



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 3, N. 2
Diciembre 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 (Universidade de Florianópolis - Brasil)
Augusto da Silva Santos (Universidade 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

Filosofia e Cristianismo. Ligações estruturantes

Maria Leonor L. O. Xavier

Uma atitude de cultura é uma atitude de conhecimento e de diálogo. Conhecimento e diálogo parecem, contudo, não ser as qualidades dominantes de uma época que, como a Idade Média, é habitualmente tomada por uma era de obscurantismo e de intolerância. O hábito de pensar assim não é sem causa, mas esta não reside na própria cultura da Idade Média. Os medievais tinham consciência de serem modernos, na medida em que acrescentavam contributos novos aos saberes herdados dos antigos, mas estavam longe de imaginar que haveriam de ser tidos por “medievais”. Este é um epíteto pejorativo, que se tornou corrente aplicar a realidades do presente, para denunciá-las como incompatíveis com os actuais padrões de civilização. Qualquer confusão entre os modernos da Idade Média e os modernos de posteriores modernidades é indesejável coincidência. A causa disso remonta à própria formação do conceito de Idade Média na cultura do Renascimento italiano, que afirmou a sua diferença por afinidade com uma antiguidade remota e por contraste com a antiguidade recente dos séculos anteriores, que ficaram reduzidos a um período intermédio e obscuro entre a era dos padrões clássicos e o seu renascimento moderno. Esta ideia de Idade Média, condenada à nascerça, foi ratificada pela didáctica da História, enraizou-se no senso comum, e sobressai, hoje, no uso e no abuso do pejorativo “medieval” nos discursos imediatistas da comunicação social, que não se dão tempo para tomarem consciência de que estão, afinal, reproduzindo um já velho preconceito cultural. Mas reproduzir acriticamente um preconceito cultural não é uma atitude de cultura. Esta, porquanto é uma atitude de conhecimento, deve reponderar o valor da Idade Média com base no conhecimento da cultura que historicamente lhe corresponde, não na falta de reconhecimento com que perspectivas culturais posteriores a discriminaram negativamente. Os estudos medievalistas não podem senão cultivar essa atitude de conhecimento.

Uma atitude de cultura é também uma atitude de diálogo, porquanto a cultura é o domínio próprio, não da homogeneidade pura, mas da mistura de influências. A cultura é, na verdade, o lugar onde não pode deixar de haver relação de alteridades, ou integração de diferenças. A cultura da Idade Média não escapa à regra, apesar do preconceito que sobre ela pesa. Uma das relações estruturantes da cultura da Idade

Média foi, sem dúvida, o diálogo entre a filosofia e o cristianismo. O diálogo não foi fácil, como acusam os múltiplos momentos de conflito entre a razão e a fé, que povoam a história do pensamento ocidental; foi, porém, um diálogo tão decisivo para o destino quer do cristianismo quer da filosofia que se tornou uma ligação incontornável. Não fosse essa ligação, o cristianismo ter-se-ia entendido de outra maneira, e a filosofia ou não teria sobrevivido à história ou teria tido outra história. Não fosse essa ligação, não teriam sido as mesmas, quer a tradição do cristianismo quer a história do pensamento ocidental: nem o cristianismo se compreendeu, formulando doutrinariamente a sua teologia em grego e em latim, sem a influência da filosofia, como tradição da cultura grega; nem a filosofia continuou a marcar presença na história da civilização ocidental sem a influência perpetuadora do cristianismo, mesmo que esta influência tenha oscilado entre a integração, a instrumentalização e a condenação. A ligação incontornável entre a filosofia e o cristianismo foi-se constituindo historicamente mediante dois processos: uma helenização do cristianismo e uma cristianização da filosofia. Estes dois processos eram inevitáveis, tendo em conta o contexto civilizacional em que o cristianismo começou a implantar-se. Reconhecemos as raízes judaicas do cristianismo primitivo, mas foi escrita em grego, a maioria dos textos cristãos mais antigos.

1. Uma helenização do cristianismo

1.1. São Justino entre os primeiros filósofos do cristianismo

Nos primeiros séculos da nossa era, a civilização das regiões circundantes do Mediterrâneo era de dominância cultural grega, apesar da progressiva expansão militar e política de Roma. O pluralismo religioso e sapiencial era uma característica das cidades de então. Esse amplo contexto da cultura helenística era propício à comunicação entre filosofias e religiões, de modo que umas e outras podiam reclamar fontes comuns de sabedoria. Expressão disso mesmo é a elaboração de uma metafísica do *Lógos* divino iluminador, fonte superior de sabedoria para o ser humano. Um dos principais proponentes dessa metafísica foi, no séc. I, Fílon de Alexandria, um filósofo platónico de confissão judaica, que veio a exercer importante influência entre os primeiros filósofos do cristianismo¹.

¹ Vd. Otto Pflieger, *Philosophy and Development of Religion*, Vol. II, Edimburgo/Londres, William Blackood and Sons, 1894, pp. 222-232.

Este novo movimento religioso adoptou também esse nome grego, de antigas ressonâncias filosóficas, para designar a sua fonte divina de sabedoria, segundo um dos textos mais célebres e, filosoficamente, mais interpelativos do Novo Testamento: o Prólogo do Evangelho de João. Este texto começa dizendo: “No princípio era o *Lógos*, e o *Lógos* estava com Deus e o *Lógos* era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito” (Jo. 1:1-3). Este enigmático início do Evangelho joanino permite conceber um *Lógos* primordial e divino, que está na origem de todas as coisas. Assim concebido, o *Lógos* divino podia agir, desde o princípio, em todas as coisas, no ser humano inclusive. O Prólogo joanino elege, aliás, o ser humano como destinatário privilegiado da actividade do *Lógos*. Por um lado, “o *Lógos* era a luz verdadeira, que ilumina todo o homem” (Jo. 1:9). Em virtude desta acção iluminadora, o *Lógos* podia ser identificado com a fonte universal de sabedoria no homem. Assim o entenderam os primeiros filósofos cristãos, como Justino, através da sua noção de *Lógos* seminal²; como Clemente de Alexandria, através das múltiplas revelações do *Lógos*, na filosofia, na profecia e na poesia³; ou como em Agostinho de Hipona, através da sua noção de Mestre interior ou de Verdade iluminadora⁴. Por outro lado, “o *Lógos* fez-se carne e habitou entre nós” (Jo. 1:14). Em virtude desta encarnação do *Lógos*, ele deu-se a conhecer em pessoa, e, desse modo, manifestou-se totalmente. Daí a noção de *Lógos* total, em Justino, para quem a religião de Cristo era a filosofia do *Lógos* total, e, por isso, a mais verdadeira filosofia⁵.

Justino é, aliás, um caso singular destes mais antigos cruzamentos entre a filosofia e o cristianismo. Justino converte-se do platonismo ao cristianismo, sem sair da filosofia, reclamando uma originalidade filosófica própria do cristianismo, em especial, pela sua irredutibilidade ao platonismo, apesar das aproximações e das

² Cf. *Apologia* I, 32, 44, 46; *Apologia* II, 7, 10, 13 (textos da ed. de Rauschen, *Biblioteca de Autores Cristãos* 116, Madrid, 1954, pp. 216, 230, 232-233, 269, 272-273, 276-277). Vd. Albert Réville, *Histoire du Dogme de la Divinité de Jesus-Christ*, 3ª ed. rev., Paris, Félix Alcan, 1904, pp. 43-50.

³ Cf. *Protréptico* V-VIII (2ª ed. rev. do texto grego, a partir das eds. Potter-Migne e Staehlin, com a colab. de A. Plassart, *Sources Chrétiennes* 2, Paris, 1949, pp. 128-148).

⁴ Cf. *De Magistro* 1, 2; 11, 38; 14, 45-46 (texto da ed. de K. D. Daur, CC 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6, Paris, 1976, pp. 44-46, 136, 150-152). Atente-se em que a acepção agustiniana de Mestre interior, identificado com a pessoa de Jesus Cristo, não se compreenderia sem supor também a encarnação do *Lógos* iluminador, segundo Jo. 1: 9-14.

⁵ Cf. *Apol.* II, 7 e 10; *Diálogo com Trifão* 8 (texto da ed. G. Archambault, *Biblioteca de Autores Cristãos* 116, Madrid, 1954, pp. 314-316).

afinidades entre as duas correntes, aquela religiosa e esta filosófica, que os primeiros filósofos de confissão cristã estimularam e até cultivaram. Esta integração do cristianismo, como diferença acrescentada e privilegiada, na tradição filosófica grega, é um aspecto particular da helenização do cristianismo, que se processou nestes primeiros séculos da era cristã.

No início do seu *Diálogo com Trifão*, Justino narra simbolicamente a sua conversão ao cristianismo, como resultante do encontro com um ancião, que lhe dá a conhecer uma nova filosofia⁶. Antes desse encontro, Justino tinha já um percurso de busca em filosofia, visto que tentara frequentar diversas escolas filosóficas. A filosofia de que Justino parece ter conhecimento mais desenvolvido e assumido, por ocasião do seu encontro com o ancião, é uma filosofia de linhagem platónica⁷. São lugares comuns dessa filosofia, como a natureza divina e transmigratória da alma ou a contemplação puramente inteligível do divino, que o ancião contesta, no seu diálogo com Justino platónico⁸. Essa contestação, que conduz Justino a questionar o seu platonismo, faz parte do seu processo de conversão ao cristianismo. Outra parte desse processo é a contraposição de novas teses, em alternativa às teses rejeitadas do platonismo: à natureza divina e transmigratória da alma, o ancião contrapõe a natureza mortal da alma criada⁹; à contemplação inteligível do divino, o ancião contrapõe a possibilidade de um conhecimento apenas mediato e indirecto de Deus¹⁰. Estas teses, que o ancião contrapõe ao platonismo de Justino, são teses de uma nova filosofia: o cristianismo. O ponto de vista crítico do cristianismo sobre o platonismo, no texto de Justino, mostra que não foi sem reservas que a tradição do cristianismo veio a adoptar a tese platónica da imortalidade da alma, bem como a possibilidade de uma visão directa de Deus. Nestas matérias, o cristianismo surge filosoficamente mais céptico do que o platonismo. De qualquer modo, é na relação com o platonismo que, segundo Justino, o cristianismo afirma a sua diferença, como filosofia.

Terá sido, então, o encontro entre Justino platónico e o ancião cristão que originou a adesão de Justino a uma nova filosofia. Através desse simbólico encontro, Justino sugere-nos que ele próprio assumia a sua adesão ao cristianismo como uma

⁶ Cf. *Diál. Trif.* 1-8.

⁷ Cf. *ibid.* 2.

⁸ Cf. *ibid.* 4.

⁹ Cf. *ibid.* 5-6.

¹⁰ Cf. *ibid.* 4.

conversão filosófica, o que não afectava de superficialidade, o sentido da conversão religiosa, uma vez que filosofia e religião não eram de natureza díspar. Os dois domínios cruzavam-se em áreas de interesse comum, como as da reflexão teológica e ética. Questões pertinentes da filosofia sobre a divindade eram, segundo Justino, a questão do monoteísmo ou do politeísmo, bem como a questão da extensão da providência divina¹¹. Justino considera, porém, que a tradição da filosofia grega não foi muito longe no aprofundamento destas questões, e não é sem argumentação que ele indica as suas decisões no âmbito das mesmas questões.

No que respeita à questão da extensão da providência divina, Justino preconiza a extensão da providência divina ao indivíduo, e fá-lo por razões, não de ordem teológica, mas de ordem ética: se Deus não se interessasse pelos indivíduos, de forma a premiá-los pelos actos bons e a puni-los pelos maus actos, tornar-se-ia indiferente, para o destino humano, agir bem ou mal, e, por conseguinte, perderia sentido e eficácia qualquer exigência de ordem ética¹². Justino revela assim não acreditar na capacidade humana de sustentar uma ética desinteressada. A fraqueza humana recomenda motivação por uma ética retributiva, e esta, por sua vez, justifica a extensão ao indivíduo da providência divina. A falta de confiança no homem é compensada pela confiança numa providência divina sobre os particulares.

Mas esta providência era para ser exercida por um Deus único ou por múltiplos deuses, intermediários entre o Deus supremo e o mundo dos humanos? Esta solução politeísta foi defendida, também no séc. II, por filósofos platónicos não cristãos, mas de acentuada sensibilidade religiosa, como Plutarco e, entre os latinos, Apuleio. A filosofia cristã de Justino, por seu turno, pronuncia-se, pela voz do ancião, em prol da solução monoteísta, argumentando a favor da unicidade divina por redução ao absurdo, isto é, denunciando o inconveniente racional de um regresso ao infinito na investigação das causas para as diferenças a supor entre múltiplos hipotéticos incriados¹³. Este procedimento ilustra bem que, a propósito de uma das questões basilares de teologia filosófica, o cristianismo de Justino está ainda longe de se assemelhar a uma teologia dogmática, comportando-se de facto como uma filosofia que assume o ónus da prova. Deste modo, o cristianismo filosófico de Justino sustenta a orientação monoteísta fundamental, que virá posteriormente a ser articulada e compatibilizada com a teologia da Trindade.

¹¹ Cf. *ibid.* 1.

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Cf. *ibid.* 5.

1.2. Fazendo doutrina em torno da Trindade

Entretanto, não só os primeiros filósofos do cristianismo, como também as primeiras grandes reuniões conciliares da Igreja cristã tiveram lugar em cidades do mundo helenístico, e estabeleceram as principais doutrinas teológicas em língua grega¹⁴. Entre essas doutrinas, encontram-se, em primeira linha, aquelas que começam a interpretar a acepção de Deus como Trindade. Ora, essas interpretações doutrinais não só são expressas em língua grega como são formuladas em linguagem filosófica, isto é, na linguagem conceptual da tradição da filosofia grega.

A primeira doutrina estruturante da teologia da Trindade foi aprovada no concílio de Niceia (325) e estabelece a consubstancialidade do *Lógos* ao Pai. Urgia fixar esta doutrina para combater uma forte corrente de interpretação, encabeçada por Ário, que negava a divindade do Filho. Posto que Deus é ingénito, o Filho gerado pelo Pai não pode ser divino na mesma medida em que o Pai ingénito o é. Daí a acepção do Filho como primeira criatura de Deus. A interpretação ariana tem clara pertinência filosófica, porquanto mais não faz do que aplicar um princípio amplamente assumido na tradição da filosofia grega, a saber, o princípio da superioridade do originante ao originado, como da causa ao efeito. A superioridade do originante será ainda reforçada pela condição de ser um originante não originado, condição que assinala a divindade do Pai. Por conseguinte, um originante não originado, isto é, um princípio divino não pode igualar-se àquilo a que dá origem, nem que seja o seu originado mais próximo, como é o caso do Filho de Deus.

Todavia, esta versão da relação entre o Pai ingénito e o seu Filho unigénito não permitia afirmar a unidade divina de ambos, o que era grave inconveniente teológico para muitos, como o comprovam a dimensão e as repercussões da controvérsia anti-ariana. Na verdade, a unidade divina dos dois membros da Trindade era crucial a dois títulos: por um lado, para prover à dignidade divina do *Lógos*, e da sua manifestação em Jesus Cristo, ao mesmo nível da sua origem, sem subordinação; por outro lado, para acautelar a unicidade de Deus trino, isto é, salvaguardar a orientação monoteísta da teologia da Trindade, alinhada com as raízes judaicas do cristianismo. Essa unidade devia, pois, ser tão forte que assegurasse a comum divindade dos membros da Trindade, sem que tal implicasse uma trindade de deuses.

¹⁴ “Hellenism, however, was not merely a favourable soil for the reception and spread of Christianity, but it also exercised a profound influence upon the theological apprehension of it”, O. Pfleiderer, ob. cit., p. 234.

Como conceber, então, conceptualmente e exprimir verbalmente uma unidade capaz de satisfazer estas exigências? Para alguns, poderia talvez bastar uma unidade de semelhança. Note-se, porém, que a noção de semelhança é passível de graus, dispondo-se a cobrir diferenças acentuadas, pelo que não bastaria para impedir uma trindade graduada de deuses. Impunha-se uma forma de unidade mais forte e estreita, a forma de unidade mais forte e estreita que fosse racionalmente concebível. Assim era a unidade de substância (*ousía*), para os que aprovaram a doutrina nicena da consubstancialidade do Filho ao Pai (*homooúsion tô Patri*)¹⁵. A unidade de substância era a forma de unidade mais forte e estreita que a filosofia permitia conceber. A noção de substância era, na verdade, um legado da tradição filosófica greco-latina, não era uma ideia bíblica. Qualquer que seja a acepção filosófica de substância (*ousía*), que tomarmos em consideração, ela constitui sempre uma unidade intrínseca.

Na acepção aristotélica de substância primeira, esta coincide com a realidade individual, que é provida de uma unidade de tal modo vinculativa que, por um lado, impede a subsistência autónoma ou separada das partes componentes, a matéria e a forma, e, por outro lado, resiste, como um suporte permanente, às mutações dos acidentes. Todavia, esta noção aristotélica de substância individual, composto de matéria e forma, e suporte de acidentes, não era aplicável teologicamente, na medida em que Deus não é um composto nem um sujeito de acidentes. A substância física não proporcionava uma analogia privilegiada para a concepção bíblica de Deus, criador primordial do mundo.

Não se esqueça, no entanto, que Aristóteles não logrou encontrar definição própria para a sua substância primeira, ou individual; só a substância segunda, ou específica, que abstrai da matéria particular, se deixa definir por atributos comuns, como o género e a diferença específica. É, por isso, à acepção aristotélica de substância segunda, permutável com natureza específica, que melhor se ajusta a designação latina de *essentia*, outra tradução recorrente da noção grega de *ousía* (para além de *substantia*). A acepção de substância, como essência, não deixa de constituir uma unidade intrínseca, pois a essência de uma coisa define-se pelas suas propriedades inseparáveis, não pelos acidentes separáveis e mutáveis. É esta acepção de substância, como essência, ou seja, como sujeito de atributos inseparáveis, que se tornou mais facilmente apropriável pela teologia da tradição judaico-cristã. A

¹⁵ Cf. Bernard Sesbouë (dir.), *Historia de los Dogmas. I: El Dios de la Salvacion*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, p. 195.

unidade de substância, nesta acepção, será então a unidade indissociável ou indissolúvel dos atributos que a definem como uma essência, ou uma natureza. Substância, essência e natureza tornam-se assim, neste sentido, permutáveis entre si.

De acordo com esta herança conceptual da filosofia, dizer que o Filho é da mesma substância do Pai equivale a dizer que o Filho é da mesma essência ou natureza do Pai, sendo o Pai e o Filho tão inseparável e fundamentalmente unidos entre si que são ambos sujeito dos mesmos atributos essenciais. Se o Filho fosse uma primeira criatura do Pai, como defendia a teologia ariana, o Filho seria uma substância distinta do Pai e não poderiam ser ambos sujeito dos mesmos atributos essenciais, supondo que a criação inaugura uma realidade de natureza distinta do criador. A doutrina da consubstancialidade do Filho com o Pai, que chancela a unidade divina de ambos, é uma tese de índole filosófica sobre a relação entre as duas pessoas divinas, que permitiu excluir a posição ariana. Foi, portanto, com recursos conceptuais da filosofia, que os teólogos presentes em Niceia começaram a delinear uma teologia da Trindade, em alternativa à teologia do arianismo. Se a teologia ariana não era filosoficamente impertinente, ao pretender salvaguardar a dignidade do primeiro originante pela sua irredutível superioridade a todo o originado, a teologia nicena também não se estabeleceu sem meios filosoficamente pertinentes.

Entretanto, a teologia da Trindade não se constituiu apenas no âmbito da controvérsia anti-ariana. Uma outra corrente teológica tomava fôlego nos sécs. II e III, culminando com a figura de Sabélí, de quem recebeu o nome com que ficou conhecida. No extremo oposto ao arianismo, o sabelianismo prezava de tal modo o imperativo da unidade divina da Trindade que dissolvia a diversidade das três pessoas divinas. Para além da unidade divina, isto é, da unidade de substância ou de essência, a interpretação sabeliana defendia a unidade pessoal da Trindade. Deus trino era uma só substância e uma só pessoa. Mas, se não se tratava de uma pluralidade de pessoas, em que consistia então a Trindade? Tratava-se de uma pluralidade de rostos da mesma pessoa, de aspectos do mesmo Deus, segundo modos distintos da relação de Deus com o mundo: o Pai seria o rosto de Deus criador e legislador; Jesus Cristo, o rosto de Deus redentor; e o Espírito Santo, o rosto de Deus vivificador e providente. A Trindade seria assim a pluralidade de

rostos que Deus, unipessoal, teria assumido por exigência da sua relação com o mundo¹⁶.

Esta sensibilidade teológica, que sacrifica a diversidade trinitária, esvaziando-a de densidades pessoais, em favor da unicidade pessoal de Deus, não deixa de ser filosoficamente atractiva. Na tradição filosófica ocidental, o primado tem cabido predominantemente ao uno sobre o múltiplo, de modo que o grande labor da razão tem sido quase sempre o de reduzir mais ou menos mediatamente o múltiplo ao uno. A teologia sabeliana da Trindade reflecte esta fortíssima tendência filosófica. Daí que a influência do sabelianismo se tenha feito sentir persistentemente ao longo dos séculos, nas tradições cruzadas da filosofia e do cristianismo ocidentais, quer em acepções mais filosoficamente elaboradas de Deus quer em versões menos autorizadas da teologia cristã da Trindade.

Aquilo que se tornou, porém, a configuração mais própria da teologia conciliantemente autorizada sobre a Trindade foi a compatibilização de duas exigências opostas entre si: afirmar, por um lado, a unidade substancial ou essencial de Deus, e, por outro, a trindade pessoal. O arianismo desencadeou a exigência de acautelar a unidade substancial de Deus trino, enquanto o sabelianismo motivou a exigência oposta de acentuar a diversidade pessoal da Trindade. A teologia da Trindade definiu os seus principais contornos na busca de um ponto de equilíbrio entre dois extremos, o arianismo e o sabelianismo.

O laço com a filosofia era, porventura, indeclinável para a teologia cristã, nas suas primícias, dado o contexto geográfico-cultural em que estas tiveram lugar. Recorrer à linguagem filosófica era, para os primeiros esforços teológicos do cristianismo, procurar uma expressão dilucidativa dos conteúdos mais enigmáticos dos textos bíblicos, na tradição da cultura greco-latina, que formara os primeiros teólogos do cristianismo. Para estes, tratava-se de interpretar a mensagem religiosa à luz da respectiva formação cultural, da qual fazia parte mais ou menos intensamente a componente filosófica. Esse procedimento era de certo modo natural, porque era culturalmente inevitável.

¹⁶ Cf. Adolf Harnack, *History of Dogma*, Vol. III, trad. a partir da 3ª ed. Alemã por J. Millar, Londres/ Edimburgo/ Oxford, Williams & Norgate, 1897, pp. 84-85; Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia Católica. I: Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano* (BAC 54), 5ª ed., Madrid, La Editorial Católica, 1976, pp. 244-245.

A relação da teologia com a filosofia não podia, então, ser meramente instrumental. A instrumentalização da filosofia pela teologia aconteceu de facto, mas só ao cabo de muitos séculos de história, quando a própria teologia cristã era já uma tradição há muito estabelecida e reunia condições de autonomia disciplinar para impor a sua primazia cultural e institucionalmente. Terá sido esta subordinação instrumental da filosofia à teologia, habitualmente associada à cultura escolástica, que terá causado o ímpeto emancipativo da filosofia moderna, e, a mais longo prazo, as fortes reservas da filosofia emancipada, a respeito de algum reencontro com a teologia.

Apesar disso, ou seja, não obstante a instrumentalização escolástica da filosofia pela teologia, a filosofia não deixou de influir decisivamente no destino da teologia. Basta considerar a evolução da presença de Aristóteles na história da Escolástica, para reconhecer a influência progressiva da filosofia aristotélica no desenvolvimento da teologia do cristianismo.

