	121
Abstract	123

Traducciones	125
<i>Ricardo Villalba</i>	
Traducción <i>Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis</i> I.1 de Duns Escoto (correspondientes a la primera redacción)	127
Resumen	167
Resumo	169
Abstract	171
Sectio latina	173
<i>Gualterius Redmond</i>	
“Esse aut Non Esse”. Marion, Thomas, Anslemus et Logica Libera	175
Resumen	183
Resumo	185
Abstract	187
Summarium	189
Ediciones críticas	191
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Tratado único de Filosofía Moral o Ética. Anastasio Mariano Suárez, 1793	193
Resumen	223
Resumo	225
Abstract	227
Varia	229
<i>Gregorio Piaia</i>	
Il medioevo filosofico del <i>Nome della rosa</i>	231
Resumen	239
Resumo	241
Abstract	243
Riassunto	245

Reseñas bibliográficas	247
Ezequiel Ludueña, <i>Eriúgena</i> por Celina A. Lértora Mendoza	249
Ramon Llull, <i>Vida coetánea. Arte Breve</i> por Celina A. Lértora Mendoza	253
Noticias	257
Informe de tesis defendidas en 2016	259
Misceláneas	262
Los autores	265