No séc. XII, século de viragem na história da cultura medieval, nasce o manual de teologia, que recolhia o essencial da teologia patrística, e que havia de vigorar até ao séc. XVI, os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, e renasce o legado diversificado das obras de Aristóteles na Europa latina. A par do fascínio que a sua obra exercia à medida que ia sendo conhecida, Aristóteles tornava-se cada vez mais um autor suspeito. A suspeição veio a culminar, na década de 70 do séc. XIII, com as conhecidas condenações de proposições decorrentes da sua filosofia. A razão de fundo era a radical incompatibilidade entre a mundividência filosófica de Aristóteles e a visão cristianizada do mundo, herdada da Patrística. A filosofia de Aristóteles não dá cabimento algum às doutrinas cristãs da Criação e da Encarnação: nem o Deus de Aristóteles é criador e providente, nem o mundo, muito mais natureza do que história, é lugar para uma intervenção divina extraordinária, como a Encarnação. Contudo, um génio singular do séc. XIII, Tomás de Aquino, realizou o impossível, compatibilizou entre si os incompatíveis, o aristotelismo e o cristianismo. O sucesso da síntese tomista não foi imediato, mas foi determinante a longo prazo: a partir do séc. XVI, a *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, substitui os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, como manual de teologia nas universidades europeias; no séc. XIX, o tomismo recebe a consagração papal, na encíclica *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII. Por via do tomismo, e do seu reconhecimento eclesástico, Aristóteles entrou definitivamente no âmago da teologia do cristianismo. A história comprova assim que, na tradição cultural europeia, a

filosofia grega nunca deixou de exercer influência na inteligência teológica do cristianismo.

2. Uma cristianização da filosofia

De múltiplas formas é possível acusar a influência do cristianismo na história da filosofia. Poder-se-ia sublinhar, por exemplo, que o cristianismo veio estimular, por um lado, o teocentrismo, e, por outro, o antropocentrismo, no pensamento ocidental. Com efeito, as religiões reveladas, como o cristianismo, anunciavam um Deus, que não podia ser óbvio para a filosofia. Deus para os cristãos, como para os judeus ou para os muçulmanos, não é um imperativo das razões internas de um sistema filosófico, como era o Deus de Aristóteles. Daí que a admissão filosófica do Deus da religião requeresse um esforço especulativo acrescido, nas tradições culturais em que a filosofia continuou a marcar presença. Expressão significativa desse esforço reside nas vias de demonstração da existência de Deus, que a filosofia medieval cultivou, constituindo um variado elenco, que não deixou de ser continuado e enriquecido na filosofia moderna.

Entretanto, o Deus das religiões reveladas é, sobretudo, um Deus para o homem, ou seja, um Deus que se dirige privilegiadamente ao homem, na sua iniciativa reveladora, profética e salvífica. Ora, toda a consideração de um Deus, que centra a sua acção no homem, não pode deixar de promover a tendência antropocêntrica do pensamento humano. *A fortiori* a concepção cristã de Deus, que toma a mediação de Jesus Cristo como encarnação divina para a salvação do homem. O antropocentrismo não pode, pois, deixar de constituir uma consequência inevitável da influência do cristianismo na filosofia. Sem essa influência, talvez não se compreenda facilmente a génese da filosofia do sujeito, que floresce pujantemente na modernidade, mas que tem raízes na antiguidade clássica e rebentos incontornáveis nos primeiros séculos da era cristã, como é especialmente o caso da filosofia de Santo Agostinho.

É Agostinho que vamos agora tomar por guia, não da transmissão do neoplatonismo, mas de uma forma, habitualmente menos sublinhada, da influência do cristianismo na história associada da filosofia: referimo-nos ao provimento de novos modelos de inteligibilidade, constituídos pelo esforço de elaboração teológica, que a evolução cultural do próprio cristianismo suscitou¹⁷. Esses modelos são, na

¹⁷ Aprendemos a reconhecer esta forma subtil de influência do cristianismo na filosofia, com Joaquim Cerqueira Gonçalves: vd. por ex. “A Bíblia e a Cultura”, texto publicado in

realidade, temas teológicos que se projectam como formas de organização de outras matérias temáticas. Esses modelos são, por isso, formulações de ordem teológica para a inteligibilidade de conteúdos não teológicos.

Ora, há dois temas nucleares da teologia tradicional do cristianismo que se constituíram como modelos para a inteligibilidade de outros temas da compreensão filosófica: a Trindade e a Encarnação. A conversão destes dois temas teológicos em modelos de inteligibilidade de outros temas filosóficos deixa-se verificar muito expressivamente no pensamento de Agostinho de Hipona. Com este teólogo e filósofo, o tema da Trindade tornou-se modelo de inteligibilidade de um dos temas clássicos da filosofia grega: a alma. Concomitantemente, o tema da Encarnação tornou-se modelo de inteligibilidade de um tema incontornável para o antigo retórico: a linguagem. Pertinente se torna, para nós, apreciar o alcance dessa aplicação dos modelos teológicos da Trindade e da Encarnação à compreensão, respectivamente, dos temas filosóficos da alma e da linguagem.

De acordo com a teologia agustiniana da Trindade, elaborada ao longo dos primeiros sete livros da obra *De Trinitate* (399-401), cerca de três quartos de século volvidos sobre o concílio de Niceia (325), a unitrindade divina deixa-se traduzir conceptualmente de que a unidade divina se deixa dizer por uma unidade de substância, ou de essência, e a trindade pessoal, por uma pluralidade de relações no interior de uma só substância ou essência. Esta tradução conceptual da unitrindade divina, longe de esclarecer o mistério da Trindade, conduziu Agostinho a procurar nas naturezas criadas analogias possíveis com a unitrindade divina, a fim de aprofundar o grau de compreensão da sua fé em Deus uno e trino. Entre as naturezas criadas, Agostinho elegeu a alma humana, como lugar das melhores analogias com a unitrindade divina. Ao fazê-lo, Agostinho quis encontrar a chave, não só do enigma da Trindade, como do mistério que o homem é para si próprio. A psicologia trinitária desenvolve-se ao longo dos oito restantes livros (VIII-XV) de *De Trinitate*, reorganizando a vida mental e integrando múltiplos níveis da experiência cognitiva.

A formulação conceptual da unitrindade divina converte-se, então, em modelo de inteligibilidade da alma humana: à luz do modelo divino, constituído por uma substância e três relações, a alma humana é substancialmente una e relacionalmente

Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia, 35, 2005, pp. 735-750, traduzido e publicado em francês, sob o título “Penser la Bible” (Paris, 1998), e integrado no vol. I de *Itinerâncias da Escrita*, Lisboa, INCM, 2011, pp. 132-149.

trina, ou seja, é uma só substância, composta por três partes funcionalmente inter-relativas e interactivas. Especificando, a alma racional, ou seja, a mente, na linguagem agustiniana, é substancialmente una e trina quanto às faculdades, a memória, a inteligência e vontade. Nesta trindade da mente, ou também do homem interior, Agostinho sublinha que não há acto de memória que não comporte um acto de inteligência e outro de vontade, como não há acto de inteligência que não obrigue a um acto de memória e a outro de vontade, bem como não há acto de vontade que não mobilize as duas outras funções mentais¹⁸. De acordo com esta inter-dependência funcional, as faculdades não são pensadas separadamente, como virtualidades autónomas, mas são funções inteiramente correlativas entre si, de modo que uma nunca age sem o concurso de outras duas.

Concomitantemente, a trindade da mente não significa tanto uma redução simplificadora do número de faculdades da alma quanto uma afirmação de complexidade da vida psíquica, uma vez que acusa a necessidade da intervenção de, pelo menos, três faculdades na constituição dos nossos actos mentais. É isso mesmo que se pode comprovar através da análise agustiniana dos diversos níveis de experiência trinitária da alma cognoscente: a percepção externa ou sensação, a percepção interna ou representação, a auto-percepção, a fé, a ciência e a sabedoria. A percepção externa é uma trindade constituída pelo sensível exterior, pela função apreensiva do órgão sensitivo (visão, audição, etc.) e pela intenção (*intentio animi*) unindo o sentido ao sensível, e com origem na vontade¹⁹. A percepção interna é uma trindade constituída pela imagem do sensível percebido, guardada na memória, pela apreensão cogitativa e pela intenção volitiva, unindo a cogitação à imagem²⁰. A auto-percepção, isto é, o conhecimento de si (da mente) é também uma trindade constituída pela memória de si, pela inteligência de si e pelo amor de si, trindade esta, cuja experiência embora esteja naturalmente ao alcance da mente, dificilmente acontece sem a conversão do olhar, do exterior ao interior²¹. A fé é, por sua vez, uma trindade constituída pela memória do crível, pela cogitação deste (embora sem visão sensitiva ou intelectual) e pelo assentimento nele²². A ciência é a trindade constituída pela memória e pela razão unidas pela vontade no conhecimento e na

¹⁸ Cf. *De Trinitate* X, 11,17-18; XV, 7,11-13; 20,39-23,43 (texto da ed. beneditina, *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, 1955, pp. 152-156, 446-456, 528-540).

¹⁹ Cf. *ibid.* XI, 2, 2-5; 5, 9-6, 10.

²⁰ Cf. *ibid.*, 3, 6-4, 7; 7, 11-11, 18.

²¹ Cf. *ibid.* IX, 2, 2-5, 8; 11, 16; X, 3, 5-12, 19; XIV, 5, 7-7, 10.

²² Cf. *ibid.* XIII, 1, 3-2, 5; 20, 26; XIV, 2, 4-3, 5.

acção no mundo temporal²³. A sabedoria, por fim, é a trindade constituída pela memória e pela inteligência unidas pela vontade no conhecimento e na contemplação do eterno, culminando com a trindade de *memoria dei, intelligentia dei e amor dei*, ao nível da qual mais propriamente se reflecte na mente, o seu próprio modelo²⁴.

A intervenção da vontade em todos os níveis da experiência cognitiva assegura, por um lado, a intencionalidade de todo o acto de conhecimento, sem a qual não pode a haver apreensão a nível algum, bem como a presença da mesma força anímica em todos eles, e, desse modo, a unidade da alma, que constitui o sujeito de conhecimento. A constância de uma trindade funcional em todos os níveis analisados da experiência cognitiva impede, por outro lado, a simplificação, ou a redução do processo de conhecimento a uma relação bipolar, como a relação entre sujeito e objecto. A teoria agustiniana da alma trinitária vislumbra assim a complexidade dos processos mentais do conhecimento e contribui para evitar reducionismos simplistas.

Acrescente-se que, apesar de Agostinho aplicar o modelo trinitário, especialmente, à experiência cognitiva, a sua teoria revela-se versátil, não se esgotando na descrição do conhecimento e adivinhando-se aplicável a múltiplos outros processos mentais, como as emoções e os sentimentos, que não dispensam conhecimento, mas que têm outras tónicas.

O mesmo modelo trinitário estende-se à filosofia agustiniana da linguagem, no que concerne à noção de verbo mental, elaborada também em *De Trinitate*. Tal noção de verbo é ainda uma parte componente da teoria da alma trinitária. De que modo? Como expressão inerente de conhecimento, que é, conforme acabámos de descrever, um processo trinitário. Não é, porém, abruptamente que a noção de verbo mental vem sancionar tão estreita relação entre linguagem e conhecimento. No diálogo anterior *De Magistro* (388-391), o autor efectua algumas finas análises da nossa experiência de comunicação verbal, e, com base nelas, defende que o conhecimento é um factor constituinte e condicionante da fala²⁵. Ora, o modelo

²³ Cf. *ibid.* XII, 3, 3; 14, 21-23; XIII, 1, 1-2; XIV, 1, 3.

²⁴ Cf. *ibid.* XII, 3, 3; 14, 21-23; XIII, 1, 1-2; XIV, 1, 1-3; 8, 11-19, 26; XV, 23, 44-25, 45.

²⁵ Cf. *De Mag.* 10, 33-35. Esta anterioridade condicionante do conhecimento relativamente à linguagem é especialmente visada na nossa “Introdução” a *O Mestre, de Santo Agostinho*,

trinitário da alma permite dar conta deste estreito vínculo da linguagem ao conhecimento: tal como, na Trindade modelar, é gerado o Verbo (*Lógos*), que exprime constitutivamente a sabedoria divina, assim também, na alma trinitária, é gerado um verbo, que exprime inerentemente o conhecimento humano²⁶. Tal é o verbo mental, que se define, antes de mais, pelo seu conteúdo cognitivo. Sendo um verbo cognitivo, quanto ao conteúdo, o verbo mental é também um verbo cogitativo, quanto à sua índole ou natureza²⁷. Quer isso dizer que o verbo mental é feito de cogitação, ou pensamento. Expressar mentalmente dado conhecimento é, então, o mesmo que pensá-lo. Assim entendida, a noção agustiniana de verbo mental permite conceber o pensamento como uma linguagem interior da mente, mas não a torna comunicante, isto é, sensivelmente perceptível aos outros.

Para esse efeito, Agostinho convoca outro modelo teológico, intimamente conexo com o da Trindade, que é o da Incarnação: tal como o Verbo se fez carne (Jo. 1:14), e nela se manifestou sensivelmente ao homem, assim também o verbo mental se fez voz, para que nela se manifestasse aos sentidos humanos²⁸. A fala é, portanto, a incarnação do verbo mental. Esta aplicação do modelo incarnacional realça o papel do conhecimento na origem da fala e, desse modo, permite aprofundar a questão clássica da origem da linguagem verbal. Esta questão era tradicionalmente debatida entre duas possibilidades opostas: a hipótese naturalista, segundo a qual as palavras são constituídas por semelhança com a natureza das coisas; e a hipótese convencionalista, segundo a qual as palavras não procedem senão de convenções humanas. Agostinho dá indícios de não prescindir parcialmente de ambas estas duas hipóteses extremas. Todavia, a aplicação do modelo incarnacional à fala obriga a considerar a mediação da mente (através do conhecimento), quer entre as palavras e as coisas quer entre as palavras e as convenções²⁹: as palavras não são sinais imediatos das coisas, mas sinais mediatos das coisas que são conhecidas; as palavras não resultam de convenções arbitrárias, mas de convenções fundamentadas no conhecimento da realidade.

colec. *Filosofia.Textos* 8, Porto Editora, 1995, pp. 29-53, bem como em *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp. 90-103.

²⁶ Cf. *De Trin.* IX, 6, 9-11, 16; XV, 10, 17-11, 20.

²⁷ Cf. *ibid.* XV, 10, 17-18; 11, 20; 15, 25.

²⁸ Cf. *ibid.* XV, 10, 19-11, 20; *De Doctrina Christiana* I, 13, 12 (texto da ed. beneditina, *Bibliothèque Augustinienne* 11, Paris, 1949, p. 192).

²⁹ Como evidencia o nosso estudo: “Dos fins às origens da fala. Um ensaio sobre a filosofia agustiniana da linguagem”, *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, 5/6, Lisboa, Outubro 2002 - Primavera 2003, pp. 311-338.

Por outro lado, o modelo incarnacional da fala sublinha um aspecto da linguagem, que é porventura uma das principais razões do seu valor: a capacidade de unir o interior e o exterior, tornando sensível o conhecimento invisível, audível a significação inteligível. Sem esta capacidade, a linguagem verbal não poderia prover à comunicação inter-subjectiva. Por conseguinte, o modelo teológico da Incarnação contribui significativamente para discernir as componentes do processo de constituição da linguagem verbal. A proposta augustiniana de aplicação do modelo incarnacional à fala não é, pois, desprovida de razões de pertinência filosófica.

Observando estas aplicações exemplificativas dos modelos trinitário e incarnacional, apercebemo-nos de que esses modelos permitem superar dualismos redutores em qualquer das áreas visadas, em filosofia da mente e da linguagem. Admitindo que a compreensão filosófica, por exigência de profundidade, aspira a superar reducionismos, a replicação filosófica de modelos teológicos não-dualistas foi, a nosso ver, uma forma de influência profícua da teologia cristã sobre a filosofia.

*Recibido 06/11/2016
Aceptado 12/12/2016*

Resumen. Este estudio versa sobre la influencia recíproca entre filosofía y cristianismo. Si no fuera por esta interacción, no habría sido la misma la tradición cristiana o la historia del pensamiento occidental. Las relaciones estructurantes entre filosofía y cristianismo se dejan analizar en dos procesos principales: una helenización del cristianismo y una cristianización de la filosofía. En lo que concierne al primero, se presentan aquí dos datos ilustrativos: los primeros filósofos del cristianismo, como S. Justino entre los más antiguos, y la fijación de las principales doctrinas teológicas cristianas en el lenguaje conceptual de la filosofía griega, como la doctrina de la unidad sustancial de la Trinidad, entre las más antiguas. En lo que toca al segundo proceso, más que a la transferencia de contenidos del cristianismo para la filosofía, consideramos aquí la aplicación de modelos teológicos a la inteligibilidad de temas filosóficos, como la mente y el lenguaje. S. Agustín es, en este aspecto, nuestro guía y caso ilustrativo.

Palabras-clave: Filosofía y cristianismo - S. Justino - S. Agustín - Teología Cristiana - *Logos* - Trinidad - Mente - Filosofía Medieval.

Resumo. Este estudo versa sobre a influência recíproca entre filosofia e cristianismo. Não fosse essa interação, não teriam sido as mesmas, quer a tradição do cristianismo quer a história do pensamento ocidental. As ligações estruturantes entre filosofia e cristianismo deixam-se analisar em dois principais processos: uma helenização do cristianismo e uma cristianização da filosofia. No que concerne ao primeiro, são aqui focados dois dados ilustrativos: os primeiros filósofos do cristianismo, como S. Justino entre os mais antigos; e a fixação das principais doutrinas teológicas cristãs na linguagem conceptual da filosofia grega, como a doutrina da unidade substancial da Trindade, entre as mais antigas. No que toca ao segundo processo, mais do que a transferência de conteúdos do cristianismo para a filosofia, consideramos a aplicação de modelos teológicos à inteligibilidade de temas filosóficos, como a mente e a linguagem. S. Agostinho é, neste aspecto, o nosso guia e o caso ilustrativo.

Palavras-chave: Filosofia e Cristianismo - S. Justino - S. Agostinho - Teologia Cristã - *Logos* - Trindade - Mente - Filosofia Medieval.

Abstract. This paper's subject is the reciprocal influence between Philosophy and Christianity. Without such interaction, would not have been the same, the tradition of Christianity and the history of western thought. The structural connections between Philosophy and Christianity are analysable in two main processes: Christianity becomes hellenized and philosophy becomes Christian. Concerning the first, two illustrative data are here focussed: the first Christian philosophers, like S. Justin among the most ancient ones; and the definition of the main Christian theological doctrines within the conceptual language of the Greek philosophy, like the doctrine of Trinity's substantial unity, among the most ancient ones. Concerning the second process, more than a transfer of contents from Christianity to philosophy, we consider the applicableness of theological models to the understanding of philosophical subjects, like the mind and the language. S. Augustine is here our guide and the illustrative case.

Keywords: Philosophy and Christianity - St. Justin - St. Augustine - Christian Theology - *Logos* - Trinity; Mind - Medieval Philosophy.

Superadditum, veluti vestimenta:
consideraciones en torno al vocabulario del cuerpo en Eriúgena

Natalia Strok

El filósofo del siglo IX Juan Escoto Eriúgena suele ser presentado como un neoplatónico cristiano. Esta caracterización pretende dar cuenta de dos aspectos en la propuesta metafísica del irlandés: por una parte, el despliegue de la realidad desde la unidad hacia la multiplicidad de manera continua y el retorno de esa multiplicidad a la unidad primigenia de acuerdo al esquema causal implicativo, según el cual ya en la unidad se encuentra contenida la multiplicidad y ello posibilita tal despliegue, y, por otra parte, la comprensión de ese despliegue y su retorno de acuerdo a los datos bíblicos en los que se leen la caída y la redención del hombre. Atendiendo a este último aspecto, se entiende que el pecado de Adán ocupe un lugar central en su metafísica en tanto este es comprendido como el punto de quiebre en la eternidad y la simplicidad, a partir del cual se inaugura la temporalidad y la materialidad¹.

En este trabajo nos proponemos prestar atención al vocabulario que utiliza Eriúgena para explicar la constitución del cuerpo material que porta el hombre caído y la restitución del cuerpo original, llamado espiritual, en el retorno de la multiplicidad a la unidad. De esta manera queremos poner de manifiesto que los dos movimientos metafísicos presentes en el *Periphyseon* son totalmente congruentes y pueden ser comprendidos metafóricamente como andar y desandar un mismo camino, de acuerdo al modelo causal que se determina en la filosofía neoplatónica. Por este motivo, dividimos el trabajo en dos: en un primer momento atenderemos a la conformación del cuerpo material como consecuencia del descenso ontológico que representa la caída de Adán, y en un segundo paso, prestaremos atención al vocabulario del retorno o ascenso ontológico en la escatología del *Periphyseon*.

¹ Utilizo la última edición crítica del *Periphyseon* (de ahora en más “PE”): Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon. Liber secundus*, editado por Edouard Jeaneau, Turnhout, Brepols, 1997; *Periphyseon. Liber Tertius*, 1997; *Periphyseon. Liber quartus*, 2000; *Periphyseon. Liber Quintus*, 2003. Ver PE II 540 A. Cf. Donald F. Duclow, “The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena”, Willemien Otten y Michael I. Allen (eds.), *Eriugena and Creation*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 237 y 253.

Podremos además dar cuenta de las fuentes más importantes que Eriúgena considera cuando propone la presente interpretación de la constitución del cuerpo humano.

La caída

En el *Periphyseon* Adán no sólo es el nombre del primer hombre. Este hombre es en la creación la imagen de Dios y por eso Eriúgena identifica la naturaleza humana con el paraíso: “la naturaleza humana, creada a imagen de Dios, es significada por la Divina Escritura con el término Paraíso, modo de la figura de locución”². Sostiene el irlandés: “La plantación de Dios (esto es, el Paraíso) en el Edén (en las delicias de la felicidad eterna y dichosa) dijimos que es la naturaleza humana creada a imagen de Dios”³. La naturaleza humana, entonces, no es una creatura más del universo creado sino aquella en que se refleja el propio Dios. Por eso, que el hombre cometa el pecado original tiene consecuencias profundas en la metafísica planteada.

En este sentido, las consecuencias inmediatas del pecado de Adán, que Eriúgena entiende como la pérdida de atención al principio y el deseo de deleite de las cosas terrenales y sexuales⁴, se observan directamente en la constitución del propio hombre. Afirma Eriúgena en el libro IV:

“Estas son las consecuencias del pecado, por causa del pecado, antes de haberse producido el pecado, por Él cuya presciencia no se equivoca, en el hombre y con el hombre, como fuera del hombre y sobre-agregadas (*superaddita*): cuerpo, sin duda, animal y también terrenal y corruptible, sexos de macho y hembra cada uno de los dos, multiplicación similar a la

² PE IV 822 A 29-30: “humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina scriptura significari”. Las traducciones de los textos del *Periphyseon* son propias.

³ PE IV 829 B 11 - 829 C 13: “Plantationem dei (hoc est paradisum) in Edem (in deliciis aeternae ac beatae felicitatis) humanam naturam esse diximus ad imaginem dei factam”.

⁴ D. F. Duclow, ob. cit. p. 239. Para un análisis de la interpretación que realiza Eriúgena de este tema ver D. F. Duclow, ob. cit.; Avital Wohlman, *L’homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, París, Vrin, 1987; Dermot Moran, “Nature, Man and God in the Philosophy of John Scottus Eriugena”, Richard Keraney (ed.), *The Irish Mind*, Dublin, Merlin Publishing, 1985, pp. 101-106; Francis Bertin, “Les origines de l’homme chez Jean Scot”, René Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Laón, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 307-314.

procreación de las bestias, necesidad de comida y bebida, aumento y detrimento del cuerpo, necesidad de sueño y vigilia alternada e inevitable, y similares, de todos los cuales la naturaleza humana, si no hubiera pecado, habría permanecido completamente liberada, del mismo modo como será liberada en el futuro”⁵.

Esta enumeración se inicia a partir de un término clave para nuestra presentación, “*superaddita*”, pues Eriúgena afirma que estas consecuencias son “*ueluti extra hominem ac superaddita*”, es decir, algo que se entiende como si no fuera propio de la naturaleza originaria del hombre, sino externo a él y por eso agregado. Todas estas consecuencias se encuentran relacionadas con la corporalidad material, que necesita alimento y descanso, que utiliza el modo de procreación de los animales, y que se ve afectada por el cambio. En el paraíso –Adán– no había cuerpo material, ni existía corrupción, ni división de sexos, ni necesidad de alimentación o descanso.

Sin embargo, resulta indispensable poner de manifiesto que el hombre siempre existió con esas consecuencias, pues como leemos en el texto, a pesar de existir ellas como derivadas del pecado, Dios prevé la transgresión de la naturaleza humana y simultáneamente lo crea con aquello que genera el propio pecado. Dios habita la eternidad y por eso debemos entender la creación con pasos lógicos pero no temporales, no hay pasado ni futuro para la divinidad eterna. De esta manera, se entiende que la liberación de esos agregados sea una promesa a futuro para el hombre, y en realidad, la recuperación de un estado que directamente nunca se tuvo⁶. El paraíso es algo a ganar, a pesar de que de acuerdo a la lógica de la creación, es algo a recuperar.

⁵ PE IV 807 C 2798 - 808 A 2807: “Haec autem sunt consequentia peccati, propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo cuius praescientia non fallitur, in homine et cum homine, ueluti extra hominem ac superaddita: Animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bastiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus, incrementa et detrimento corporis, somni ac uigiliarum alterna ineuitabilisque necessitas, et similia, quibus omnibus humana natura, si non peccaret, omnino libera maneret, quemadmodum libera futura est”.

⁶ Resulta importante no perder de vista este punto del despliegue eriugeniano, pues en el momento en que Dios creó al hombre, este ya tenía un cuerpo material, ya que el tiempo se inicia con la caída de Adán. Por eso, la recuperación del estado originario, del paraíso, sinónimo de naturaleza originaria del hombre, es una promesa futura para el hombre. Entonces, la creación del cuerpo espiritual y la del cuerpo material se producen de forma

Más precisamente afirma el irlandés: “Y, sin duda, la razón verdadera clama que este cuerpo, sobre-estructurado (*supermachinatum*) por mérito del pecado, no hubiera sido creado aquél en la primera y natural hechura del hombre”⁷. Como se dijo anteriormente, no hay cuerpo material en el paraíso. Y así no hay posibilidad de dudar, este cuerpo material no compone la naturaleza originaria del hombre y es una marca de la transgresión y de la consecuente caída, podría haberse evitado. En comparación se dice del hombre caído:

“Ahora veo al hombre expulsado del paraíso y hecho de bienaventurado, misero; de inteligente, necio; de espiritual, animal; de celeste, terrenal; de joven, inveterado; de feliz, triste; de salvado, perdido; de prudente, hijo pródigo; desde la virtudes del cielo, rebaño errante”⁸.

Las contraposiciones presentes en el texto nos permiten pensar en un primer hombre espiritual y celeste en oposición a un hombre animal y terreno pero también en un descenso ontológico por el pesimismo con el que se presenta el estado actual en oposición a ese estado originario.

El cuerpo material, entonces, se estructura por sobre o se añade por sobre (*supermachinatum* o *superadditum*) un cuerpo celeste y espiritual: “Este cuerpo, que fue hecho originariamente en la constitución del hombre, habría sido creado espiritual e inmortal, tal como ese que tendremos después de la resurrección”⁹. El hombre, entonces, es creado en cuerpo y alma pero no debemos entender ese cuerpo originario como el cuerpo que tenemos en tanto seres caídos, en un modo hipotético Eriúgena sostiene que habría sido distinto, si el hombre no hubiera pecado. Sin embargo, queda planteada la posibilidad de recuperación: la naturaleza humana

simultánea. Ver Oscar Federico Bauchwitz, “Del hombre como interlocutor divino: hacia la antropología de Juan Escoto Eriúgena”, *Patristica et Mediaevalia*, XXIII, 2002, pp. 16-44, (pp. 18-29).

⁷ PE IV 800 A 2439 - 800 B 2441: “Et quidem uera ratio clamat hoc corpus, merito peccati supermachinatum, non fuisse illud in prima ac naturali conformatione hominis conditum”.

⁸ PE V 862 B 77 - 82: “Iam de paradiso expulsus hominem uideo factumque de beato miserum, de sapiente stultum, de spirituali animale, de caelesti terrenum, de nouo inueteratum, de laeto tristem, de saluo perditum, de prudenti filio prodigum, ex uirtutum caelestium grege errantem”.

⁹ PE IV 800 B 2445 - 2447: “Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum quale post resurrectionem habituri sumus”.

habrá de recuperar su cuerpo espiritual e inmortal, despojándose de todos los agregados.

Ahora bien, en tanto el hombre tiene como destino volver a su naturaleza originaria, que todavía no pudo disfrutar porque fue escondida en el preciso momento de su creación, Dios no destruye esa constitución primera, sino que la oculta para que pueda ser descubierta. La recubre como con un vestido: “Se entiende que el cuerpo material y externo es, no incongruentemente, como un vestido (*uestimentum*) del cuerpo interior y natural”¹⁰. Por eso puede decirse del cuerpo exterior y material que es agregado (*superadditum*) o sobre estructurado (*supermachinatum*), como un vestido que recubre. A ese vestido lo llama “sello”: “El cuerpo exterior y material es sello del interior, en el cual se expresa la forma del alma, y por esto se llama razonablemente (al cuerpo interior) forma de esta (del alma)”¹¹. Eriúgena llama sello al cuerpo exterior, vestido que recubre, y forma del alma, al cuerpo interior, oculto bajo aquella vestimenta. Este motivo lo toma de Gregorio de Nyssa¹², y de acuerdo a este autor, el cuerpo exterior o sello debe entenderse como una marca que porta el alma y que guarda la singularidad del hombre que lo portó. Afirma Gregorio en *De hominis opificio*, obra que Eriúgena traduce y llama *De imagine*: “en tanto que los cuerpos son depositados en las tumbas, las almas conservan algún signo corporal que permite reconocer a Lázaro y no permite al rico permanecer desconocido”¹³. De acuerdo a Gregorio, las almas pueden ser distinguidas aun cuando ya no se encuentren en un cuerpo material porque ellas portan un signo de aquel cuerpo que tuvieron en vida. Volveremos sobre este tema en lo que sigue.

¹⁰ PE IV 802 A 2518 - 2519: “Quod corpus materiale et exterius ueluti quoddam uestimentum interioris et naturalis non incongrue intelligitur”.

¹¹ PE IV 802 D 2557 - 803 A 2559: “Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur, ac per hoc, forma eius rationabiliter appellatur”.

¹² Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, cap. XXVII.

¹³ Para la traducción al español tomamos Gregorio de Nyssa, *La creación del hombre*, cap. XXVII, 225 c, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, UBA, 1968. Utilizamos el texto latino de la traducción que realiza Eriúgena en Gregorio de Nyssa, *De Imagine*, cap XXVII: “Corporibus quidem sepulchro tadtis, notione uero quadam corporali in animabus permanente, per quam etiam lazarus cognitus est, et non ignoratus est dives”, Maïeul Cappuyns, “Le ‘De imagine’ de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1965, pp. 205-262, (p. 250).

De acuerdo con la lectura que realiza D. Duclow, en el *Periphyseon* el cuerpo material es un accidente y por ello no es sustancial ni integral al hombre. Cuando se trata de pensar en la restauración, debemos decir que el cuerpo original, incorruptible y creado junto con el alma racional, será el cuerpo que acompañe a la naturaleza humana en su retorno al estado inicial¹⁴.

El retorno

Ahora bien, cuando se trata del retorno de la multiplicidad a la unidad, camino que se inicia con la encarnación del *Lógos* en Cristo¹⁵ y que tiene como principal actor al hombre¹⁶, así como lo había tenido en el descenso ontológico hacia la materialidad y la multiplicidad, Eriúgena debe enfrentarse a interpretaciones canónicas de ciertos textos bíblicos que parecen contradecir la presentación del cuerpo material como “*superadditum*” porque se presenta la transformación del cuerpo material en espiritual, es decir, de acuerdo a esto, el cuerpo material no sería un agregado sino que se transformaría directamente en cuerpo espiritual.

¹⁴ D. F. Duclow, ob. cit., p. 259.

¹⁵ PE IV 777 B 1446 - 1455: “Ipse siquidem qui solus absque peccato natus est in mundo, redemptor uidelicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpersus est, sed confestim ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia patris erat, quam nil latet, uerum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperet, ut contaminatam purgaret, non quia aliam acceperit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum uulneris uitiatæ naturæ in secretissimis ipsius rationibus reseruatus”.

¹⁶ Sobre el tema del retorno en el *Periphyseon* ver principalmente Stephen Gersh, “The Structure of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, Werner Beierwaltes (ed.), *Begriff und Metapher Sprachform des Denkens bei Eriugen*, Heidelberg, C. Winter, 1990, pp. 108-125; Willemien Otten, “The Dialectic of the Return in Eriugena’s *Periphyseon*”, *The Harvard Theological Review*, 84 (4), 1991, pp. 399-421; Vittorio Chietti, “L’esegesi delle parabole e la dottrina del transitus nella parte finale del quinto libro del *Periphyseon* de Giovanni Scotto Eriugena”, *Mediaeval Sophia*, 10, julio-diciembre 2011, pp. 72- 86; Tullio Gregory, “L’eschatologie de Jean Scot”, R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie...*, pp. 377-392; y los artículos dedicados al tema del retorno en el volumen colectivo de James McEvoy - Michael Dunne (eds.), *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time: proceedings of the tenth international conference of the society for the promotion of Eriugenian studies, Maynooth and Dublin, august 16-20, 2000*, Lovaina, Leuven University Press, 2006, sección VI: “Return and Last Things”, pp. 333-609.

El libro V del *Periphyseon* se concentra en el retorno que, en general, debe ser comprendido como la espiritualización del universo material. El hombre, que es *officina omnium*¹⁷ y por ello contiene en sí a toda la creación¹⁸, se espiritualiza y así espiritualiza toda la creación. Se trata de la recuperación del paraíso perdido de acuerdo a una serie de pasos en los que se ve afectada la realidad en general y por lo cual se entiende como un ascenso ontológico.

En este contexto, Eriúgena discute con “grandes varones” –y aquí debemos marcar como foco a Agustín de Hipona¹⁹– porque entiende que estos pensadores, cuidando el pensamiento de los simples fieles que no pueden concebir un universo privado de materialidad, creyeron más conveniente predicar en el fin de los tiempos “la transmutación de los cuerpos terrenos y sensibles en cuerpos celestes y espirituales que predicar que todas las realidades sensibles y corporales no existirán más completamente”²⁰. El irlandés parece más cercano a una interpretación del texto bíblico en la cual se niegue directamente la materialidad, antes que admitir una transformación del cuerpo material en celeste o espiritual. Sin embargo, Eriúgena se

¹⁷ Moran explica que esta concepción del hombre se basa en la doctrina aristotélica en la cual se expresa que el alma es en cierto modo todas las cosas, y por esto se entiende que el hombre comparte la naturaleza de otras cosas de alguna manera. Eriúgena la habría tomado de Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor. Cf. Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 173. El concepto de *officina omnium* es una alternativa a la propuesta del hombre como microcosmos, contra la cual discute ya el propio Gregorio de Nyssa, porque no se trata de una suma de las distintas partes de la creación en el hombre sino que contiene en sí la sustancia de todas las cosas.

¹⁸ PE II 530 C - D: “Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibinet oppositi, sed humana natura medietatem eis praestat; in ea enim sibi inuicem copulantur et de multis unum fiunt. Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur. In ea siquidem omnia conflunt quae a deo condita sunt unamque armoniam ex diversis naturis ueluti quibusdam distantibus sonis componunt”.

¹⁹ El tratamiento de la resurrección de los cuerpos en Agustín de Hipona puede encontrarse en *De civitate Dei*, XIII, 16-17 y XXII, 11-25. Eriúgena también discute con Jerónimo. Cf. Carlos Steel, “The Return of the Body into Soul: Philosophical Musings and the Resurrection”, J. McEvoy - M. Dunne (eds.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time...*, pp. 581-609 (pp. 583-584).

²⁰ PE V 986 D 5764 - 5767: “utilius uisum est eis praedicare terrenorum sensibilibusque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia numquam esse futura”.

esfuerza por encontrar una justificación para las opiniones de la autoridad, un rasgo que se repite a lo largo del *Periphyseon*²¹. Es decir, el irlandés comprende que los grandes pensadores tuvieron que tener en cuenta que para quien no filosofa con profundidad resulta muy difícil intentar concebir un mundo sin materialidad, incluso más difícil que pensar que lo corpóreo puede convertirse simplemente en espiritual. Por esta razón, Eriúgena justifica las palabras del Apóstol cuando afirma que “se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo celeste”²². La explicación corriente de esa frase bíblica, entonces, contempla la *transmutatio*, transformación de la materia en espíritu, y así sostiene que aquello no dejó de existir sino que se transformó, porque resulta impensable para las inteligencias poco elevadas sostener simplemente la aniquilación (*negatio*) de lo material.

Eriúgena explica que Ambrosio de Milán, Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor se alejan de esta interpretación porque para ellos no se trata de una mutación del cuerpo terreno al espiritual sino directamente un pasaje al espíritu propiamente²³. Aquí el irlandés presenta a sus propias autoridades, sobre todo en lo concerniente a temas antropológicos. Sin dejar de tener en cuenta las opiniones de otra de sus fuentes más importantes, es decir Agustín, Eriúgena prefiere guiarse por estas otras voces porque encuentra en ellas la posibilidad de una verdadera espiritualización del universo²⁴.

Ahora, el irlandés se esfuerza por mostrar que tanto el ámbito corporal como el ámbito espiritual serán restablecidos en el retorno, porque de lo que se trata justamente es del regreso a las causas originarias²⁵, pero eso no significa que haya algún tipo de transformación sino que es el regreso del efecto a la causa. Sostiene el irlandés:

²¹ Eriúgena suele hacer coincidir interpretaciones discordantes sobre la Biblia en su afán por mostrar respeto por las autoridades. Baste otro ejemplo con respecto a la opinión de Agustín de Hipona en PE II 548 B-D.

²² PE V 987 A 5772 (I Cor. 15:44): “‘Seminatu’, inquit, ‘corpus animale, surget corpus spirituale’”.

²³ Cf. Gregorio de Nyssa, *De hominis opificio*, cap. XXII; Ambrosio, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII, 194 (CCSL 14, p. 282). Máximo el Confesor, *Ambigua ad Ioannem*, 10 (PG 91. 1145b).

²⁴ Cf. D. Moran, *The Philosophy...*, pp. 103-122. C. Steel, ob. cit., p. 584.

²⁵ C. Steel, ob. cit., pp. 584-585.

“En efecto, no sólo todas las creaturas sensibles, sino también las inteligibles pasarán (*transibunt*) a sus causas de un modo inefable, conocido por Dios solo, esto es, al purísimo conocimiento de sus causas, mediante el cual se unirán a ellas según la razón por la cual el que entienda puramente y el que es inteligido puramente se hacen uno”²⁶.

Se trata, entonces, de la unidad de lo que conoce y lo conocido, es el repliegue del despliegue, no es transformación porque siempre existió todo en la causa, que permanecía oculta, en tanto la creatura es el efecto de esa causa, es la manifestación de lo que no se manifiesta²⁷. La manifestación regresa a lo inmanifestado y por eso entendemos que la mejor forma de pensar este tema a través de imágenes es el del repliegue de una despliegue, el desandar de un camino andado. Sólo podemos proponer metáforas porque es algo que excede a nuestro conocimiento y que sólo es accesible a Dios.

En el *Periphyseon* el verbo “*transeo*”, y no el “*transmuto*” más usado por la interpretación contra la que discute Eriúgena, es utilizado para comprender el retorno. Parece una diferencia sutil porque entre las acepciones de *transeo* podemos encontrar relación con el vocabulario del cambio y hasta se podría pensar como sinónimo de *transmuto*²⁸. Sin embargo, no es una transformación y consecuente

²⁶ PE V 989 D 5901 - 5906: “Non enim sensibiles solummodo, uerum etiam intelligibiles creaturae ineffabili modo, deoque soli cognito, in suas causas transibunt, hoc est in suarum causarum purissimam cognitionem, per quam eis adunabuntur ea ratione, qua id quod pure intelligit et id quod pure intelligitur unum efficiuntur”.

²⁷ PE III 633 A 589 - 633 B 598: “Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripsi circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspicuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt”.

²⁸ Entre las acepciones que el *Oxford Latin Dictionary* otorga para *transeo* podemos enumerar: *cross over, move on, to come or go to the other side, to pass, to change, pass through, to surpass, to overstep, go beyond, to leave unaffected*. En el diccionario latín-español *Spes*: pasar, ir, transformarse, pasar al otro lado, atravesar. En el diccionario Gaffiot latín-francés: *aller au-delà, par-delà, passer, passer d' un parti, d' un état dans un autre, se changer, se transformer, passer à travers, passer devant, passer outre, dépasser*. Para

aparición de algo nuevo sino que entendemos que a lo que se refiere Eriúgena con este verbo es al pasaje a lo mejor, y por eso ascenso ontológico. En el libro V es muy específico en el hecho de que este pasaje se da desde lo inferior hacia lo superior y no de lo superior a lo inferior, porque lo superior es inmutable. Así dice:

“No diría que las palabras de la Verdad son otras, por así decirlo, las palabras del Verbo (porque la Verdad es el Verbo), sino las causas y sustancias antes dichas, esto es las razones inmutables de las cosas hechas en la sabiduría de Dios, según las cuales han sido hechas las visibles e invisibles, y hacia las cuales pasarán el cielo y la tierra. Aquellas nunca y en ningún lugar pasarán, porque permanecen perpetuamente en el Verbo unigénito de Dios como palabras inefables e incommutables”²⁹.

Lo que tiene la capacidad de pasar o, más concretamente, de retornar, son las cosas creadas hacia sus causas inmutables. Por su parte, las causas y sustancias inmutables justamente por esa característica no pueden pasar, regresar, porque ellas no realizan movimientos, ni cambios.

De acuerdo a este uso del verbo *transeo*, Eriúgena recalca que los efectos son transitorios³⁰ y por ello regresarán, pasarán, a sus causas. Ahora bien, la causa eriugeniana contiene al efecto pero como causa, el efecto es manifestación de esa causa inmanifestable. La causa no se ve afectada por la manifestación del efecto.

transmuto en *Oxford Latin Dictionary*: *change from one condition to other, change about*. En Gaffiot: *transférer, faire changer de place, transporter ailleurs*. No se encuentra esta entrada en *Spes*. Cf. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 1962 y 1967; *Spes Diccionario Latino-Español, Español-Latín*, Barcelona: Bibliograf, 1978, p. 517; *Dictionnaire Gaffiot Latin-Français*, Hachette, París, 1934, pp. 1592 y 1595. No hay gran diferencia de significación aunque hay una sutil distinción entre “transitar de un estado a otro estado” con respecto a “transformarse”. En el primero podemos decir que hay más énfasis en el proceso mientras que en el segundo se pone el acento en el resultado.

²⁹ PE V 887 C 1243 - 887 D 1250: “Non alia dixerim uerba Veritatis uel, ut ita dicam, uerba Verbi (quia Veritas Verbum est) nisi causas praefatas et substantias, hoc est incommutabiles rerum rationes in sapientia dei factas, secundum quas uisibilia et inuisibilia condita sunt, et in quas caelum et terra transibunt. Ipsae autem nunquam nusquam transient, quoniam in Verbo dei unigenito ueluti quaedam uerba ineffabilia et incommutabilia perpetualiter manent”.

³⁰ PE V, 887 C: “Non enim illa quae ictu aeris proferuntur, quibus ipsa Veritas dum praesens in carne fuerat hominibus locuta est, crediderim esse. Transitoria nanque erant, sicut et caeterorum hominum uerba”.

Entonces, la acepción de *transeo* que Eriúgena puede estar utilizando es la de pasar el límite y por eso regresar a la causa. No hay generación de algo novedoso en ese retorno porque la causa siempre se mantuvo oculta e inalterable conteniendo el efecto de forma causal.

De esta manera llega a afirmar: “todo el mundo visible pasará (*transituum*) a sus causas espirituales”³¹. Si bien este pasaje podría llegar a comprenderse como una transformación de lo material en espiritual, se trata acá de una destrucción de lo material que regresa en ese tránsito a su original espiritual, que nunca había dejado de subsistir y que contiene causalmente al efecto de acuerdo a las características propias de la causalidad neoplatónica. Esto significa, siguiendo en esta interpretación a C. Steel, entender este “*transire*” como sinónimo de “*perire*”, lo material cesa de existir como efecto directamente, no se transforma sino que desaparece, en tanto se repliega en su causa. Esta desaparición o aniquilación puede ser matizada ya que, insistimos, es un retorno a las causas ocultas, más precisamente a un estado original³². “*Transire*” da justamente esa idea de desandar un camino, de transitar. Es verdad que desaparece la materia en cuanto tal, pero de alguna manera sigue subsistiendo en la causa, no ya como el efecto materia sino como la causa a partir de la cual se generó.

Conviene, entonces, llegados a este punto, analizar unos textos del *Periphyseon* en los cuales se comprende cómo el cuerpo se encuentra siempre inalterablemente en el alma, pero no este cuerpo terrenal y corruptible, sino aquel cuerpo celeste, espiritual y eterno del que hablamos en el apartado anterior. Explica el irlandés:

“Y más, como enseña la razón manifiesta, si este cuerpo, que fue hecho en la primera creación del hombre antes del delito, fuera cambiado inmediatamente y hecho corruptible después del delito, no sería este sobre-estructurado (*supermachinatum*), sino que de espiritual e incorruptible se hubiera transformado en terreno y corruptible”³³.

³¹ PE V 989 C 5894: “totum uisibilem mundum in suas spirituales causas transiturum”.

³² C. Steel, ob. cit., pp. 587-588.

³³ PE IV 800 B 2451 - 800 C 2456: “et maxime cum manifesta ratio perdoceat, si id ipsum corpus, quod in prima conditione hominis factum est ante delictum, mox conuersum est et factum corruptibile post delictum, non erat illud supermachinatum, sed de spiritali et incorruptibili in terrenum et corruptibile transmutatum”.

Repetimos una vez más lo que expusimos en el primer apartado, no se trata de transformación sino de agregado exterior. Resulta lógico que Eriúgena discuta con la posibilidad de entender una transformación en lugar de una simple agregación porque eso fue lo que sostuvo cuando se trató de dar las consecuencias que sufría la naturaleza humana a causa del pecado original. El hombre no se transformaba sino que recibía agregados. Y aquí Eriúgena confiesa seguir la opinión de Gregorio de Nyssa. Explica: “Sin duda, él afirma sin titubear que todo lo que es hecho en la primera creación del hombre a imagen de Dios, según la razón del cuerpo y del alma, permanece siempre inalterablemente”³⁴. La creación originaria del hombre es incorruptible para Gregorio y esa creación es la que expresa la imagen y semejanza con Dios, aun cuando se trata de una creación en cuerpo y alma. Este es un motivo que ya presentamos en Eriúgena: la naturaleza originaria se mantiene siempre inalterablemente.

El irlandés se interna en el capítulo XXVII del *De imagine* de Gregorio y cita: “también este cuerpo espiritual y natural es adherente siempre al alma y se separa de este compuesto (*concretum*), que fue agregado por mérito de la transgresión”³⁵. Hay algo estable en el hombre y es esa naturaleza originaria, lo mutable es un vestido que recubre lo inalterable (*veluti vestimenta*), compuesto de los cuatro elementos. Notemos que el cuerpo espiritual se presenta como “natural” y entonces el cuerpo material, vestido, no es natural sino que siempre se tiene que pensar como ajeno, como externo.

Siguiendo a Gregorio, se dice que el cuerpo agregado son los accidentes que recubren la forma inalterable y que serán removidos por Cristo luego de la muerte. En esa interpretación, el alma, lo que es semejante a Dios en el hombre, contiene en sí la marca del cuerpo, que es mezcla de los cuatro elementos, como un sello (*signaculum formae*). Gregorio sostiene que en el momento de la resurrección el alma recibirá todo lo que le haya correspondido de acuerdo a ese sello.

Sin embargo, Eriúgena no toma como problema el tema de la resurrección de los cuerpos que preocupa al Niceno. Distinto a Gregorio, Eriúgena sostiene que el

³⁴ PE IV 800 C 2457 - 2460: “Ipse siquidem incunctanter asserit totum, quod in prima conditione hominis ad imaginem dei factum est, secundum rationem corporis et animae semper incorruptibiliter manere”.

³⁵ PE IV 800 D 2468 - 801 A 2470: “et corpus illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur ab eo quod merito transgressionis adiectum est”.

cuerpo externo es un *signaculum*, sello, expresión, de la forma cuerpo que se mantiene inalterablemente conectada al alma, podemos decir, el cuerpo celeste³⁶. Afirma Eriúgena:

“Universalmente en todos los cuerpos humanos se comprende una e idéntica la forma común de todo, y siempre permanece incommutabilmente en todos. Las innumerables diferencias, que accidentan esta forma, no provienen en razón de la primera creación, sino de las semillas corruptibles de las cualidades. Esta forma espiritual es el cuerpo espiritual, hecho en la primera creación del hombre”³⁷.

Existe una forma cuerpo que se expresa a través de las cualidades y aparece como accidentes en el cuerpo material. Esa forma del cuerpo, que es cuerpo espiritual, es única para todos los hombres, como uno es el hombre original, ya que sólo después de la transgresión aparece la multiplicidad.

En el regreso, el alma contendrá como nociones a los elementos que componían el cuerpo exterior. Explica Eriúgena:

“Como si dijera, puesto que la especie, esto es la noción del sello descripto del cuerpo exterior, que llama sello interior, permanece en el alma, también después de la disolución del sello, a causa de esa noción que el alma posee siempre, no ignora los componentes del sello esparcidos entre los elementos, y en el día de la resurrección, en el sello, esto es, en el cuerpo, que es el cuerpo interior, han de ser restaurados en la forma del alma”³⁸.

³⁶ C. Steel, ob. cit., p. 602.

³⁷ PE IV 801 C 2506 - 800 D 2612: “Vniuersaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque forma communis omnium intelligitur, et semper in omnibus incommutabiliter stat. Nam innumerabiles differentiae, quae eidem formae accident, non ex ratione primae conditionis, sed ex qualitibus corruptibilium seminum contingunt. Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum”.

³⁸ PE IV 802 C 2550 - 800 D 2557: “Dum species (hoc est notio) descripti signaculi (exterioris uidelicet corporis, quod uocat signaculum) in anima permanet, etiam post signaculi solutionem, propter illam notionem, quam semper habet, non ignorat partes signaculi per elementa sparsas et, resurrectionis die, in signaculo (hoc est in corpore) ad formam animae (quod est interius corpus) reformandas”.

Entonces, existe el sello y la noción del sello, es decir, el cuerpo exterior y su noción, que es el cuerpo interior. Para Eriúgena las nociones tienen mayor riqueza ontológica que las cosas mismas. Por esta razón, el cuerpo interior es donde se expresa la forma del alma y el cuerpo exterior es sello de ese cuerpo interior, este último a su vez guarda la información del sello exterior para el momento de la resurrección, justamente porque es su noción o concepto. Eriúgena insiste en que no se trata de dos cuerpos sino de un único cuerpo, que se expresa en los cuatro elementos. Disueltos los elementos, sólo queda el cuerpo interior, la noción que parece guardar la información que tenía el cuerpo exterior.

La muerte del cuerpo, entonces, es una liberación de la esclavitud a la que el hombre se había sometido como consecuencia del pecado. Se trata de sacarse esa vestimenta que nos cubría, es la muerte de la muerte³⁹, la anulación de la enfermedad. Ese cuerpo se mantiene ahora en sus causas, como el hierro en el fuego, pues se trata de una unión en la cual no hay confusión⁴⁰. En todo caso, se trata de regresar a la *ratio* o *notio* y eso significa existir en un nivel ontológico más elevado, como sostiene Eriúgena de acuerdo a la doctrina que expresa que la idea de las cosas en la mente divina es ontológicamente superior a las cosas espacio-temporales⁴¹. “*Perire*” termina significando en este contexto “*redire*”⁴².

En el fin de los tiempos la naturaleza humana regresará a su estado originario, es decir, a su creación espiritual en cuerpo y alma, ambos espirituales, simple y unificada, de acuerdo a la definición del hombre que expresa que él es “*notio intellectualis in mente divina*”⁴³. Y sin embargo, cada alma recibirá la visión beatífica que le corresponde de acuerdo a su actuación en vida. Podemos adelantar a partir de lo visto en este trabajo que no se van a tratar de premios o castigos corporales sino que en todo caso se tratará de entender al cielo y al infierno como estados espirituales. Pero este tema excede nuestro actual estudio.

³⁹ PE V 875 C.

⁴⁰ C. Steel, ob. cit., p. 593.

⁴¹ PE IV 766 B. Ver D. Moran, ob. cit., pp. 186 y ss.; C. Steel, ob. cit., p. 602.

⁴² Ver C. Steel, ob. cit., pp. 588-589.

⁴³ PE IV 768 B.

Conclusión

La propuesta metafísica que encontramos en el *Periphyseon* cumple entonces con las dos aristas de la caracterización que porta Eriúgena desde los inicios de la historiografía filosófica moderna, la de ser un neoplatónico cristiano⁴⁴. Hay una continuidad en el pasaje de la causa al efecto y del efecto a la causa. Esa continuidad se expresa en nuestro autor en clave cristiana porque tiene en cuenta el relato bíblico para explicar el descenso y el ascenso ontológico. Por una parte, la caída de Adán, por otra, el retorno de todo entendido como escatología.

Ahora bien, no todos los autores realizan la misma exégesis de la Biblia. En este caso en particular, Eriúgena nos advierte que se aleja de la interpretación que Agustín realiza de la resurrección de los cuerpos. Pero de todos modos intenta comprender por qué habría de sostenerse una transformación de cuerpos materiales en cuerpos celeste en lugar simplemente de una aniquilación de lo material. Por eso el irlandés presenta a las autoridades que va a seguir en este punto particular que está analizando. Se trata de un latino y dos griegos, Ambrosio, Máximo y Gregorio, y todos coinciden, de acuerdo a Eriúgena, en que comprenden correctamente la espiritualización del universo que significa el retorno a Dios. Sin embargo, algunos temas que importaban a estos autores, como la recuperación de lo propio del cuerpo material después de la muerte, no resulta ser un problema para nuestra autor. El irlandés pone siempre el acento en que todos los hombres son un único hombre y si bien se respetará la individualidad para recibir premios y castigos después de la muerte, los cuerpos individuales no existirán sino que se volverá al único cuerpo celeste que tuvo el hombre-paraíso original. Su propuesta de cielo e infierno como estados espirituales permite a Eriúgena no preocuparse por la resurrección de los cuerpos como los autores nombrados.

Pudimos observar la importancia de la utilización del verbo *transeo* antes que el verbo *transmuto*, y por eso propusimos metafóricamente que este pasaje de lo material a lo espiritual puede comprenderse como desandar un camino. Así como la creación material es el camino que emprenden las causas en sus efectos, aunque esas causas no se ven en absoluto afectadas al producirse ese pasaje, en el retorno, la creación material desanda ese camino para retornar a sus causas, y ellas sí dejan de existir como efectos para mantenerse simplemente en sus causas. De esta manera, se

⁴⁴ Cf. Natalia Strok, “La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner”, *Ideas y Valores*, 155, 2014, pp. 123-143.

entiende que el cuerpo material sea *superadditum* o *supermachinatum* al cuerpo espiritual que se esconde bajo las vestimentas agregadas, ese cuerpo celeste eterno e inalterable.

Una última consideración, no hay pérdida del cuerpo exterior sino el repliegue de este cuerpo en su noción, deja de aparecer como efecto manifiesto y queda en el momento del retorno sólo como concepto. Esto no significa una pérdida sino una ganancia porque esa noción es ontológicamente superior a su expresión en el efecto. Sólo desaparecerán los agregados y quedará, entonces, únicamente la naturaleza. En este paso del retorno, y que no termina en esa recuperación del verdadero cuerpo del hombre, se produce la espiritualización del universo, porque inicialmente ese universo habría de ser sólo espiritual.

Recibido 13/11/2016
Aceptado 12/12/2016

Resumen. En este trabajo analizaremos el vocabulario que utiliza Juan Escoto Eriúgena en su obra principal *Periphyseon* para explicar la constitución del cuerpo del hombre. Este cuerpo debe ser entendido de acuerdo a dos dimensiones porque, por una parte, se encuentra el cuerpo material producto de la caída de Adán y, por otra parte, se promete la restitución del cuerpo espiritual o celeste que habrá de portar el hombre cuando recupere su estado originario. Estos relatos se comprenden a partir de la causalidad propia del neoplatonismo que presenta Eriúgena en su propuesta metafísica y también, por supuesto, de acuerdo al relato bíblico. En lo referente al cuerpo, proponemos que esos momentos metafísicos se ilustren a partir de la metáfora de andar y desandar un camino.

Palabras clave: Eriúgena - Cuerpo - Materialidad - Espiritualidad - Causalidad.

Resumo. Neste trabalho analisaremos o vocabulário que utiliza João Scoto Eriugena em sua obra principal *Periphyseon* para explicar a constituição do corpo de homem. Este corpo deve ser compreendido em duas dimensões porque, por um lado, se encontra o corpo material produto da queda de Adam, e, por outro lado, o corpo espiritual ou celeste que deve levar o homem quando ele se recupera seu estado original é prometido. Estos relatos são compreendidos a partir da causalidade adequada do neo-platonismo que tem Eriugena em sua proposta metafísica e também, naturalmente, de acordo com o relato bíblico. Em relação ao corpo, propomos que estos momentos metafísicos ilustram se a partir da metáfora da andar e refazer um caminho.

Palavras chaves: Eriugena - Corpo - Materialidade - Espiritualidade - Causalidade.

Abstract. In this study I will analyse the vocabulary that John Scottus Eriugena uses to explain the constitution of human body in his major work *Periphyseon*. This body should be understood as presenting two dimensions because, first, there is a material body produced by Adam's fall, and, second, there is a restoration promise of the spiritual or celestial body that will carry man when he recover his original state. These accounts can be understood as suitable to the Neoplatonic causality that Eriugena presents in his metaphysical proposal and, of course, to the biblical story as well. Concerning body, I propose that those moments in his metaphysic can be illustrated with the metaphor of going and going back a same path.

Key words: Eriugena - Body - Materialness - Spirituality - Causality.

**El cuadrado de Aristóteles,
los cuadrados medievales y su absorción en el octágono de Buridan***

Juan Manuel Campos Benítez

1. Introducción

Es sabido que Aristóteles no ofrece la imagen o figura de un cuadrado para las relaciones lógicas de oposición, cuadrado que nos es tan familiar. De hecho el cuadrado tiene su historia, y hasta la terminología misma para las relaciones tiene su evolución, hasta llegar a la terminología y las letras que ya conocemos: contrarias (A-E), subcontrarias (I-O), subalternas (A-I; E-O) y contradictorias (A-O; E-I). No siempre fue así. Incluso las expresiones de cantidad para cada uno de los extremos del cuadrado muestran aspectos interesantes, por ejemplo el hecho de disponer de una sola palabra para expresar la cantidad de tres extremos y dos palabras para el cuarto: “todo”, “ninguno”, “alguno” para las oraciones tipo A, E e I, y “alguno no” o “no todo” para las oraciones tipo O¹.

Comenzamos pues con el cuadrado de oposición mostrando algunas diferencias en su presentación por parte de Apuleyo (y Boecio) y un problema en Pedro Hispano; las diferencias se encarnan en oraciones distintas a las del cuadrado “original” aristotélico. En el siglo XIV, gracias a la obra de Juan Buridan (ca1300-ca1361) tenemos un octágono que constituye una expansión del esquema aristotélico haciendo explícito algo que ya está sugerido en el primero, la cuantificación del predicado e integrando las oraciones mencionadas.

* Comunicación presentada en el *Congreso Internacional Aristóteles, 2400 años*, celebrado los días 3-5 de octubre de 2016 en la Facultad de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

¹ Y esto en muchas lenguas, ver Lawrence R. Horn, “Historie d’”O: Lexical Pragmatics and the Geometry of Opposition”, J-Y Beziau y G. Payette (eds.), *The Square of Opposition. A General Framework for Cognition*, Bern, Peter Lang International Academic Publishers, 2012, pp. 393-426.

2. Las oraciones del cuadrado de oposición

Las cuatro oraciones del cuadrado deben tener el mismo sujeto y el mismo predicado en el mismo orden y ser afirmativas o negativas². Pongamos por ejemplo “hombre” como sujeto y “blanco” como predicado. La diferencia entre las oraciones resultantes será de cantidad, es decir, cuantificación, y de calidad, el ser afirmativas o negativas. Tenemos pues estas cuatro combinaciones:

A: Todo hombre es blanco
I: Algún hombre es blanco
E: Ningún hombre es blanco
O: Algún hombre no es blanco

La oración O, tal y como la propone Aristóteles, tiene otra forma, la negación de la universal afirmativa:

O: No todo hombre es blanco

Pero necesitamos establecer las relaciones entre las oraciones componentes. Se trata de relaciones de oposición respecto a su verdad o falsedad, así que la relación será entre pares de oraciones.

Podemos tener los mismos cuantificadores, es decir, dos oraciones universales, una afirmativa, la otra negativa (las oraciones A-E). Podemos tener diferentes cuantificadores, uno universal y el otro particular y diferente calidad, es decir, uno afirmativo y otro negativo (A-O, E-I). Resumiendo: cuando los cuantificadores son universales pero de diferente calidad tenemos las oraciones contrarias (A-E), que no pueden ser ambas verdaderas a la vez pero sí ambas falsas; las contradictorias de (A-E), es decir, (I-O) pueden ser ambas verdaderas³. Pero las contradictorias mismas no pueden ser ni ambas verdaderas ni ambas falsas; las oraciones con sujeto singular

² “... digo que se oponen la <afirmación y negación> de lo mismo acerca de lo mismo...”, Aristóteles, *Tratados de lógica*, Vol. II, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2008, *De la interpretación*, 6, 17a34 y ss (de ahora en adelante, se cita “DI”).

³ “Todo hombre es justo” y “Ningún hombre es justo” “... no pueden ser simultáneamente verdaderas, mientras que las opuestas a ellas cabe <que lo sean> en relación a la misma cosa.” ibid, p. 47, DI 7, 17b23-24. “Opuestas” aquí quiere decir “contradictorias”, así que tenemos dos clases de oposición: contrariedad y contradicción.

también admiten contradictorias, “Sócrates corre” y “Sócrates no corre”, pero Aristóteles no integra las oraciones singulares en el contexto de las oraciones cuantificadas, como lo hará William de Sherwood en el siglo XIII (en efecto, Sherwood muestra que “Sócrates corre” es contraria a “Ningún hombre corre”, al menos en cuanto no pueden ser ambas verdaderas pero sí ambas falsas; esto produce un hexágono de oposición)⁴. Nos falta un par de casos: cuando los cuantificadores son diferentes pero la cualidad es la misma, ambas afirmativas (A-I) o ambas negativas (E-O), y cuando los cuantificadores son particulares pero de diferente cualidad (I-O).

3. Las subalternas y las subcontrarias: el cuadrado de términos

Aristóteles parece dudar de que estas últimas sean realmente oposiciones. En efecto, si la oposición se da entre verdad y falsedad, las oraciones (A-I) y (E-O) comparten la cualidad, si la primera del par es verdadera la otra también lo será, así que realmente no hay oposición entre ellas. En todo caso no aparece como oposición. El par (I-O) tiene una propiedad, pueden ser ambas verdaderas: “Algún hombre es blanco” y “Algún hombre no es blanco”, y siendo este el caso, no hay realmente oposición entre oraciones verdaderas: “... pues **en alguno** se opone a **en alguno no** solo con arreglo a la expresión”⁵.

La relación de subalternación, si bien no es fácil hallarla en el contexto del cuadrado sí aparece en otro contexto que involucra también un cuadrado: el cuadrado para nombres indefinidos (llamados luego “infinitos” por los medievales). En DI c.10 19b25-29 encontramos un diagrama con términos indefinidos que consta de dos oraciones y sus negaciones, esto es, un cuadrado de oraciones:

<A>Es justo <el> hombre cuya negación es No es justo <el> hombre

<A>No es no-justo <el> hombre cuya negación es <I> Es no-justo <el> hombre

⁴ “Notandum, quod universalis affirmativa et singularis negativa et etiam universalis negativa et singularis affirmativa contrariantur ad minus quantum ad legem, quia possunt simul esse falsae et non simul verae”, William de Sherwood, *Introductiones in logicam*, ed. de H. Brands y C. Kann, Hamburgo, Félix Meiner Verlag, 1995, p. 18.

⁵ Aristóteles, *Analíticos Primeros*, II, 15, 63b26-27 (de ahora en adelante, se cita “APr”).

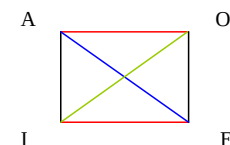
Debemos notar que el par (A- I) y el par (I-B), en ese orden, se comportan de acuerdo a la relación de subalternación, pues de “Sócrates es justo” se sigue “No es el caso que Sócrates sea no-justo”; de “Sócrates es no justo” se sigue “Sócrates no es justo”. Es común encontrar en los operadores lógicos la subalternación expresada con dos negaciones: “todo” implica “no todo no”, “necesario” implica “no es necesario que no”, etcétera. Por eso encuentro aquí la subalternación. Si el supralterno es verdadero, lo será el subalterno, pero si el subalterno es verdadero, no tiene que serlo el supralterno. En palabras de Aristóteles, describiendo otro cuadrado para nombres indefinidos (donde A=ser bueno, B=no ser bueno, C= ser no-bueno y D= no ser no-bueno) dice:

“Y en todo aquello en lo que se dé C, necesariamente se ha de dar B [...]. En cambio, al revés, en todo lo <que se dé> A <se dará> D [...], en cambio, no de todo D es verdadero decir A...”⁶.

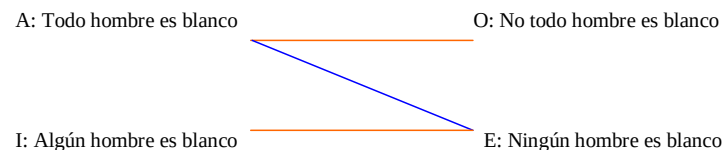
Las subalternas son pues (A-D) y (C-B). Notemos de paso que los extremos del cuadrado pueden ser, además de oraciones y esquemas de oraciones, como “A conviene a todo B”, términos definidos e indefinidos. Parece que, de haber ideado un cuadrado para sus oraciones, Aristóteles lo habría diseñado así, volviendo a las vocales tradicionales y utilizando colores para expresar las relaciones (rojo para contradictorias, azul para contrarias, verde para subcontrarias y negro para subalternas)⁷:

⁶ Ibid. I, 46, 51b40-52a9.

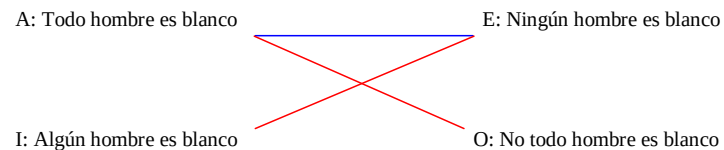
⁷ Siguiendo una sugerencia de Jean-Yves Béziau en “The New Rising of the Square of Opposition”, J-Y Béziau y D. Jacquette (eds.), *Around and Beyond the Square of Opposition*, Basel, Springer, 2012, pp. 21-40. Por cierto que el debate continúa, Béziau mantiene que la subalternación no es realmente una oposición pues ésta involucra cierta incompatibilidad (“Creo que ni la subalternación ni la supralternación pueden considerarse relaciones de oposición. Por ejemplo P es subalterna de P^Q y realmente no tiene sentido considerarlas como opuestas”) pero Avi Sion la mantiene (“Por ‘oposición’ de dos proposiciones se quiere decir la relación lógica exacta que existe entre ellas, ya sea que la verdad o falsedad de una afecte o no a la verdad o falsedad de la otra. Nótese que en este contexto la expresión ‘oposición’ es un término técnico que no necesariamente connota *conflicto*”). Cf. Fabien Schang, “Questions and Answers about Oppositions”, J-Y Béziau y G. Payette (eds.), *The Square of Opposition. A General Framework for Cognition*, Bern, Peter Lang, 2012, p. 93n y 94n.



Pero no es seguro que aceptaría las subcontrarias y las subalternas como oposiciones reales⁸, aunque sí acepta que las universales implican las particulares (“pues, una vez hayamos mostrado que algo se da en todos y cada uno, también habremos mostrado que se da en alguno; de manera semejante...”)⁹. Así que nuestro “cuadrado” aristotélico de oposición quedaría:



Y volviendo a la disposición actual quedaría



El cuadrado parece pues incompleto, pero recordemos que la subalternación aparece en los cuadrados para términos indefinidos.

⁸ Ver APr, II, 15, 63b 27-30.

⁹ Aristóteles, *Tópicos*, II, 1. 109a3-5.

4. Aristóteles y la cuantificación del predicado

Antes de proseguir con el cuadrado en Boecio y Apuleyo para llegar a los medievales debo decir por lo menos unas palabras sobre la cuantificación del predicado en Aristóteles y sobre la estructura de las oraciones del cuadrado.

La oposición se da entre oraciones con mismo sujeto y predicado, y en el mismo orden. Pues podemos tener oraciones como

“Todo placer es un bien” y “Ningún bien es un placer”

donde aparecen los mismos nombres comunes pero en diferente orden. Cuando ocurre esto Aristóteles dispone de su teoría de la conversión¹⁰, es decir, cambiar el sujeto por el predicado manteniendo la verdad de la oración. Esto ocurre con las oraciones tipo E y tipo I, la universal negativa y la particular afirmativa, pues no se altera la verdad cuando pasamos de

“Ningún placer es un bien” a “Ningún bien es un placer”,

o de

“Algún placer es un bien” a “Algún bien es un placer”

Creo que esto puede sugerir que el predicado puede cuantificarse y de hecho lo está, de alguna manera, cuando convertimos las oraciones. En efecto, en

“Ningún placer es un bien”

el predicado es “bien” y está explícitamente cuantificado al aparecer como sujeto en la conversa

“Ningún bien es un placer”

Lo mismo se aplica a la particular afirmativa. De la particular negativa Aristóteles afirma escuetamente que “no es necesario <que se invierta>; (pues si

¹⁰ Ver APR, I, 2, 25a1-14.

hombre no se da en algún animal, no por ello animal no <ha de> **darse en algún hombre**”¹¹). Sin embargo, Aristóteles no integra la cuantificación del predicado a su teoría. ¿Por qué?

Una primera respuesta, provisional, que se me ocurre es esta: tomemos la universal afirmativa “Todo hombre es blanco”. Podemos entenderla intuitivamente desde la teoría de conjuntos, todos los hombres son parte de las cosas blancas, están incluidos dentro del conjunto de las cosas blancas. Pero la oración no dice que sean todas las cosas blancas, dice que son parte de las cosas blancas, es decir, los hombres son **algunas** de las cosas blancas que hay en el mundo, pero no todas. La oración tipo A tiene el predicado implícitamente cuantificado, es particular por el predicado; de hecho no es necesario explicitarlo pues entendemos fácilmente la oración “Todo hombre es blanco”, o “Todo hombre corre”. Son falsas pero nada impide que pudieran ser verdadera dadas ciertas condiciones. Las podemos convertir accidentalmente y obtener oraciones verdaderas, “Alguna cosa blanca es un hombre”, “Alguna cosa que corre es un hombre”. No hay problema con esto.

Cuantifiquemos ahora explícitamente el predicado, universalmente, y veamos que pasa:

“Todo hombre es toda cosa blanca”
“Todo hombre es toda cosa que corre”
“Todo hombre es todo animal”
“Todo placer es todo bien”

Las oraciones resultantes son todas falsas. Quizá en algo parecido pensaba Aristóteles cuando dice:

“Ahora bien, predicar universalmente sobre el predicado universal no es verdadero: en efecto no habrá ninguna afirmación en que lo universal se predique del predicado universal, como, por ejemplo, **es todo hombre todo animal**”¹².

¹¹ Ibíd.

¹² DI, 7, 17b 12-15.

Pues para que sean verdaderas oraciones con sujeto y predicado cuantificados se requiere que una y solo una cosa ejemplifique a ambos, algo muy lejano la mayoría de las veces. Sin embargo, podemos afirmar que la noción de predicado cuantificado no era desconocida para Aristóteles.

5. La estructura de las oraciones del cuadrado

Tenemos dos tipos de oraciones en nuestros ejemplos: “Todo A es B” (por ejemplo “Todo placer es un bien”) y “Todo A, B” (por ejemplo “Todo hombre camina”). Dichas oraciones son equivalentes, podemos pasar de una a otra: “... pues no hay ninguna diferencia entre decir que <el> hombre camina o decir que <el> hombre es uno que camina...”¹³. En la segunda forma podríamos hallar trazos de un cuantificador particular implícito, como lo hemos visto en las universales afirmativas. Tomemos la oración de la cita anterior

“Todo hombre es todo animal”

podemos describirla de dos maneras, una utilizando el esquema S-P (sujeto-cópula-predicado) y otra recurriendo a las letras medievales A, E, I y O describiendo la cuantificación del Sujeto y del Predicado, en ese orden. U: universal, P: particular, U: universal negativo, P: particular negativo

Sujeto U - cópula - Predicado U AA

donde el sujeto está cuantificado universalmente lo mismo que el predicado. Las oraciones del cuadrado, explicitando la cuantificación de los predicados quedan así

Sujeto U - cópula - Predicado P AI-AE Sujeto U - cópula - Predicado U

Sujeto P - cópula - Predicado P II-IE Sujeto P - cópula - Predicado U

Notemos que tenemos cinco formas de oraciones, cuatro del cuadrado y una más con predicado universal, fuera del cuadrado.

¹³ *Ibid.*, 12, 21b-8-10.

6. Los cuadrados de oposición en Apuleyo

Apuleyo de Madaura (ca125-ca180) parece haber sido el primero en expresar las relaciones aristotélicas en forma del cuadrado en un escrito a él atribuido, un comentario al *De la interpretación* de Aristóteles¹⁴. Es este

Omnis uoluptas bonum est	----- incongruae -----	Omnis uoluptas bonum non est
	X	
Quaedam uoluptas bonum est	----- subpares -----	Quaedam uoluptas bonum non est

donde no todas las oraciones participantes admiten la descripción que hemos hecho de las oraciones aristotélicas. El cuadrado de Boecio es similar al anterior si bien con una nomenclatura diferente, la usual en los textos medievales, aludiendo expresamente a las contrarias, contradictorias, subcontrarias y subalternas¹⁵. Y en otra versión de Apuleyo encontramos un cuadrado algo diferente¹⁶:



¹⁴ Disponible en http://documentacatholicaomnia.eu/04z/z_01250200__Apuleius_Lucius_Perihermeneias__L_T.doc.html [última consulta: 01/09/2016].

¹⁵ Sus ejemplos: *Omnis homo iustus est / Nullus homo iustus est / Quidam homo iustus est / Quidam homo iustus non est*. El lector puede apreciar el cuadrado con estas expresiones en http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524_Boethius_Severinus_In_Librum_Aristotelis_De_Interpretatione_Libri_Duo_MLT.pdf [última consulta: 01/09/2016].

¹⁶ Disponible en <http://www.logicmuseum.com/opposition/apuleius-commentary.htm> [última consulta: 01/09/2016]. Las expresiones de las relaciones corresponden más bien a las de Boecio. No es mi intención entrar en ni discutir detalles históricos, sólo quiero señalar una diferencia.

El lector notará que el extremo O está algo cambiado, en el primer cuadrado tenemos:

Quaedam uoluptas non est bonum

mientras que en el cuadrado anterior leemos

Quaedam uoluptas bonum non est

Si leemos de un jalón las oraciones del primer cuadrado, y luego las del segundo notaremos que la rima se pierde en el segundo precisamente en el cuarto verso, pero para un lógico este no es el menor de sus males. Quizá el Apuleyo retórico escribe, construye sus oraciones siguiendo un esquema clásico al que ya no corresponde el latín del siglo II d.C. pero pierde de vista algo. Lo explico con palabras de Stephen Read:

“Colocar el predicado antes de la cópula a menudo tiene el efecto de cambiar el sentido; e.g. ‘Algún animal un humano no es’ significa no que algún animal no sea un humano sino que algún animal no es algún humano”¹⁷.

Y con términos algo técnicos y hablando de Buridan, dice:

“Por ejemplo, *asinus* está distribuido en *Quoddam animal non est asinus*, pero no está distribuido, dice, en *Quoddam animal asinus non est*. La última es verdadera si algún animal no es algún asno [...] mientras que la primera es verdadera solo si algún animal no es ningún asno”¹⁸.

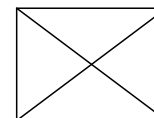
En otras palabras, cambia la cuantificación del predicado que siendo universal negativo pasa a ser particular negativo. Nuestras oraciones “Algún placer no es bueno” y “Algún placer algo bueno no es” cambian las relaciones del cuadrado, o mejor dicho, ofrecen dos cuadrados distintos.

¹⁷ Stephen Read, “John Buridan’s Theory of Consequence and His Octagons of Opposition”, J-Y Béziau y D. Jaquette (eds.), ob. cit., 93-110, p. 99.

¹⁸ Cf. S. Read, “Non-normal Propositions in Buridan’s Logic”, disponible en <https://www.st-andrews.ac.uk/~slr/Non-normal.pdf>, p. 6 [última consulta: 01/09/2016]. “Non-normal” o *de modo loquendi inconsueto*, como dice Buridan, se refiere precisamente a la construcción clásica con el verbo al final, algo ya inusual en el latín medieval.

El primero:

Sujeto U - cópula - Predicado P AI - AO Sujeto U - cópula - Predicado P



Sujeto P - cópula - Predicado P II - IO Sujeto P - cópula - Predicado P

Las diferencias con el cuadrado aristotélico son notables:

a) Los predicados de la parte negativa son particulares y por esa razón las oraciones ahí no pueden ser contradictorias de los extremos afirmativos del cuadrado, pues para que una oración sea contradictoria de otra debe tener diferente cantidad –cuantificadores– y diferente cualidad, una afirmativa y otra negativa; la una niega a la otra en sus componentes.

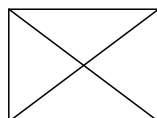
b) Las subalternas son parcialmente subalternas, pues lo universal implica lo particular, y esto solo se da por parte del sujeto, que es universal tanto en la afirmativa como la negativa, pero siendo particular el predicado, no hay subalternación por parte del predicado.

c) Las oraciones de la parte superior pueden ser simultáneamente verdaderas pues si bien todo placer es algo bueno (AI), y si existe algo bueno además de los placeres, llamémosle F, Todo placer no es alguna cosa buena (AO) es verdadera, pues ninguno de los placeres es F. Siendo ambas verdaderas no pueden ser contrarias ni contradictorias, tampoco pueden ser subcontrarias pues son universales y mucho menos subalternas; tenemos pues algo nuevo aquí. Se trata pues de oraciones lógicamente independientes a las que los medievales llaman *disparatae* y se acercan mucho a lo que hoy se llama “desconectividad”¹⁹.

¹⁹ Dice Avin Sion: “**Desconectividad** [*unconnectedness*] (o neutralidad): dos proposiciones se “oponen” de esta modo si ninguna implica formalmente a la otra y no son incompatibles, ni

El segundo:

Sujeto U - cópula - Predicado P AI-AO Sujeto U - cópula - Predicado **P**



Sujeto P - cópula - Predicado P II-IE Sujeto P - cópula - Predicado **U**

También aquí las diferencias son importantes:

a) Tenemos, por la parte negativa (AO-IE):

Sujeto Universal Predicado **Particular** AO

Sujeto Particular Predicado **Universal** IE

La oración de arriba, teniendo sujeto universal podría ser subalternante de la de abajo. Sin embargo, no puede existir relación de subordinación entre ellas, pues el predicado particular de la oración de arriba no puede implicar el predicado universal de la oración de abajo. Por otra parte, la oración de abajo (IE), siendo universal por el predicado podría implicar a la de arriba (AO) que tiene predicado particular. Este movimiento está bloqueado por el sujeto particular de (IE) que no puede implicar el sujeto universal de (AO). Al ser ambas negativas tampoco puede ser subcontrarias, o contrarias o contradictorias; tenemos de nuevo las oraciones *disparatae*.

exhaustivas. Nótese que esta definición no excluye que la desconectividad pueda, bajo ciertas condiciones, ser conectada (o seguir desconectada bajo todas las condiciones)". Cf. su *Future Logic*, c. 6, disponible en <http://www.thelogician.net/FUTURE-LOGIC/Actual-Oppositions-6.htm#1>. Definitions [última consulta: 01/09/2016].

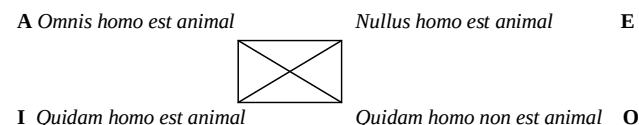
b) Se mantiene una relación de contradicción entre (AI-IE) pues difieren en cantidad y en calidad. Pero (AO-II) no pueden ser contradictorias pues ambas son particulares por parte del predicado.

Es difícil establecer cuál sería el cuadrado "original" de Apuleyo, habrá que explicar esta discrepancia en las fuentes; en cualquier caso hay problemas lógicos en ellos. Cuando Apuleyo habla de la contradictoria de (AI) recurre a la manera aristotélica de colocar una negación externa, y luego afirma que esto equivale a (IE), no a (IO)²⁰.

Con todo, creo que tenemos buenas noticias. Hemos encontrado problemas en los cuadrados de Apuleyo, pero también hemos encontrado esquemas de oraciones que no están en las oraciones aristotélicas para el cuadrado de oposición e incluso oraciones lógicamente independientes. El mismo Aristóteles nos ha proporcionado una oración que aparecerá más tarde, la oración con predicado universal (AA). Ahora tenemos otras: (AO) e (IO), es decir, tres oraciones más, lo cual nos resulta en siete oraciones a las que habrá que hallar acomodo y sus relaciones exactas con las demás en un esquema comprensivo. Este hallazgo nos ayudará a entender el dilema de Pedro Hispano.

7. El dilema de Pedro Hispano

El más popular de los lógicos medievales presenta un cuadrado de oposición con estas oraciones²¹:



²⁰ "Item omnis propositio, si assumat in principio negativam particulam, fit alterutra eius aequipollens, ut cum sit universalis dedicativa, Omnis voluptas bonum, si ei negatio praeponatur, fiet, Non omnis voluptas bonum, tantundem valens quantum valebat alterutra eius, Quaedam voluptas [non est] bonum", cf. *supra* nota 16.

²¹ Peter of Spain, *Tractatus, called afterwards Summule Logicales*, ed. crítica de L.M. de Rijk, The Netherlands, Van Gorcum, 1972, Tratado 1, p. 6.

Aparentemente no hay problema con este cuadrado, el extremo O *Quidam homo non est animal* (IE) es contradictorio del extremo A (AI) y se sigue del extremo E (AE) por parte del sujeto aunque no por parte del predicado; pero se sigue. El problema es con su subcontraria I, pues si O es verdadera, I no puede serlo. Veámoslo más de cerca.

El extremo O afirma que algún hombre no es animal, que algún hombre no es ninguno de los animales, lo cual es falso, pues los hombres son animales; tienen que serlo pues se trata de una propiedad necesaria, no contingente. Si O es una oración modal, habrá que decir lo mismo de las restantes. La oración I es verdadera pero ahora tenemos que I y O no pueden ser subcontrarias en tanto no pueden ser ambas verdaderas; tampoco pueden ser ambas falsas pues si la I es verdadera, es necesariamente verdadera. i.e. no puede ser falsa. Esto es lo que caracteriza a las contradictorias, no a las subcontrarias.

Si el cuadrado es modal no tendremos las mismas relaciones de oposición. A diferencia de Aristóteles, Boecio²² y Apuleyo, cuyos ejemplos son contingentes, parece que Pedro Hispano no escogió bien los suyos.

El dilema de Pedro Hispano es este: o bien su cuadrado es un cuadrado modal disfrazado y en este caso no sirve para expresar el cuadrado tradicional aristotélico o bien sus proposiciones no son modales y en este caso hay un error lógico a enmendar.

Es difícil rechazar cualquiera de los cuernos del dilema. El cuadrado parece modal pues de hecho el predicado le compete naturalmente al sujeto; A e I serían necesarias y E y O imposibles pero I y O no serían subcontrarias.

Cuando Pedro Hispano introduce la “materia” de las proposiciones, su carácter modal, ofrece oraciones sin cuantificador²³ como *homo est animal*. Ahora bien, si

²² Dice Manuel Correia “La materia accidental o posible es lo que genera la *regla* para las proposiciones contrarias y subcontrarias. Y esa parece ser la razón por la cual Aristóteles y Boecio ofrecen proposiciones en materia accidental para el cuadrado, i.e. con ‘blanco’ dicho de ‘hombre’, como en Aristóteles y ‘justo’ dicho de ‘hombre’ en Boecio. Pues ambos ‘blanco’ y ‘justo’ son predicados accidentales o posibles de hombre”, en “Boethius on the Square of Opposition”, en Béziau-Jaquette, ob. cit., 41-52, p. 50.

esa oración es necesaria, su negación será imposible; si *homo est asinus* es imposible, su negación será necesaria. Estas oraciones no admiten cuantificación pues no se refieren a individuos concretos sino a la relación “natural” entre el sujeto y el predicado. Por otra parte, las oraciones en materia contingente sí admiten cuantificación y la verdad de oraciones con distinta cualidad como *homo est albus* y *homo non est albus*. Parece que el error consiste en ejemplificar con oraciones cuantificadas donde no se requiere la cuantificación²⁴.

Si existe ese error, quizá podamos pasar al otro cuerno del dilema. Hay un error lógico en el cuadrado y hay que enmendarlo, pues como está no es posible la subalternación. El problema es el extremo O (IE) que debe reformularse, pero ya sabemos que una alternativa es la forma “clásica” con el verbo al final, la forma (IO). En efecto, *Quidam homo animal non est* es compatible con el extremo (II), es realmente su subcontrario, aunque destruya la rima. Esto soluciona el problema, pero no lo habríamos hecho de no contar con esa oración no aristotélica (IO). Es tiempo de integrar nuestras oraciones en el octágono medieval.

8. El octágono medieval para oraciones con predicado cuantificado

La oración con sujeto y predicado cuantificados, admite cuatro combinaciones:

Sujeto Universal	Predicado Universal
Sujeto Universal	Predicado Particular
Sujeto Particular	Predicado Universal
Sujeto Particular	Predicado Particular

²³ “Naturalis materia est in qua predicatum est de esse subiecti vel proprium eius, ut ‘homo est animal’, et ‘homo est risibilis’. Contingens materia est in qua predicatum potest adesse vel abesse subiecto, ut ‘homo est albus’, ‘homo non est albus’. Remota materia est illa in qua predicatum non potest convenire cum subiecto, ut ‘homo est asinus’”, Peter of Spain, ed. cit., Tratado 1, p. 7.

²⁴ “In naturali materia semper si una est vera, reliqua est falsa, et e converso, ut ‘omnis homo est animal’, ‘nullus homo est animal’; et in remota, ut ‘omnis homo est asinus’, ‘nullus homo est asinus’”, ibíd.

Sus respectivas formas negativas son:

Sujeto Universal Predicado **Universal**
Sujeto Universal Predicado **Particular**
Sujeto Particular Predicado **Universal**
Sujeto Particular Predicado **Particular**

Y con esto tenemos ya el octágono medieval:

Sujeto Universal	Predicado Universal	Sujeto Universal	Predicado Universal
Sujeto Universal	Predicado Particular	Sujeto Universal	Predicado Particular
Sujeto Particular	Predicado Universal	Sujeto Particular	Predicado Universal
Sujeto Particular	Predicado Particular	Sujeto Particular	Predicado Particular

Que podemos simplificar recurriendo a pares de letras, y ubicamos los cuadrados conocidos en rojo

Aristóteles		Apuleyo-a		Apuleyo-b	
AA	AE	AA	AE	AA	AE
AI	AO	AI	AO	AI	AO
IA	IE	IA	IE	IA	IE
II	IO	II	IO	II	IO

Encontramos casi todas las formas en nuestros autores, excepto la (IA); (AA) está registrada en Aristóteles aunque no la integre en su cuadrado. Notemos que de hecho tenemos tres cuadrados distintos aunque compartiendo siempre (AI) y (II), las variantes se han dado por la parte negativa. Notemos también que en Apuleyo-b tenemos tres de las cuatro *disparatae*.

Las oraciones del octágono de Buridan (de uno de los octágonos de Buridan) son numerosas y escojo la primera de cada extremo, pues cada extremo consta de nueve formas equivalentes de decir lo mismo, a la manera clásica²⁵:

<i>Omne B omne A est</i>	<i>Omne B nullum A est</i>
<i>Omne B quoddam A est</i>	<i>Omne B quoddam non A est</i>
<i>Quoddam B omne A est</i>	<i>Quoddam B nullum A est</i>
<i>Quoddam B quoddam A est</i>	<i>Quoddam B quoddam non A est</i>

Podemos dividirlo en dos cuadrados, uno interno y otro externo. El externo tiene todos sus extremos con la misma cantidad (sujeto y predicado universales en la parte de arriba y particulares en la de abajo); el interno muestra sujeto y predicado con diferentes cuantificadores, y es un cuadrado de *disparatae* (excepto por los extremos en diagonal, que son contradictorios).

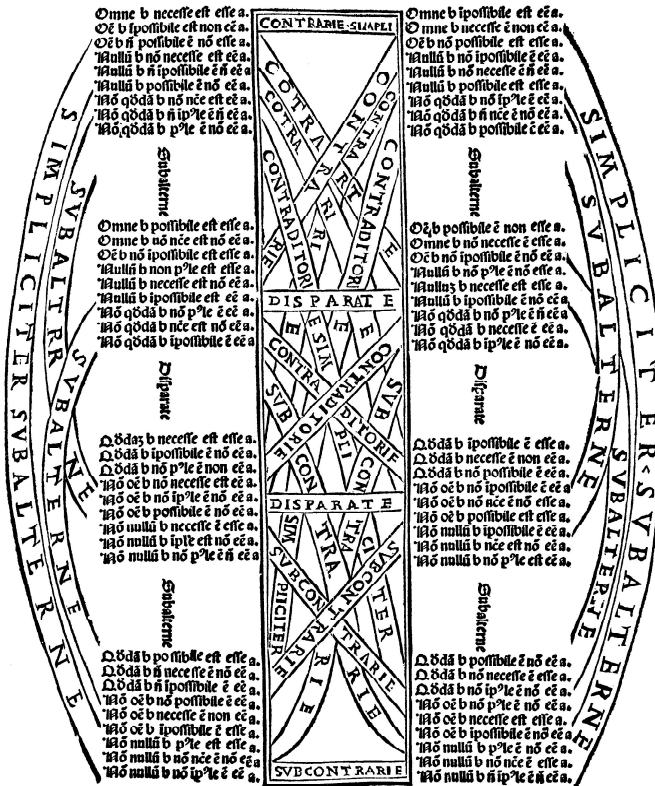
AA		AI	AO	AE
		IA	IE	
II				IO

Podemos dividirlo en superior, para oraciones universales, e inferior para particulares. En todo caso las relaciones están completamente expresadas en la *magna figura* de Buridan que ofrezco al lector, aunque introduce la modalidad, ilustra perfectamente nuestro tema.

Termino mi ensayo esperando haber dado una muestra de la complejidad del asunto y la pertinencia de la solución medieval al asimilar esas diferencias entre los cuadrados e integrarlas en un solo esquema.

Recibido 22/09/2016
Aceptado 12/12/2016

²⁵ Cf. Johannis Buridan, *Summulae de dialectica*, Tratado 1, cap. 5, disponible en http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt [última consulta: 01/09/2016].



Magna Figura de Buridan como aparece en
Johannes Buridanus: *Compendium Totius Logicae*, Venice, 1499,
reprinted Minerva: Frankfurt/Main, 1965.
(cortesía de Gyula Klima)

Resumen. Aristóteles sugirió un cuadrado de oposición para oraciones cuantificadas donde la cuantificación del sujeto era evidente pero no la del predicado. Autores posteriores, como Apuleyo, Boecio y Pedro Hispano ofrecen cuadrados con variantes de los extremos negativos que no encajan bien en el esquema aristotélico. En el siglo XIV Jean Buridan ofrece un octágono de oposición que integra dichas variantes, añadiendo una más que no está presente en ninguno de ellos. También integra una relación sugerida en Apuleyo y que no se encuentra en el esquema aristotélico, la desconectividad. Este ensayo pretende señalar una posible ruta desde cuadrado aristotélico hacia el octágono medieval.

Palabras clave: Aristóteles - Cuadrado - Apuleyo - Octágono - Desconectividad.

Resumo. Aristóteles sugeriu um quadrado da oposição para as orações quantificadas onde a quantificação do sujeito era evidente, mas não a do predicado. Autores posteriores como Apuleio, Boécio e Pedro Hispano oferecem quadrados com variantes nos extremos negativos que não encaixam bem no esquema aristotélico. No século XIV, Jean Buridan oferece um octógono da oposição que integra estas variantes, adicionando uma que não está presente em nenhum deles. Também integra um relacionamento sugerido em Apuleio e não encontrado no esquema de Aristóteles, a desconexividade. Este ensaio procura apontar uma possível via desde quadrado aristotélico até o octógono medieval.

Palavras-chave: Aristóteles - Quadrado- Apuleio - Octógono - Desconexividade.

Abstract. Aristotle suggested a square of opposition for quantified sentences where subject's quantification was evident but not quantification over the predicate. Subsequent authors such as Apuleius, Boethius, and Peter of Spain provide squares with variants of the negative ends that do not fit well into the Aristotelian scheme. In the fourteenth century Jean Buridan offers an octagon of opposition that integrates these variants, adding one more that is not present in any of them. He also integrates a relation suggested in Apuleius which is not to be found in the Aristotelian scheme, unconnectedness. This essay intends to point out a possible route from the Aristotelian square to the Medieval octagon.

Key words: Aristotle - Square - Apuleius - Octagon - Unconnectedness.

TRADUCCIONES

**Traducción del Prólogo de las
Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Escoto**

Ricardo Villalba

Introducción

En el Prólogo de sus *Quaestiones*, en primer lugar, Escoto justifica la afirmación inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: “todos los hombres naturalmente desean conocer” (980a21) pues a partir de ella –indica– se muestra la dignidad y nobleza de la metafísica. Para la justificación alude inicialmente al siguiente razonamiento proveniente de Aristóteles: el amor a los sentidos está más allá de la utilidad de los mismos para la vida y, así, solo se explica por la función cognoscitiva de estos. Además, se ama sobre todo el sentido de la vista porque es el más conocimiento proporciona. El Sutil alude luego a tres argumentos de Tomás que provienen del Comentario de este al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles (*lect.* 1), los cuales, tras ser criticados, se sintetizan en uno solo: cualquier cosa desea naturalmente su propia perfección y, por lo tanto, el hombre apetece naturalmente tanto la ciencia (perfección primera) como el comprender (perfección segunda).

En segundo lugar, de acuerdo con lo anterior, Escoto busca mostrar la dignidad y nobleza de la metafísica y sostiene que, puesto que el hombre desea, naturalmente saber, la que sea la ciencia en grado máximo será la más deseada. La metafísica es la ciencia en grado máximo porque se ocupa de los especulables en grado máximo que son: los conceptos más comunes que se necesitan para el conocimiento de todo lo demás y las cosas dotadas de la máxima certeza, a saber, las causas y los principios. Aristóteles prueba –dice Escoto– que la metafísica se ocupa de estos últimos en el libro I de su *Metafísica* y de lo más común en el libro IV.

Finalmente, Escoto alude a las causas de la metafísica. Respecto a la causa eficiente, aunque se pueda mencionar a Aristóteles, en última instancia, la causa eficiente principal –afirma– es Dios pues, en efecto, es Él quien posee esta ciencia en sumo grado y de quien proviene toda verdad. La causa final de la metafísica consiste en la especulación sobre las esencias de todas las cosas, las causas altísimas y las sustancias separadas, pues en el conocimiento las mismas radica la felicidad de acuerdo con el Filósofo, dice Escoto. La causa formal, según el Sutil, se identifica

con el método de la metafísica y este consiste en hacer definiciones, divisiones y asociaciones. Respecto a la causa material, esta hace referencia a aquello sobre lo cual trata la ciencia, esto es, el sujeto de la metafísica. De la determinación de este Escoto se ocupa al finalizar el Prólogo, en la primera cuestión al primer libro de la *Metafísica*.

Sobre la presente traducción

El Prólogo de las *Quaestiones* de Escoto no ha sido traducido al español; hay traducciones parciales del texto en inglés¹ y en alemán², y completas en inglés³ y en francés⁴. Para el presente caso, se ha seguido el texto de la edición Wadding⁵ pero incluyendo las modificaciones de la edición crítica⁶. Los pasajes que inician y culminan con un asterisco han sido señalados como *extra* por la edición crítica, esto es, han sido señalados como inserciones posteriores al texto inicial que pueden, en principio, pertenecer al mismo Escoto y no, por ejemplo, a un copista⁷.

¹ Allan Wolter (trad). *Duns Scotus. Philosophical Writings*, Edimburgo, Nelson, 1962.

² Johannes Duns Scotus, “Über den Gegenstand der Metaphysik”, trad. de Maria Burger - Mechthild Dreyer - Karl Vorländer (eds.), *Geschichte der Philosophie*, Herbert Schnädelbach - Anke Thyen (reed.), 2, Mittelalter und Renaissance, pp. 248-56, Rowohlt's Enzyklopädie 493, Reinbek, Rowohlt, 1990.

³ John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle* by John Duns Scotus, trad. de Allan Wolter - Girard J. Etzkorn. St. Bonaventure, Nueva York, Franciscan Institute Publications, 1997.

⁴ Dominique Demange, “L'objet de la philosophie première selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot”, *Le Philosophoire*, 20, 2003, pp. 173-196.

⁵ Ioannis Duns Scotus, *Opera omnia*, v. VII, Lyon, L. Wadding, 1639.

⁶ Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, Opera Philosophica 3, St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1997.

⁷ Para la diferencia entre los distintos agregados (*extra*, *additio*, *textus interpolati* y *adnotationes interpolatae*) véase la Introducción a la edición crítica: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ob. cit., pp. xxviii-xxxii.

Prólogo. Sobre la nobleza y las causas de la ciencia de la metafísica

“Todos los hombres naturalmente desean conocer” (*Met.* 980a21).

Al inicio de la *Metafísica*, obra que tenemos enfrente, el Filósofo establece esta proposición que indica la dignidad y la nobleza de esta ciencia, como a partir de los desarrollos siguientes se verá. Con miras a esto, en primer lugar, ha de ponerse de manifiesto el significado de la proposición en sí y, en segundo lugar, aplicarla a la conclusión buscada.

El significado de la proposición, en general, se pone de manifiesto de dos formas, a saber, a posteriori y a priori.

A posteriori, el mismo Filósofo da cierta indicación en el texto, pues dice: “mas es una señal el amor hacia los sentidos; estos son amados por sí mismos, más allá de su utilidad”, como si dijese: los sentidos son amados naturalmente, no solo en cuanto útiles para la conservación de la vida sino en cuanto cognoscitivos.

Lo que prueba en el texto por el hecho de que el sentido que naturalmente se ama más que los demás, esto es, la vista, es el que provee conocimiento en grado sumo y esto último se dice por dos razones: por la certeza y cantidad de conocimiento brindado por este sentido. La certeza proviene de la inmaterialidad: en efecto, cuanto más inmaterial es una virtud cognoscitiva tanto más certeza hay en el conocimiento que otorga. Por este sentido también se conoce una mayor cantidad de cosas porque todos los cuerpos, tanto celestes como terrestres, participan de la luz y el color mas no de otras cualidades sensibles, esto es, lo tangible, lo audible y similares.

Por consiguiente, el valor de esta prueba de Aristóteles radica en lo siguiente: si naturalmente más amamos el sentido que proporciona mayor conocimiento, no solo por su utilidad para la vida sino en relación a su función cognoscitiva, entonces más deseamos naturalmente el saber pues este es más noble que el conocimiento de los sentidos, y este último conocimiento se ordena finalmente a aquel.

En segundo lugar la proposición se pone de manifiesto, según algunos, a priori o de acuerdo con tres razones:

En primer lugar así: todo lo imperfecto apetece naturalmente su perfección como puede mantenerse según el último capítulo del libro I de la *Física*; mas el alma humana es de sí imperfecta según su potencia intelectiva, dado que es como una pizarra en la que nada hay escrito, según el Filósofo, libro III del *De Anima*; por lo tanto, naturalmente desea el saber, en el que consiste su perfección de acuerdo con esta potencia.

En segundo lugar se la explica así: cualquier cosa apetece naturalmente su operación propia, como lo pesado tiende al movimiento descendente. Mas la operación propia del hombre es comprender, porque por esto se distingue de los demás entes.

En tercer lugar así: cualquier cosa apetece naturalmente unirse a su principio; mas el hombre se une por medio del comprender a las sustancias separadas, como prueba el Filósofo, *Ética a Nicómaco*, libro X, capítulo 10; porque con la contemplación de la verdad en grado máximo se aprehenden a las sustancias separadas, y en esto consiste, concluye, nuestra bienaventuranza; por lo tanto, el hombre apetece naturalmente el conocer.

Mas no parece que estas tres pruebas, en lo que tienen de valor, se distingan demasiado entre sí.

Porque como hay un doble acto, primero y segundo, según se ve desde el libro II del *De Anima*, así hay una doble perfección, primera y segunda: la primera es la forma o el hábito, la segunda es la operación; y cualquier cosa apetece naturalmente ambas perfecciones puesto que la operación es el fin del hábito. Esta proposición: “cualquier cosa apetece naturalmente su perfección”, concluye con lo que se busca tanto respecto a la ciencia, que se trata en la primera argumentación, como sobre la comprensión, que se trata en la segunda. Y no parece existir alguna necesidad de la segunda argumentación: ¿por qué una operación se apetece sino por la perfección?

Además, como “potencia” se dice equívocamente: esencialmente respecto a la forma y accidentalmente respecto a la operación, según es evidente en el *De Anima*, libro II, así parece haber equivocidad cuando se habla de “deseo”: lo que apunta a la forma y lo que apunta a la operación como consecuencia de la forma. Porque en el primer caso quien desea no puede desde sí poseer lo deseado sin la acción de algún agente extrínseco; en el segundo caso, descartado algún impedimento, sí puede.

Luego, si tanto la primera como la segunda prueba concluyen la verdad de esta proposición, pero son pruebas diversas, se sigue que “deseo” se toma equívocamente.

Además, la tercera prueba no parece diferenciarse de la segunda porque el hombre no se une de manera innata a su principio sino por la operación. Ni parece haber diferencia entre el argumento del deseo de la operación y el de la unión.

De acuerdo con esto las tres pruebas pueden reunirse en la siguiente: “cualquier cosa apetece naturalmente su perfección”, tanto la perfección primera que es la forma, como la segunda que es la operación propia por la cual también se une a su principio. Luego, el hombre apetece naturalmente la ciencia, que es la perfección primera, y comprender, que es la perfección segunda por la cual se une a su principio.

Y con el mismo deseo, o al menos tomado este en sentido unívoco (como se expondrá más adelante), se apetece la ciencia de manera inmediata y el comprender mediante la ciencia. Ciertamente, el deseo corresponde a la potencia esencial, porque lo que no tiene forma está en potencia esencial respecto al acto primero y al segundo.

Y con el mismo deseo esencial, o al menos tomado este en sentido unívoco, puede quererse de manera inmediata la operación como fin y la forma en razón del fin, cuando se carece de ambos. Quizás, en efecto, no es la misma volición la del fin en sí mismo y la de aquello que conduce a este, de manera que se apetece a ambos mas se apetece para el fin aquello otro, como el color y la luz no constituyen un único objeto para la vista sino que por medio de uno se aprehende lo otro.

Mas, en sentido equívoco, con un deseo se apetece directamente la ciencia y con otro el comprender, hablando en este último caso de deseo en sentido accidental. El primero corresponde a la potencia esencial, el segundo a la potencia accidental. El primero puede decirse deseo hacia la forma, el segundo deseo de lo que sigue a la forma.

En cuestiones posteriores se verán algunas objeciones a esta proposición. Baste lo dicho para poner de manifiesto su significado.

La misma proposición será aplicada ahora a la conclusión buscada, a saber, mostrar la dignidad y nobleza de esta ciencia; de esta manera: si todos los hombres por naturaleza desean saber, entonces la ciencia en grado máximo será la más deseada. Así argumenta el Filósofo en el libro I de la *Metafísica*, capítulo 2. Y en el mismo lugar agrega: “a la que sea la ciencia en grado máximo le corresponde tratar sobre los especulables en grado máximo”. De dos maneras se dicen de las cosas que son “especulables en grado máximo”: o porque se conocen antes de cualquier cosa y sin ellos no pueden conocerse lo demás, o porque se conocen con certeza plena. De ambas maneras esta ciencia considera los especulables en grado máximo. Por lo tanto, esta es la ciencia en grado máximo y, consecuentemente, la deseada en grado máximo.

La prueba para ambas partes de la premisa menor procede así: en primer lugar, los especulables en grado máximo según el primer modo son lo máximamente común, como el ente en cuanto ente y todo lo que se sigue del ente en cuanto tal. Efectivamente, Avicena dice en el libro I de su *Metafísica*, capítulo 5, que “‘ente’ y ‘cosa’ son las primeras impresiones que se dan en el alma y no son adquiridas a partir de otras nociones mejor conocidas en sí”. Y más abajo: “aquello que es anterior y se imagina por medio de sí mismo es lo común a todo, como ‘cosa’, ‘ente’ y ‘uno’. Y así, no pueden alguno de estos casos ponerse de manifiesto por una prueba que no sea circular”. La consideración de lo máximamente común compete a la metafísica según el Filósofo al inicio del libro IV de la *Metafísica*: “hay cierta ciencia que indaga sobre el ente en cuanto ente y lo que le compete a este en sí”, etc.

La necesidad de esta ciencia puede mostrarse así: puesto que a partir de lo más común se comprende –como se ha probado por Avicena– se sigue que las cosas más particulares no pueden conocerse si no se aprehende antes lo más común. Y el conocimiento de lo más común no puede tratarse en alguna ciencia particular –porque bajo la misma razón en que se la trata en una se la tratará en cualquier otra (dado que “ente” y “uno” se dicen de igual manera respecto a todo, según el libro X de la *Metafísica*), y así inútilmente se repetiría lo mismo–, entonces es necesaria alguna ciencia universal que considere en sí aquellos transcendentales. Y esta ciencia se denomina metafísica, lo que se dice a partir de “meta” que es “más allá de”, e “ycos”, “ciencia”; por así decirlo, ciencia transcendental, porque trata sobre los transcendentales.

*No parece esta prueba eficaz porque “ente” se dice primero sobre la sustancia, según el libro IV de la *Metafísica*. E igual para “uno”, si es un transcendental; mas si se habla de este solo en el género de la cantidad, como se trata abajo, en una cuestión sobre el libro IV, no se dice por igual de todo. Para la comprensión de esta afirmación busca en el libro X, entre las dificultades.

Respuesta: si “ente” se dijese en el mismo sentido, la prueba es evidente. Si esto no ocurre, sino se dice en primer lugar de algo, entonces en la ciencia sobre este algo se tratará lo relativo al ente como tal y no en otra ciencia sobre algo posterior. Y así, como primera, será una ciencia universal, no porque su sujeto es universal desde el punto de vista de la predicación¹ sino según el orden de la perfección.*

La segunda parte de la premisa menor se prueba así: los objetos cognoscibles dotados de mayor certeza son los principios y las causas, y en la medida en que son primeros poseen mayor certeza. Pues a partir de ellos depende toda certeza posterior. Mas esta ciencia trata de tales principios y causas como prueba el Filósofo, libro I, capítulo 2 de la *Metafísica*, por lo que la misma es sabiduría como se ve en el texto. Por lo tanto, así se ve de qué manera esta ciencia trata sobre los especulables en grado máximo. De lo que se sigue que sea la ciencia en grado máximo y de esta manera apetejada en grado máximo como primero se dedujo².

Desde lo dicho pueden sacarse tres causas de esta ciencia: final, formal y material. En lo que a la causa instrumental eficiente concierne no hay gran cosa que decir en tanto esta ciencia nos ha sido legada sin dificultad (se dice empero por Aristóteles). Mas la causa eficiente principal es Dios; al respecto se tiene el libro I, capítulo 3 de la *Metafísica*: “Solo Dios en grado máximo posee esta ciencia aunque no de modo exclusivo, porque no es por naturaleza envidioso”, pues la envidia no es compatible con la suma bondad. Por esta bondad Dios quiso compartir, al igual que otras perfecciones, esta ciencia con el hombre: “Toda verdad dicha por alguien, es dicha desde el Espíritu Santo”, como se ve en la *Glosa* que se hace al pasaje de *Corintios*: “nadie puede decir ‘Señor Jesús’ sino en el Espíritu Santo”. Y Agustín en la cuestión 134: “todo lo verdadero proviene de la primera verdad”. Y el Damasceno, capítulo 91: “Si de lo que está fuera” esto es, fuera de la Iglesia, “podríamos sacar algo provechoso, no hay que descartarlo, y acumulemos el oro

¹ Anotación interpolada: “porque así no se diferenciaría de la lógica”.

² La edición crítica incluye aquí un texto interpolado en el que se alude a Grosseteste.

auténtico y puro mas quede rechazado el contaminado. Adoptemos lo que mejor se ha dicho pero arrojemos a los perros lo relativo a dioses ridículos y fabulas extrañas; pues podremos poseer gran fortaleza desde aquello para esto último”.

Respecto a la causa final ha de saberse que el fin propio de esta ciencia es la operación según su hábito, a saber, la especulación de las esencias de las cosas y sobre todo respecto a las causas altísimas y las sustancias separadas; en esta especulación Aristóteles coloca la felicidad, según el libro X de la *Ética*. Mas las causas primeras y las sustancias separadas son fines extrínsecos a las que nuestro intelecto se une mediante el hábito de esta ciencia. Empero, no se ordena esta ciencia a otra como a su fin, sino las otras se ordenan a ella; por lo que no es útil para otra ciencia, según el Filósofo en el texto, pues “útil” se dice propiamente de lo “ordenado al fin”, aunque igual por el fin es más digna y noble que cualquier ciencia útil.

Respecto a la causa formal, ha de notarse que la causa formal de esta ciencia es el modo de proceder que en este caso (como en otros) es triple: por división, por definición y por unión.

Objeción: dices más adelante que toda ciencia define y demuestra por medio de lo esencial. Respuesta: lo concedo; mas lo propio de esta ciencia será demostrar por las causas y los atributos³ más universales, y según lo esencial en cada caso, no en sentido particular sino sustancial⁴.

³ Según la concepción de los medievales, modelada por los *Segundos Analíticos*, una ciencia tiene cuatro objetivos en su labor indagativa: 1- establecer que un atributo pertenece a una cosa; 2- establecer la razón de que un atributo pertenezca a una cosa; 3- establecer la existencia de una cosa; 4- establecer la esencia de una cosa (lo que la cosa es en sí). Para el primer caso, a partir de unos principios generales o axiomas se atribuye algo a un sujeto genérico y esto es lo expresado en la conclusión. Escoto habla de atributo (*passio*) como aquello que ha de estar necesariamente en el sujeto cuando este es considerado en sí mismo, y que el sujeto es la causa del atributo (*passio*). Según el contexto, un término igualmente adecuado para traducir *passio* es “afección”, o también “propiedad” pues Escoto habla además de *passio entis* en referencia a su doctrina de los trascendentales y, eventualmente, restringe el uso de *passio* a los atributos disyuntivos. Cf. *Quaestiones VII*, 18, 23; *VII*, 2, 33; *Ordinatio*, I, d. 3, 40-42.

⁴ Anotación interpolada: “Esto también es dudoso. Busca al respecto en el libro VIII de la *Metafísica*, entre las dificultades”.

Mas lo propio de esta ciencia es dividir y definir por lo esencial en sentido absoluto, y unir o demostrar por causas esenciales que son primeras y mejor conocidas en sentido absoluto, y principalmente por las causas altísimas.

Y de este modo la metafísica sería cognoscible por sí, aunque ni nosotros así la conocemos ni así la hemos recibido de Aristóteles⁵ porque, debido a la debilidad de nuestro intelecto, es a partir de lo sensible y de lo que es menos cognoscible en sí que llegamos al conocimiento de lo inmaterial, que por sí es más conocido, y de otros principios de conocimiento que serían aceptados en la metafísica.

*Cabe preguntar si cuál causa sea el sujeto en la ciencia. Parece que la efectiva, porque en el mismo género de la causa hay algo relativo a la potencia y respecto a su hábito (ejemplo: como el bien es el fin de la voluntad y la caridad), porque el hábito no cambia la razón del objeto de la potencia sino le da el modo de operación; mas el objeto inteligible parece la causa eficiente respecto a la potencia intelectual, puesto que es pasiva.

Mas parece que el fin sea el sujeto de esta ciencia puesto que el objeto de la voluntad es el fin, luego también lo es de la ciencia. Prueba de la consecuencia: lo que es fin de un fin, es también fin de lo que se ordena a este segundo fin; el acto de la voluntad es el fin del acto del intelecto. Del mismo modo, se tiende principalmente al conocimiento del sujeto, pues de otro modo serían muchas ciencias. Así también, cualquier cosa se denomina en relación al fin, y la ciencia en relación a su sujeto, luego, etc.

Mas parece que el sujeto tiene razón de causa formal respecto a la ciencia porque el sujeto confiere especie, unidad, orden y dignidad; mas esto corresponde a la forma.

Se dice en general que tiene razón de materia. Pero hay diferencia: porque se tiene un preconocimiento confuso del sujeto y luego un conocimiento diferenciado cuando se indaga sobre él; de la materia de ningún modo hay un preconocimiento confuso en acto, como hay un conocimiento de la materia que es sujeto de la ciencia natural. De modo similar, la ciencia tiene unidad, distinción y orden, además de necesidad desde el sujeto, mas no desde la materia.*

⁵ Anotación tachada: “busca si en todo el libro encontrarías una demostración metafísica *propter quid*”.

Respecto a la causa material ha de saberse que no hablamos sobre la materia de la ciencia “desde la cual”, puesto que tal materia no tendría accidentes (según el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*, capítulo 5), ni de la materia “en la cual” (en efecto, ella es el alma, y esto según su potencia intelectual); sino hablamos de la materia “respecto a la cual” hay ciencia, que se dice, según algunos, el sujeto de la ciencia, o más propiamente objeto, como aquello sobre lo que hay virtud se dice propiamente el objeto de la virtud, no el sujeto⁶.

⁶ Hay variaciones en el uso de los términos “sujeto” y “objeto” por parte de Escoto, como ya lo ha mencionado Forlivesi. A pesar de que en este pasaje el Sutil muestra preferencia hacia el término “objeto”, a lo largo de las *Quaestiones* utiliza “objeto” en correlación con “hábito” y “potencia”, y “sujeto” para designar aquello sobre lo cual, principalmente, una ciencia trata. En la *Ordinatio*, por otra parte, “objeto” hace referencia a aquello sobre lo que versa la ciencia y “sujeto” queda restringido a aquello de lo cual se predicen atributos dentro de una ciencia. En efecto, “sujeto” posee un sentido gramatical: es aquello de lo que se habla y a lo que se atribuyen diversos predicados. Por ejemplo, “Dios es eterno”, “Dios es omnipotente”, etc., para el caso de la teología. Así, aunque los predicados sean numerosos, los mismos se ordenan al mismo sujeto y este alude a lo que sería el objeto de la ciencia. *Quaestiones*, VI, 1, 55-59; VI, 13, 124; VI, 4 10. *Ordinatio* Prol. p. 3, qq. 1-3, 174, 176, 189. Marco Forlivesi, “*Quae in hac Quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare*”, Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi y Trombetta *Confronting the nature of Metaphysics*, *Quaestio*, 8, 2008, p. 4. William Frank - Allan Wolter, *Duns Scotus, Metaphysicians*, West Lafayette, Purdue University Press, 1995, p. 34.

Prologus. De nobilitate et causis scientiae metaphysicae

Omnes homines natura scire desiderant... (Met. 980a21).

In principio Metaphysicae, quam prae manibus habemus, praemittit Philosophus hanc propositionem, dignitatem et nobilitatem huius scientiae continentem, sicut patebit ex processu. Ad quod uidendum, primo propositio in se est declaranda, et secundo ad conclusionem intentam est applicanda.

Declaratur autem propositio illa dupliciter in genere, uidelicet a posteriori et a priori.

A posteriori declarat eam Philosophus in littera per signum quoddam, dicens: “Signum autem est sensuum dilectio; praeter enim utilitatem, propter se ipsos diliguntur”; quasi dicat: sensus naturaliter diliguntur, non solum in quantum utiles ad uitae sustentationem, sed in quantum cognoscitui.

Quod probat in littera per hoc quod ille sensus maxime diligitur naturaliter, qui maxime est cognoscituius, uidelicet uisus. Quem dicit maxime cognoscituum propter duo: propter cognitionis certitudinem et cognitorum multitudinem. Certitudo provenit ex immaterialitate: quanto enim uirtus cognoscitiua est immaterialior, tanto est in cognoscendo certior. Plura etiam obiecta per hunc sensum cognoscuntur, quia omnia corpora, tam superiora quam inferiora, lucem uel colorem participant; non autem alias qualitates sensibiles, tangibiles scilicet et audibiles, et huiusmodi.

Est igitur uirtus huius probationis Aristotelis in hoc: si magis naturaliter diligimus sensus magis cognoscituios, non propter utilitatem uitae tantum, sed propter cognitionem, ergo scire magis naturaliter desideramus, quia haec cognitio nobilior est cognitione sensitui, et cognitio nostra sensitui ad hanc finaliter ordinatur.

Declaratur secundo propositio praeassumpta a quibusdam a priori siue a causa tripliciter:

Primo sic: omne imperfectum naturaliter appetit suam perfectionem, sicut haberi potest ex I Physicorum cap. ultimo; anima autem hominis de se imperfecta est secundum intellectiuam potentiam, cum sit uelut tabula nuda, in qua nihil depingitur,

secundum Philosophum III De anima; ergo naturaliter desiderat scire quod est perfectio eius secundum hanc potentiam.

Secundo declarant eam sic: unumquodque naturaliter appetit suam propriam operationem, ut graue moueri deorsum; propria autem operatio hominis est intelligere, quia per hoc ab aliis distinguitur.

Tertio sic: unumquodque naturaliter appetit coniungi suo principio; homo autem coniungitur substantiis separatis per intelligere, sicut probat Philosophus X Ethicorum cap. 10: quia in speculatione ueritatis maxime assimilamur substantiis separatis, et in hoc concludit beatitudinem nostram consistere; ergo homo naturaliter appetit scire.

Sed non uidetur quod istae tres probationes, eo modo quo ualent, multum distinguantur ab inuicem:

Quia sicut est duplex actus, primus et secundus, ut patet ex II De anima, ita est duplex perfectio, prima et secunda: prima est forma uel habitus, secunda est operatio; et unumquodque naturaliter appetit utramque perfectionem, cum operatio sit finis habitus. Haec ergo propositio “unumquodque naturaliter suam perfectionem appetit” concludit propositum tam de scientia, de qua processit prima ratio, quam de intelligere, de quo processit secunda. Nec uidetur esse aliqua necessitas secundae: quare operatio naturaliter appetitur nisi quia est perfectio?

Praeterea, sicut “potentia” dicitur aequiuoce de potentia essentiali quae est ad formam, et accidentali quae est ad operationem ut patet II De anima ita uidetur esse aequiuoce “desiderium” illud quod est ad formam et illud quod est ad operationem consequentem formam. Quia in primo non potest desiderans habere ex se desideratum sine actione alicuius extrinseci agentis; in secundo potest, amoto impedimento. Si igitur prima probatio et secunda concludant hanc propositionem esse ueram, tanquam distinctae probationes, sequitur quod in hac una propositione accipiat “desiderium” aequiuoce.

Praeterea, tertia probatio non uidetur differre a secunda, quia homo non est natus coniungi suo principio nisi per operationem. Nec uidetur esse alia ratio desiderandi operationem et talem coniunctionem.

Ex his igitur tribus probationibus potest colligi una talis: “unumquodque naturaliter appetit suam perfectionem”, tam primam, quae est forma, quam secundam, quae est operatio propria, per quam etiam coniungitur suo principio. Ergo homo naturaliter appetit scientiam, quae est perfectio prima, et intelligere, quae est perfectio secunda, per quam coniungitur suo principio.

Et eodem desiderio uel saltem uniuoce dicto (sicut exponetur postea), appetitur scientia immediate et intelligere mediante scientia. Quod quidem desiderium correspondet potentiae essentiali, quia non habens formam est in potentia essentiali ad actum primum et secundum.

Eodem etiam desiderio essentiali potest appeti immediate operatio ut finis, et forma propter finem, quando neutrum habetur, uel saltem desiderio uniuoce dicto. Forte enim non est eadem uolitio entis ad finem et finis, ut utrumque est quod appetitur, sed tantummodo ut finis est quo aliud appetitur, sicut color et lux unica uisione non uidentur ut obiecta, sed unum “quo”, alterum “quod”.

Alio autem desiderio, et aequiuoce dicto, appetitur scientia immediate, et intelligere immediate loquendo de desiderio accidentali. Primum correspondet potentiae essentiali, secundum accidentali. Primum potest dici desiderium ad formam, secundum desiderium consequens formam.

De obiectionibus quibusdam contra hanc propositionem patebit in quaestionibus. Tantum de declaratione propositionis.

Nunc propositio ipsa ad propositum est applicanda, uidelicet ad ostendendum dignitatem et nobilitatem huius scientiae, sic: si omnes homines natura scire desiderant, ergo maxime scientiam maxime desiderabunt. Ita arguit Philosophus I huius cap. 2. Et ibidem subdit: “quae sit maxime scientia, illa scilicet quae est circa maxime scibilia”. Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: uel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; uel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo considerat ista scientia maxime scibilia. Haec igitur est maxime scientia, et per consequens maxime desiderabilis.

Probatio minoris quantum ad utramque partem. Quoad primam sic: maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens. Dicit enim Auicenna I Metaphysicae cap. 5 quod

“ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”. Et infra b: “quae priora sunt ad imaginandum per se ipsa sunt ea quae communia sunt omnibus, sicut res et ens et unum. Et ideo non potest manifestari aliquod horum per probationem, quae non sit circularis”. Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum Philosophum in IV huius in principio: “Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens, et quae huic insunt secundum se” etc.

Cuius necessitas ostendi potest sic: ex quo communissima primo intelliguntur ut probatum est per Auicennam, sequitur quod alia specialiora non possunt cognosci nisi illa communia prius cognoscantur. Et non potest istorum communium cognitio tradi in aliqua scientia particulari, quia qua ratione in una, eadem ratione in alia, (cum ens et unum dicantur aequaliter de omnibus, X huius), et ita idem multoties inutiliter repeteretur, igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam uocamus metaphysicam, quae dicitur a “meta”, quod est “trans”, et “ycos” “scientia”, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.

*Non uidetur ista probatio efficax, quia ens per prius dicitur de substantia, ex IV huius. Et unum similiter, si est transcendens; si autem est tantum in genere quantitatis, ut dicitur infra, quaestione quadam super IV, non sic aequaliter dicitur de omnibus. De intellectu illius propositionis require ibi in X, in dubitationibus.

Responsio: si ens aequaliter dicatur, est probatio evidens. Si etiam non aequaliter, sed primo de uno aliquo, igitur in scientia de illo primo tractabitur de his quae sunt entis secundum se, non in alia scientia de aliquo posteriore. Et ita ut prius, una erit scientia universalis, non quia subiectum eius est universale in praedicando⁷ sed secundum ordinem perfectionis.*

Secunda pars minoris probatur sic: certissima cognoscibilia sunt principia et causae, et tanto secundum se certiora quanto priora. Ex illis enim dependet tota certitudo posteriorum. Haec autem scientia considerat huiusmodi principia et causas, sicut probat Philosophus, I huius cap. 2, per hoc quod ipsa est sapientia, ut patet ibi in littera.

⁷ Adnotatio interpolata: “quia sic non differret a logica”.

Sic igitur patet qualiter haec scientia est circa maxime scibilia. Ex quo sequitur quod sit maxime scientia et ita maxime appetenda, sicut prius deductum est⁸.

Ex praedictis elici possunt tres causae huius scientiae: finalis, formalis et materialis.

De causa efficiente instrumentali non est magna cura, dummodo scientia sit bene tradita (dicitur autem fuisse Aristoteles). Efficiens autem principale Deus est, de quo habetur I huius cap. 3: “Scientiam istam solus Deus maxime habet, etsi non solus habeat, quia Deum non est natum invidere”, quia invidia non stat cum summa bonitate. Propter quam bonitatem uoluit Deus scientiam istam, sicut alias perfectiones, homini communicare: “Omne enim uerum a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto dicitur”, sicut habetur in Glossa ad Cor. super illud: Nemo potest dicere “Dominus Iesus”, nisi in Spiritu Sancto. Et Augustinus 83 Quaestionum quaestione 134: “Omne uerum est a prima ueritate uerum”. Et Damascenus cap. 91: “Si ab his qui foris sunt”, scilicet extra Ecclesiam, “utile quid fructificare possimus, non abiciendum est, purum et mundum aurum coaceruantes, contaminatum autem refutantes. Assumamus sermones optimos; deos autem derisibiles et fabulas alienas canibus proiciamus; plurimam enim ex ipsis aduersus ipsos fortitudinem possidere poterimus”.

De causa finali sciendum quod finis huius scientiae proprius est operatio secundum habitum istum, speculatio scilicet essentiarum rerum et praecipue altissimarum causarum et substantiarum separatarum, in quarum speculatione posuit Aristoteles felicitatem, X Ethicorum. Finis autem extrinsecus sunt prima causa et substantiae separatae, quibus coniungitur intellectus noster mediante habitu huius scientiae. Non autem ordinatur haec scientia ad aliam tanquam ad finem, sed aliae ad ipsam; unde non est utilis ad aliam, secundum Philosophum in littera prout “utile” proprie dicitur “ordinatum ad finem” sed est qualibet scientia utili dignior et nobilior tanquam finis.

De causa formali notandum quod causa formalis huius est modus procedendi, qui hic (sicut in aliis) triplex est: diuisiuus, definitiuus et collectiuus.

*Contra: dicis infra quod omnis scientia definit et demonstrat per essentialia.

⁸ Sequitur textus interpolatus.

Responsio: concedo; sed proprium huius scientiae erit demonstrare per causas uniuersalissimas et passiones uniuersalissimas et per essentialia cuiuslibet, non in quantum haec sed in quantum substantialis⁹.*

Proprium autem est huius scientiae diuidere et definire per essentialia simpliciter, et colligere siue demonstrare per causas essentielles simpliciter priores et notiores, et maxime per altissimas causas.

Hoc modo esset metaphysica secundum se scibilis, non tamen sic eam scimus, nec sic inuenitur ab Aristotele tradita¹⁰, quia, propter impotentiam intellectus nostri, ex sensibilibus et minus notis secundum se deuenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi alia in metaphysica essent accipienda.

*Quaeritur quae causa sit subiectum in scientia?

Quod effectiua, uidetur, quia in eodem genere causae est aliquid respectu potentiae et respectu habitus eius (exemplum: ut bonum est finis uoluntatis et caritatis), quia habitus non uariat rationem obiecti potentiae, sed dat modum operandi; sed obiectum intelligibile uidetur causa efficiens respectu potentiae intellectiuae, cum sit passiuu.

Quod autem sit finis respectu scientiae, uidetur, quoniam obiectum uoluntatis est finis; ergo et scientiae. Probatio consequentiae: quod est finis finis, est finis ordinati ad finem; actus uoluntatis est finis actus intellectus. Item, cognitio subiecti principaliter intenditur, alioquin esset scientia plures. Item, a fine denominatur unumquodque, et a subiecto scientia, ergo etc.

Quod autem habeat rationem causae formalis subiectum respectu scientiae, uidetur, quia subiectum tribuit speciem, unitatem, ordinem et dignitatem; haec autem conueniunt formae.

⁹ Sequitur adnotatio interpolata: "Hic tamen est dubium. Quare de hoc in VIII in dubitationibus".

¹⁰ Sequitur adnotatio cancellata: "Quare si in toto libro inuenias unam demonstrationem metaphysicam propter quid".

Quod autem habeat rationem materiae, communiter dicitur. Sed est differentia: quia subiectum confuse praecognoscitur, distincte quaeritur; materia nullo modo praecognoscitur in actu, sicut materia et subiectum in naturalibus. Similiter a subiecto habet scientia unitatem, distinctionem et ordinem, et necessitatem, non autem a materia.*

De causa materiali notandum quod non loquimur de materia scientiae "ex qua", cum accidentia talem materiam non habeant (secundum Philosophum in VIII huius cap. 5), nec de materia "in qua" (illa est enim anima, et hoc secundum potentiam eius intellectiuam); sed loquimur de materia "circa quam" est scientia, quae dicitur a quibusdam subiectum scientiae, uel magis proprie obiectum, sicut et illud circa quod est uirtus dicitur obiectum uirtutis proprie, non subiectum.

*Recibido 25/09/2016
Aceptado 12/12/2016*

Resumen. La presente traducción se ocupa del Prólogo de las *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* de Duns Escoto. En este Prólogo Escoto argumenta a favor de la nobleza y dignidad de la metafísica a partir del deseo natural hacia el saber que hay en el hombre y del hecho de que la metafísica trata con los especulables en grado máximo que son los conceptos más comunes así como las causas y los principios primeros. Además, en este Prólogo Escoto hace referencia a las causas (eficiente, final, formal, material) de la metafísica.

Palabras clave: Nobleza y dignidad de la metafísica - Deseo de saber - Sujeto de la metafísica - Especulables en grado máximo - Causas de la metafísica.

Resumo. A presente tradução aborda o Prólogo de Duns Scotus de suas *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*. Neste Prólogo, Scotus defende a nobreza e a dignidade da metafísica a partir do desejo natural do homem pelo conhecimento e do fato de que a metafísica trata dos mais altos especuláveis: os conceitos mais comuns, as primeiras causas e os primeiros princípios. Além disso, neste Prólogo Scotus refere-se às causas (eficiente, final, formal, material) da metafísica.

Palavras-chave: Nobreza e dignidade da metafísica - Desejo de saber - Sujeito da metafísica - Especuláveis em grau máximo - Causas da metafísica.

Abstract. The present translation deals with the Duns Scotus's Prologue of his *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*. In this Prologue Scotus argues in favor of the nobility and dignity of metaphysics from the man's natural desire for knowledge and from the fact that metaphysics deals with the highest speculables: the most common concepts, first causes and first principles. Also, in the Prologue Scotus refers to the causes (efficient, final, formal, material) of metaphysics.

Keywords: Nobility and Dignity of Metaphysics - Desire for Knowledge - Subject of Metaphysics - HighestSpeculables - Causes of Metaphysics.

SECTIO LATINA

***Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensis abbatem et alios
Berengarii Pictavensis pondusque suus in Historia Philosophiae****

Natalia Jakubecki

Petrus Abaelardus, iuste dicitur Rhinoceros¹, iram scilicet collegarum et multorum clericorum provocare valuit, quod demonstrant duae damnationes conciliares: primam in Concilio Suessoniensi (anno 1121), quod a Alberico Remensi et Lotulfo Lombardi erat incitatus, et secundam in Concilio Senonensi (anno 1141), ab Bernardo Claraevallensis. Multum scriptum est non solum super his, sed etiam de invidiis, obirationibus et suspicionibus haeresis quae Magister propter sententias controversiosas suas incitabat. Si paucae transcriptiones posteriores operum ejus factae sunt (sive quia Abaelardus condemnatus erat, sive quia novae traductiones operum Aristotelis doctrinam Abaelardi obsoletam fecerunt, sicut suggessit Verger)², et insuper addimus exiguas vel irritas mentiones sententiarum Petri in operis aliorum philosophorum, videtur quod persona Abaelardi et philosophia eius unice nunc habent momentum, in suo tempore autem immo despectae erant.

Sed contra hoc Magister Petrus ipsum narrat in *Historia calamitatum mearum* quomodo multitudo discipulorum erant iuxta se in Paraclito. Et Iohannes Salisburiensis, alumnus suus in monte sanctae Genovevae, in *Metalogico* simile narrat. Et praeterea, nonnullae carmina goliardiensis sunt quae Abaelardo laudant ut *Metamorphosis Goliae Episcopi*³. Haec testimonia etiam non a historicis philosophiae sufficientes sunt qui potius ad iras motas quam adhaesiones attenderunt. Notitiae tunc multorum sectatorum habemus. Inter eum peculiarior est Berengarius Pictavensis, scholasticus.

* Hoc opusculum correctum et extensum est ex prima forma exhibita in XV Congressus Latinus-Americanus Philosophiae Mediaevalis, effectus in aprile 2015, Sanctiacobi Chilia.

¹ Cf. *Beati Gosvini Vita*, ed. R. Richardi Gibboni, 1620, p. 79.

² Cf. Jacques Verger, “De l’école d’Abélard aux premières universités”, Jolivet, J. atque Habrias, H. (dirs.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Condate Redonum, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 25.

³ Cf. ibidem vv. 54-59.

Berengarius opusculum appellatur *Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum* scripsit. Id est vera denuntiatio contra Bernardum atque raram narrationem concilii Senonensi in qua turpitudines ac abusus potestatis adversus eum magistrum eius inflammatus accusat. Haec phantastica epistola quae ambit esse defensionem non ostendit factos differri ad quos nos credimus, sed vero fidelitatem, immo, fanaticum furem quem Magister Pallatinus excitabat. Hoc quoque pars Historiae Philosophiae est, sicut Gilson dixit⁴. Hic enim post exhibitionem opusculi et auctoris, pondus in nostra disciplina considerabunt.

Paucum est quod de hoc “raro apologo”⁵ scimus qui in iuventute audax cum calamo honorem paeceptoris sui propugnabit. Nescimus regulam ad quam subiectus est, sed per easdem verbas suas possumus putare quod quoddam nexum cum cisterciense ordine habuit, quoniam Bernardo scripsit: “Neque certe in incerto loquimur opinionis, sed testis est alumna tui patria nostri sermonis”⁶. Berengarius videlicet magnam educationem et culturam habebat quae demonstrantur a scientia eius in artibus trivii et ecclesiae Patribus et paganis auctoribus. Rémusat dixit quod inter multas puerilitates et invocationes –ornatus debitos ad litteratos– possibile est reperire verum ingenium satyricum, liberum spiritum et eloquentem argumentationem⁷. Post multos annos, in retractatione ad episcopum Mimatensem –scripta ante annum 1150– Berengarius dicet de suo *Apologetico*: “si quid in personam hominis Dei [scilicet Bernardum] dixi, joco legatur, non serio”⁸, quia erat “ea tempestate adolescens, nondumque impuberes malas nubes lanuginis

⁴ Cf. Etienne Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, Novum Eboracum, Sheed and Ward, 1940, p. 167.

⁵ David Luscombe appellat Berengarium “bizarre apologist” in scripto “Berengar, Defender of Peter Abelard”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXXIII, 1966, p. 319; et quoque in suo libro *The School of Peter Abelard*, Cantabrigia, Cambridge University Press, 1969, p. 29.

⁶ *Apologeticus*, PL. 178, 1857A. Super hoc, vide André Duchesne, *Petri Abaelardi Opera Omnia*, Parisius, 1616, p. 302, ubi dicit quod Berengarius erat simplex scholasticus; et Jeffrey Sikes, *Peter Abailard*, Cantabrigia, 1932, p. 233 et seq. Illico arguit quod Berengarius erat monachus.

⁷ Cf. Charles Rémusat, *Abélard*, Parisius, Ladrangé, 1845, p. 234.

⁸ *Epist. ad episcopum Mimatensem*, PL. 178, 1873B.

adumbrabat, eratque mihi velut scholastico animus infecta crebro materia declinare”⁹.

Opusculum, immo denuntiatio, incipit cum oppugnatione contra Bernardum, quo crudeliter Berengarius criminatur agendi in Abaelardum: “In via Christi ambulante, tanquam sicarius de occulto prodiens, tunica inconsutili spoliasti”¹⁰ dicit referendo ad epistolam quae Bernardus Inocentio II misit dum Abaelardus veniebat ad curiam. In principio epistolae irridet sanctitatis Bernardi; in fine, errores –minutos vere– in operibus eius reperit. Verbi gratia, quod in sermone super *Cantica canticorum*, Bernardus “repente mortem sui fratris inducit”, et criminatur sic: “Tu vero terminos transgrediens, quos posuerunt patres tui, *Cantica* in elegos, carmina in threnos sorte miserabili convertisti”¹¹, id est, Bernardus genera rhetoricae transiit, terribile sacrilegium secundum orthodoxam visionem humanioribus litteris exculti, qui corrigit vocando *Artem Poeticam Horatii*. Et rursus quod Abbas scripserat in *Diligendo Deo* “modus diligendi Deum est sine modo diligere”, Berengarius criminatur hoc modo: “Dum itaque rethoricari voluisti, et obscuritatem dedisti et quiddam inopium atque impossibile confecisti, dum Deum sine modo diligendum docuisti”¹². Habente Berengario mentem scholasticam, haec manifesta contradictio ostendebat et ei Bernardus liberalium disciplinarum ignarus erat¹³. Sed Bernardus mysticus erat, non dialecticus.

Intentio Berengarii patescit: monstrare quod oppugnator, Bernardus, quoque erravit et ergo non infallibilis erat. Ei dicit: “Tu, quare errasti? Aut sciens aut nesciens errasti: Si sciens errasti, hostis Ecclesiae comprobaris; si nesciens errasti, quomodo es defensor Ecclesiae, qui errorem nescis discernere?”¹⁴. Ideo apud errores Petri –quos Berengarius minime negat– Abbas cisterciensis debuisset habere misericordiam et non iram:

“Sed corrigere, inquiunt fautores abbatis, Petrum volebat [...] Ex qua complexione in summam redigitur te in Petrum exarsisse non amore

⁹ *Epist. ad episcopum Mimatensem*, PL. 178, 1872A.

¹⁰ *Apologeticus*, PL. 178, 1858B.

¹¹ Cf. *Apologeticus*, PL. 178, 1863C-1866B. Hic, 1864C.

¹² Cf. *Apologeticus*, PL. 1867D-1868B. Hic: 1868A.

¹³ *Apologeticus*, PL. 178, 1857A.

¹⁴ Cf. *Apologeticus*, PL. 178, 1863A.

correctionis, sed desiderium propriae ultionis. Praeclare dictum est a Propheta: ‘Corripiet me iustus in misericordia’¹⁵. Ubi enim deest misericordia non est correctio iusti, sed barbaries incondita tyranni’¹⁶.

Et praeterea addit, “Patere, quaeso, Petrum tecum esse christianum. Et si vis, tecum erit catholicus. Et si non vis, tamen erit catholicus. Communis enim Deus est, non privatus”¹⁷. Et denique, quasi minitaur Bernardo ei dicendo: “Non est negotium misericordis culpam augere, sed minuere”¹⁸. Berengarius autem his bruto incurso contra Bernardum retractabit in epistola ad episcopum Mimatensem supra citata.

Sed inter hanc declamationes, iuvenis Berengarius raram et quasi fictam narrationem facit de nocte qua Abaelardus damnatus est. Noster ardens apologus exhibet se ipso ut inimicus Bernardi praelatorumque sed non catholicae fidei; Rémusat ideo putat quod non tota fabula falsa est¹⁹. Credo perinde quod suae verbae quaedam veritatem habent tametsi constat eum in Concilio Senonensi non fuisse. Aliquae etenim partes narrationis certae sunt, verbi gratia, damnatio Papae ante appellationem Petri²⁰. Berengarius fortasse auditum exaggeravit. Utique narratio Concilii mira est. Hic aliquas partes:

“Denique post prandium allatus est liber Petri, et cuidam praeceptum est ut voce clamosa Petri opuscula personaret. At ille et Petri odio animatus, et vitis germine irrigatus [...] sonorius quam postulatum fuerat exclamavit. Post aliqua ponfices insultare, pedem pedi applaudere, ridere, nugari conspiceres, ut facile quilibet iudicaret illos non Christo vota persolvere, sed Baccho [...] Denique cum aliquid subtile divinumque sonabat, quod auribus pontificalibus erat insolitum, audientes omnes dissecabantur cordibus suis, et stridebant dentibus in Petrum... [...] Sic iudicant verba luminis caeci, sic virum sobrium damnant ebrii... [...] Inter haec sonat lector, stertit auditor. Alius cubito innititur, ut det oculis suis somnum. Alius super molle cervical dormitionem

¹⁵ Psal. 140.

¹⁶ *Apologeticus*, PL. 178, 1861D.

¹⁷ *Apologeticus*, PL. 178, 1862A.

¹⁸ *Apologeticus*, PL. 178, 1868C.

¹⁹ Cf. Ch. Rémusat, op. cit., p. 234.

²⁰ Cf. *Apologeticus*, PL. 1861A-B; et quoque vide Innocentius II, *Epistola* 447, PL. 179, 515-C-517B, qui simile narrat.

palpebris suis molitur [...] Cum itaque lector in Petri satis aliquod reperiret spinetum, surdis exclamabat auribus pontificum: ‘Damnatis?’. Tunc quidam vix ad extremam syllabam expergefati, somnolenta voce, capite pendulo: ‘Damnamus’ aiebant. Alii vero damnantium tumultu excitati, decapitata prima syllaba: ‘namus’ iniquiunt’²¹.

Et cum grave accusatione contra omnes praelatos narrationem noster scholasticus explicat: “Facientes fecistis, et linguas vipereas in Abaelardum evaginastis. Subversi subvertistis, et vinum absorbuistis sicut qui devorat pauperem in abscondito. Inter haec Petrus orabat...”²². Calamum autem ferocem iuvenis Pictavensis non refrenat: iudices appellat caecos, implacabiles et innocentiae vexatores²³; Concilium quasi bacchanalem praebet... Propter fanaticum furorem pro magistro vel iustam indignationem –vel utrumque– Berengarius calamitatem Abaelardi martyrio Christi comparat: “Qui hi tales egerint, quid decreverint iurisperiti? Evangelica lectio consolatur. ‘Collegerunt’ inquit ‘pontifices et pharisaei et dixerunt: «Quid facimus? Quia hic homo multa signa facit. Si dimitimus eum sic, omnes credent in eum»”²⁴. Berengarius etiam in epistola ad episcopum Mimatensem, instat arguere damnationem faci ex opere non lecta, ex voce non audita: “Damnaverat, inquam, Abaelardum, et vocem eius sine audientia strangulaverat”²⁵.

Impetus videlicet Berengarii eum ducit declamare contra quam considerabat abusum auctoritatis Ecclesiae, et audacia eius temptat emendare a se ipso errores quod Abaelardo imputati erant²⁶, id est, undeviginti “monstra capitula”²⁷. Hoc autem promissus est sed non perfectus “quia processu temporis [suum] sapere crevit” et noluit “esse patronus capitulorum objectorum Abaelardo, quia **etsi sanum saperent**, non sane sonabant”²⁸. Pro hoc, epistolam contra carthusienses scripsit²⁹, et post propter inimicos “lucrifactos” in exilio fugit.

²¹ *Apologeticus*, PL. 178, 1858C-1859D, (sic).

²² *Apologeticus*, PL. 178, 1860BC.

²³ Cf. *Apologeticus*, PL. 178, 1861B, C et 1860A (in hoc ordine).

²⁴ *Apologeticus*, PL. 178, 1860B. Testimonium Sacrae Paginae est Joh. 11:47-48.

²⁵ *Epist. ad episcopum Mimatensem*, PL. 178, 1872A.

²⁶ Cf. *Apologeticus*, PL. 178, 1870D.

²⁷ Cf. *Apologeticus*, PL. 178, 1867B.

²⁸ *Epist. ad episcopum Mimatensem*, PL. 178, 1873AB, notatus proprius.

²⁹ *Epistola contra carthusienses*, PL. 178, 1875A-1880A.

Vacandar enim dixit nullum commodum nobis epistolam habere³⁰. Sed contra hoc, credo hanc vehementem denuntiationem plenam ornatorum rhetoricorum, plenamque infamium verbarum saltem meretur studium litterarium; immo si consideramus quod inter omnes duras oppugnationes locum pacis restat: Berengarius *Confessionem fidei Abaelardi ad Heloissam* tradit. Etiam si narratio non opem praestat ad facta Concilii reddere claria, certe, in Historia Philosophiae fructuosa est. Hoc opusculum mensuram imaginis Petri et mulcedinem eius ostendet, et ergo quoque dolorem inter iuvenes scholasticos qui magistro suo persecutum et damnatum videbant et pariter animadversionem contra Bernardum, qui Abaelardum periculum ecclesiae esse existimabat. Denique epistola omnium passionum quae Rhinoceros excitavit in una generatione monstratio est. Ista generatio obstupefacta doctrinis eius, ut Klibansky affirmat³¹, quae continuit, verbi gratia, celeberrimos Iohannem Sarisberiensem, Robertum Melidunensem, Gilbertum Porretanum, Arnaldum Brixiensem et Petrum Lombardum. Fortasse omnes, sed praecipue Berengarius Pictavensis in Petro potius heroem quam magistrum videbant.

Haec bellicosa aggressio videlicet non iustificanda est, sed ubi ira discipuli provenit concipere possumus quod dilectio et impotentia attenuationes sunt. In suo tempore Abaelardus persecutus est; hodie ut illustris spiritus philosophiae reputatur. Luscombe tamen bene dixit: tempus ipsum optimus vindex Petri fuit³².

Denique hic unus inter multos casus est. Historia enim disciplinae nostrae non solum operas philosophicas atque theologicas possidet. Virtus testimonialis litteraturae non-philosophicae ditissima est ut non solum situs creationis auctor, scholae vel doctrinae quae studiare volumus considerare, sed tamen condiciones eadem parendi et accipiendi, quia facere historiam philosophiae fontes ampliare exigit. Bene accidit quod Media Aetas multissimas epistolas, denuntiationes atque opuscula non adhuc lectas habet.

Recibido 15/11/2016
Aceptado 12/12/2016

³⁰ Cf. Elphège Vacandard, "Bérenger de Poitiers", *Dictionnaire de théologie catholique*, II, (1905), cols. 720-722.

³¹ Cf. Raymond Klibansky, "L'Épître de Bérenger de Poitiers contre les Chartreux", *Revue du moyen âge latin*, 2 (1946), p. 314.

³² D. Luscombe, "Berengar, Defender of Peter Abelard"..., p. 337.

Resumen. Pedro Abelardo, apodado el *Rhinoceros*, tuvo la capacidad de provocar la cólera de no pocos colegas y clérigos, lo que consta por los dos concilios en los que fue condenado. Mucho se escribió no sólo sobre estos concilios, sino también sobre las envidias, hostilidad y sospechas de herejía que el Maestro despertaba con sus controvertidas tesis. Sin embargo, también tenemos suficientes testimonios de sus seguidores, entre los cuales se encuentra Berengario de Poitiers. Su *Apologético contra Bernardo de Claraval y otros que condenaron a Pedro Abelardo*, rara narración del concilio de Sens, muestra la fidelidad o, más aun, el fanatismo que Pedro Abelardo había incitado en aquél entonces. En este trabajo, entonces, después de presentar el opúsculo y al autor, consideraremos su importancia para nuestra disciplina.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Berengario de Poitiers - *Apologético* - Historiografía - Filosofía.

Resumo. Pedro Abelardo, apelidado "rinoceronte", conseguiu incorrer na ira de não poucos colegas e contemporâneos. Os dois conselhos onde terminou condenado confirmam isso. Muito tem sido escrito sobre o rancor, ciúmes e suspeitas de heresia que o *Magister* despertou. No entanto, Abelardo também teve numerosas adesões. Entre eles, a adesão de um personagem estranho chamado Berengário de Poitiers. No seu *Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensem abbatem et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum*, delirante crônica que denunciou os excessos de poder e de erros que, segundo ele, foram cometidos em Sens, demonstra a lealdade e até mesmo fanatismo que Abelardo tinha acordado naquela época. Neste artigo, então, proponho recuperar parte da outra história e considerar a sua importância quando narrando a Idade Média.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Berengário de Poitiers - *Apologeticus* - Historiografia - Filosofia.

Abstract. Peter Abelard, nicknamed *Rhinoceros*, was famous for his ability to irritate more than a few of his colleagues and contemporaries, a fact confirmed by the two councils in which he was condemned. Much has been written about the hostility, envy, and even suspicion of heresy provoked by the *Magister*. However, Abelard had many adhesions; among them, that of a curious character named Berengarius of Poitiers. The *Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensem abbatem et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, his rapturous chronicle of the Council of Sens, is a relevant testimony to the loyalty and even fanaticism of which Abelard was the object in his time. Thus, I propose here to recover this “other bell” to Abelard’s story, and to assess its relevance to the History of Medieval philosophy.

Keywords: Peter Abelard - Berengarius of Poitiers - *Apologeticus* - Historiography - Philosophy.

Summarium. Petrus Abaelardus, iuste dicitur Rhinoceros, iram scilicet collegarum et multorum clericorum provocare valuit, quod demonstrant duae damnationes conciliares. Multum scriptum est non solum super his, sed etiam de invidiis, obirationibus et suspicionibus haeresis quae Magister propter sententias controversiosas suas incitabat. Sed contra quoque testimonia sectatorum eius satis habemus, inter quos est Berengarius Pictavensis. *Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensem abbatem et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum* eius, rara narratio concilii Senonensi, fidelitatem immo fanaticum furorem ostendet quem Magister Pallatinus excitabat. Hic enim post exhibitionem opusculi et auctoris, pondus in nostra disciplina considerabunt.

Verba praecipua: Petrus Abaelardus - Berengarius Pictavensis - *Apologeticus* - Studium historiae - Philosophia.

EDICIONES CRÍTICAS

**Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793
Disputatio I De pertinentibus ad primam intellectus operationem**

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 refiere². Sabemos que Anastasio Mariano Suárez enseñó en la Universidad de Córdoba entre 1790 y 1792 y en 1793 estaba al frente del Curso de Filosofía del Convento Recoleta de Buenos Aires, donde sucedió a Rodríguez en la cátedra de Vísperas³. Luego volvió a Córdoba donde enseñó Teología entre 1803 y 1806⁴.

Sobre su postura filosófica, Suárez se muestra ecléctico y con ciertas vacilaciones intraescolásticas, como casi todos los franciscanos de su tiempo. 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 Francisco Suárez en el problema metafísico de la distinción entre esencia y existencia; acepta el universal metafísico pero no el universal lógico.

El único exponente existente (hallado hasta) hoy de la tarea docente de Suárez, se conserva en un solo ejemplar del Curso de Lógica y Ética. El código de referencia se encuentra en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Su carátula es la siguiente:

¹ Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952.

² Más datos en Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 196 y ss. Una breve síntesis en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, t. VII, 2003, p. 392.

³ *Ibíd.* p. 277.

⁴ Caturelli, ob. cit., p. 196.

Cursus Philosophicus Veterum / Recentiorumque philosophorum Doctrinas complectens quatuorque / continens Partes, Logicam nempe, Ethicam, Metaphysicam / et Physicam, Jesús / Aguatero

Una segunda carátula, marcada con el inicio del *Primum codex* dice:

Cursus philosophicus veterum / recentiorumque philosophorum doctrinas 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. 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 “impresa”. 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*, *physica* 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 parcial. La Lógica, a su vez, se divide en dos grandes partes: en la primera presenta una suma de cuestiones de lógica formal, y en la segunda –denominada Lógica Mayor o Dialéctica– desarrolla discusiones tradicionales escolásticas sobre las tres operaciones intelectuales, dedicando una disputation a cada una. Sin embargo enuncia dos “*Disputatio prima*”, con distinta temática. Una, relativamente breve, cuyo tema es: “Naturaleza, división y objeto de la lógica”, contiene las siguientes cuestiones: 1. Si la lógica es ciencia; 2. Cuál es el objeto de la lógica; 3. Si la lógica es necesaria para adquirir las demás ciencias. Como se ve, se trata de las cuestiones preliminares, y no del tratamiento específico de los temas de lógica disputativa.

La otra, introducida por un breve párrafo, consta de diez cuestiones, es mucho más extensa y pormenorizada. Se refiere a los principales temas disputados en relación a la primera operación de la mente. Las cuestiones son: 1. Cuál es el origen de las ideas; 2. Si el intelecto concibe ideas puramente intelectuales de ningún modo dependiente de las cosas sensibles; 3. Si tenemos ideas innatas en sentido cartesiano; 4. Si el intelecto tiene idea de la nada y de cosas negativas y de qué modo; 5. Qué decir de la idea arquetípica de Malebranche; 6. Si existen ideas que sean propiamente falsas; 7. Qué es el universal, de cuántas clases y por cuál acto del intelecto se forma; 8. Qué es el universal lógico y si se da; 9. Si la natura es común por inexistencia o por simple indiferencia; 10. Si debe admitirse la distinción formal escotista entre los grados superiores e inferiores del mismo individuo creado, o entre la esencia y la singularidad.

De esta Disputación se transcriben las cinco primeras cuestiones, cuyo tema-eje es el problema del origen de las ideas, que se trata en discusión con dos corrientes opuestas a la tradición escolástica en cualquiera de sus escuelas históricas: el cartesianismo y el ocasionalismo. Aunque las citas expresas son pocas, se aprecia que el profesor dominaba el tema y podía exponerlo con claridad y precisión⁵.

⁵ He publicado la traducción de todo el Curso en mi libro *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Lógica (Primera parte del Curso de Filosofía de 1793)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2006.

[76] **Disputatio Prima**
De pertinentibus ad primam intellectus operationemⁱ

Omnia quae tractavimus circa hanc operationem¹⁰ intellectus, Libro primo ad ideam reduci possunt, utsunt termini idearum nuntii quorum alii veras rerum ideas earundemque naturas explicat, alio vero nonnisi secundas intentiones per actumcomparativum circa ibi dicta hic aliqua veniunt¹⁵ investiganda ut sunt idearum natura et origo earum diversitas, veritas et falsitas, dependentia intellectus in percipiendo assensibus primarium et immediatum vocum significatum, utrum itidem idearum universalitas extendatur ad naturas in se consideratas, per quem denique actum intellectus fiat universale et quomodo. Alia in secunda intellectus operatione et in tertia prout unicuique correspondet pertractavimus.

Quaestio Prima
²⁵Unde sit origo idearum?

Prius animadvertere oportet tot Philosophorum [77] circa originem idearum admirandam diversitatem, sed citius scitote quod perceptio intellectus nempe actus ille, quo objecta sibi repraesentat a philosophis, forma rei, notio exemplar, perceptio, idea dicitur. Mens humana dicitur facultas illa qua homo percipit, discurret et ratiocinatur, qua diversa officia exercet penes diversas rerum repraesentationes, sensationes. Dicitur etiam mens humana vis illa¹⁰ qua homo percipit plura et diversissima objecta, de ipsis postea iudicat, et denique discurret; objecta si bona sunt ea appetit, si vero mala adversatur.

Cum ergo in praesenti tantum agamus¹⁵ de mente humana quatenus percipit absque eo quod iudicet de objecto, tum proprietatibus oportet diversa officia qua exercet mens referre. Dicitur etiam mens humana facultas sentiendi, virtus imaginandi, sensus intimus, et²⁰ vis intellectiva; facultas sentiendi seu potentia sensitiva est illa qua percipimus objecta sensitiva per sensus externos ut sunt colorata, sonora, odora, sapida et tactibilia; sensus externi sunt visus, auditus, olfactus, gustus et tactus, qui vulgo organa²⁵ sensoria dicuntur, quia illis anima utitur tamquam organis et instrumentis ad sensibilia objecta percipienda.

Facultas imaginandi est illa qua percipimus res sensibiles, et materialis, quae³⁰ olim sensu externo perceptae in earum imagi[ni]bus sistimus, quae quidem imagines in fantasia depinguntur ad modum quo sigillum in molle cera; nam phantasia nihil aliud est pro materiali nisi quaedam pars cerebri subcinerisia et

callosa,⁵ quae est origo omnium nervorum; in hac enim pro libito species earum rerum, quae antea nobis praesentes fuerant; sic enim oculis clausis, auribus quae concertos musicos percipimus et murmur procellarum maris, plurimisque phantasmas¹⁰ conspectu horribiles; longitudine deformes clausis oculis vidimus. Sensus intimus dicitur vis illa qua mens humana se ipsam percipit intimeque cognoscit et suarum operationem fit conscia.

¹⁵ Vis intellectiva, seu facultas intelligendi est illa mentis vis, qua res intelligibiles, seu spirituales qua in phantasia ratione sui non possunt depingi vel etiam sensibiles cognoscimus nobique metipsis repraesentamus; hic advertendum est quod virtus²⁰ intellectiva respicit res corporeas et materiales, et etiam earum attributa et praedicata, quae per sensus externos, et phantasia seu imaginatione minime percipiuntur; sic res corporeas et materiales, sensu externo et imaginatione percipimus;²⁵ at earum essentias, naturas et proprietates virtute intellectiva percipimus; nam res corporeae et materiales per sensum externum percipiuntur quia sensibiles, earum vero essentia et natura quia minime sub sensum ministerio cadunt, percipiuntur³⁰ virtute intellectiva.

Res autem spirituales [79] seu intellectuales percipiuntur a potentia intellectiva, ut sunt Deus, Angelus, anima rationalis, cognitionis Divinitatis, dubitationis, virtutes, veritas rerum, possibilitas et alia hujusmodi, quae per se a phantasia seu imaginativa percipi non possunt. Explicatis sic potentiis animae, scire restat, quomodo et quibus modis animae operatur; simplex ergo perceptio pro diversitatis objectorum et pro diverso modo percipiendi est multiplex, dicitur sensatio externa, imaginatio, conscientia et idea. Sensatio externa est perceptio objecti sensibilis et materialis, quae oritur ex praesenti actione objecti inorganici externis. Imaginatio est interna¹⁵ sensatio qua nobis repraesentamus objecta sensibilia, idearum imaginibus et ad hanc non requiritur praesens excitatio objecti externi; conscientia prout in praesenti dicitur perceptio illa qua per sensum internum actus nostri mentis²⁰ operationes et passionem sentimus. Idea in strictiori sensu est modificatio intellectus ad praesentium rei repraesentatae.

Antiquorum et recentiorum²⁵ philosophorum placita circa idearum origine varia sunt. Pythagoras ergo certa philosophia institutor, in eo fuit errore ut doceret mentes humanas fuisse a Deo creatas absque corporibus, easque cum in suum Creatorem³⁰ pecassent, ad puniendam injuriam illatam in corporibus veluti in carcere inclusas fuisse; notiones vero et rerum ideas quibus in earum creatione instructae fuerant per connexionem corporis ita perturbata et delecta fuisse ut nonnisi labore et

mag⁵no studio possint adquiri. **Unde nostrum scire est tantum reminisse.** Pythagoras secutus fuit Plato.

Epicurus et epicurii nihil omnino in rerum natura existere affirmabant praeter innane seu vacuum et athomos; consequenterque nullam dari subs¹⁰tantiam spiritualem; omnesque cogitationem a materia profluere existimabant eam simulacris quibusdam contineri, sive imaginibus materialibus, quae a superficie rerum cadunt quasi spolia et in organa sensoria incurrunt. Aristotelici¹⁵ cum suo Principe, Peripato et Gassendus fatentur animam rationalem esse spiritualem sed nihilominus asserunt nullam ideam posse habere nisi ministerio sensuum externorum; et mediante phantasmate; unde apud peripateticos communia sunt haec²⁰ effata: **nihil est in intellectu, quo prius non fuerat in sensu; anima numquam intelligit sine corporeo phantasmate.**

Renatus Cartesius, qui primus post Peripatum novum adornavit systema de ori²⁵gine idearum, cum Cartesianis arbitratur intellectum nostrum non posse producere suas ideas, sed eas a Deo recipere; haec proinde simplicem perceptionem non esse operationem sed passionem mentis, ipsumque intellectum esse po[81]tentiam mere passivam. Triplex idearum genus distinguunt, nempe innatas, adventitias et factitias, quae explicatae manent dum agimus de prima operatione intellectus.

⁵Malebranchius suum etiam systema instituit de idearum origine, istae enim in primis asserit mutationesque fiunt in anima, gaudium scilicet et tristitiam; omnesque sensationes luminis, caloris, saporis, somni et¹⁰ caetera non percipit per veram et distinctam perceptionem sed solum confuse attingit per conscientiam. 2^o distingit perceptionem de idea in eo quod perceptio sit in mente, idea vero seu ipsa rei repraesentatio sit extra mentem,¹⁵ nempe in Deo, sive idea est exemplar rei in Deo intuemur. Duo denique docuit Malebranchius: primo quod omnia qua in nobis contingunt per conscientiam seu sensum intimum cognoscuntur; secundo quae extra²⁰ nos sunt posita in ipso Deo cognosci, supposito quod Deus habeat in se omnes rerum ideas.

Quod plurimi Philosophi alii aliter circa origine idearum cogitant, quos referre nimis molestum esse puto: tam clarissimis Genuensis, qui inter recen²⁵tiores suum dilucidum de origine idearum elaboravit vobis sumati referam; ait enim vir clarus in *Institutionibus Philosophicis*³¹, primam mentis operationem necessario a sensibus pendere debere, postea vero animam ex hac cognitione plurimas [82] posse ideas pure intellectuales, et absque ulla dependeat a sensibus efformare.

Alii aliter dicunt. Cartesius etiam in suo systemate de admirabile con⁵certio anima inter corpus una cum Malebranchio tenent Deum occasione motus corporis in anima producere ideam correspondentem motibus corporis; et similiter ad motum animae suum placitum et motum efficere in corporibus motus¹⁰ correspondentes volitionibus animae, ut postea, favente Dei, videbitis in secunda Metaphysicae parte de anima tractamus.

Quid vero nos hac super res censeamus sequentes hact¹⁵enus declarabunt, sed prius scire oportet quod qualibet mentis nostrae operatio duplici in statu considerari potest: nempe in statu actuali, et in statu habituali; in statu actuali consideratur prout in hoc alligationis animae²⁰ cum corpore datur in nobis actualis rei motio, vel volitio; in statu habituali, consideratur quatenus inest mentis nostrae facultas ad omnia objecta cognoscenda, non solum materialia, et quae sensibus percipiuntur²⁵ immediate, sed etiam objecta spiritualia et pure intelligibilia, quae nullatenus immediate attinguntur a sensibus. His praelibatis

Sit conclusio. [83] [Prima operatio mentis] nostrae pendet a sensibus. Probatur Conclusio: prima mentis operatio debet esse circa aliquam rem corpoream, sed res corporea cognoscitur per sensus. Ergo, prima mentis operatio pendet a sensibus. Probatur major: ⁵prima mentis operatio non potest esse alicujus rei spiritualis, taliter ut res ipsa sit objectum operationis mentis; sed si res quae est objectum hujus operationis non est spiritualis debet esse aliqua res corporea.

¹⁰ Probatur secundo: dum animam incumbitur in corpore debet anima sentire in corpore; ergo prima mentis operatio est circa aliquam rem corpoream. Probatur antecedens: dum anima incumbitur corpori intime uniri corpori quin in corpus sentiat; ergo dum¹⁵ anima infunditur corpori primo sentit corpus. Confirmatur: anima in statu unionis cum corpore nihil habet proximius sibi in ratione cognoscibilis praeterea corpus, quia nullum datur medium animam ipsam inter et corpus; igitur anima in sua pri²⁰ma operatione pendet a corpore tanquam ab objecto cognitionis.

Solvuntur argumenta

Argues primo: anima in primo instanti sui potest se ipsam cognoscere, sed hoc posito prima mentis ope²⁵ratio debet non esse circa aliquam rem corpoream. Ergo contra conclusionem. Probatur major: nihil deest anima ad hoc ut in primo instanti sui se ipsam cognoscat; sed ita potest se ipsam cognoscere, ergo. Probatur major: in

primis datur potentia cognoscitiva [84] in ipsa anima, aliunde datur objectum cognitionis in ipsa anima; ergo nihil deest anima ad hoc ut se ipsam cognoscat in primo instanti sui.

Respondeo. Duo considerata veniunt in ipsa anima⁵ in primo instanti suae creationis, et substantia animae et facultas cognoscendi et sentiendi mediis potentis quibus ornatur; fateor ingenue nihil esse praesto anima quam ipsa sibi hoc tamen debet intelligi in ratione substantiae, non in ratione cognoscibilis: ¹⁰ quare etiamsi detur in anima potentia cognoscitiva in statu unionis cum corpore, deest tamen animae objectum cognitionis.

Anima ergo non cognoscitur nisi per discursum quatenus cognoscit se scientificè¹⁵ admodum quae suas scilicet ideas universales ex cognitione particularium seu singulorum, prius enim anima singularia cognoscit ipsaque ad invicem comparat, et ex convenientia singulorum suas efficit universalium ideas. Pariter etiam dum cog²⁰ noscit se ipsam cognoscere ex cognitione objectorum externorum. Denique ab intimo sensui consulamus nullus affirmare potest primam sensationem fuisse alicujus rei spiritualis, quia nullus est qui memoretur amplius eorum qui²⁵ ipsi in primaeva aetate acciderunt.

Intabis: ipsa substantia animae est sufficiens ratio ut se ipsam cognoscat: ergo nulla est solutio. Probatur antecedens: non minus spiritualis est anima rationalis [85] quam angelus; sed substantia angeli est sufficiens ratio ut se ipsum cognoscat. Ergo etiam substantia animae est sufficiens ratio ut se ipsam cognoscat. Major utpote certa ab omnibus admittitur; substantia spiritualis non variatur in esse substantiae nec accipitur magis et minor; minor etiam non indiget probationem, quia nullus est, qui posset angelum privari a cognitione sui, nam substantia¹⁰ spiritualis ab intrinsece sui est cognoscitiva, simulque sensitiva; igitur.

Respondeo. Nullam esse paritatem angelus inter et animal rationalem, nam etsi convenient in ratione¹⁵ spiritus, plurimum tamen differunt in ratione status, quae ratio magni ponderis est ad hoc ut cognoscant seu sentiant substantiae spiritualis. Angelus enim etsi spiritus non informat hominem nec movet cor²⁰ pus naturaliter, quia creatur non fuit a Deo ad ministerium hujus, et ideo nullum habet impedimentum ut se ipsum potest cognoscere; anima vero rationalis cum in statu unionis cum corpore sit velut impedita ab ipso²⁵ corpore, vel aliquam dependentiam dicat ab eo interest quod anima non potest se ipsam cognoscere absque dependentia a sensibus, id [86] est, prius anima cognoscit corpus cui intime est unita, et ex

cognitione corporis cognoscit se cognoscere, etsi ideam seu perceptionem efformat sui ipsius; igitur anima in cognitione sub⁵ pendet a corpore.

Argues secundo: omnes rerum notiones sunt nobis ingenerate; sed hoc posito prima mentis operatio non est sensatio, ergo non est. Probatur major: in creatione animae Deus ipse¹⁰ dedit ipsi perfectam cognitionem omnium rerum; sed haec stare non potest quin rerum notiones nobis ingenerate forent; ergo stat major. Probatur minor: implicat Deumanimae dedisse perfectam omnium rerum cognitionem et notiones rerum non esse¹⁵ nobis ingenerate; ergo Deus vel non dedit cognitionem omnibus rerum animae, vel nobis ingenerate sunt omnes rerum notiones. Urgetur ratio: si prima mentis operatio non esset intellectio sed sensatio, nobilior et perfectior esset poten²⁰ tia sensitiva, intellectiva potentia; equidem daretur sensatio absque ulla intellectione, et intellectio esse dependens a sensatione; igitur prima mentis operatio non est sensatio.

Respondeo. Deum²⁵ utique in creatione animae dedisse lumen naturae, quo anima potest cognoscere objecta omnia tunc materialia, tunc spiritualia, cum hoc solo discrimine, quod objecta materialia cognoscit anima medio objecto materiali, nempe quate³⁰ nus ipse exerceatur ad agnitionem rerum spiri⁸⁷ tualium et ut inquit Apostolus: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellectu conspiciunturⁱⁱⁱ. Si ob hanc rationem ausi sunt adversarii asserere Deum dedisse animabus rerum omnium⁵ cognitiones, una cum ipsis fatemur verum esse, quod dicunt anima, ergo ob facultatem a Deo ipsi praestitam cognoscet objecta qua cognoscit, et potest cognoscere ea quae ipsi possunt repraesentari.

¹⁰ At si adversarii conantur confundere habitualement cognitionem cum actuali inimicitias ponamus ipsos inter et nos, utpote veritatem confundentes omnia subvertunt nocentes quae non¹⁵ oportet; aliud enim est animam posse cognoscere lumine naturae, quae ipsi cognoscibilia redduntur, et aliud est actualiter in sui creatione omnia cognoscere. Praeter alia quam plurima absurda sequentia²⁰ ex ridiculo cogitandi modo sequitur error peior prioribus, nempe nos omnium scientiarum notitias habere a primo exordio vitae nostrae omnesque aequaliter doctos, litteratosque esse: revineant ipsis²⁵ talia assententibus, qui magno studio et conatu litteras desiderant, et post longum tempus solum capium scire se nesciunt [88] et omnia perdunt et oleum et opera.

Male etiam inferunt in urgentia nobiliorem esse potentiam sensitivam quam potentiam intellectivam, quia praeterquam quod⁵ nulla detur sensatio quin

concomitetur intellectione, plurima objecta attinguntur a sensibus. Deinde ex modo operandi inferitur in potentia perfectio imperatrici; cum ergo potentia intellectiva spirituali quodammodo operetur, sensitiva vero modo¹⁰ materiali; inde est quod perfectio est potentia intellectiva sensitiva potentia.

Argues tertio: anima in primo suae creationis instanti debet remspiritualem cognoscere; sed res spiritualis a sensatio¹⁵ne fugit, ergo prima mentis operatio non est sensatio. Probatur major: anima in primo instanti suae creationis debet cognoscere Deum ejus creatorem; sed eius est objectum spirituale; ergo prima mentis operatio est seu debet esse alicujus rei spiritualis. Probatur major: anima in primo²⁰ suae creationis instanti secum affert quamdam similitudinem Dei, nam homo creatus est ad imaginem Dei; sed nequit anima secum afferre imaginem creatoris, quin cognoscat eam: ergo confirmatur in rebus creatis (omnibus notum est) quod dum²⁵ res aliqua fit ab alio artifice qui in operando sit celeberrimus propter opus cognoscitur artifex, et ejus perfectio in artificiose operando; pariter ergo omnia quae a supremo artifice est effecta, debet artificem cognoscere utpote a quo suum³⁰ tum tradit originem.

Respondet. Animas rationales creare [89] a Deo metipso in instante aliquem in se organisationem licet imperfectam, continent quae quidem anima utpote forma viventis totum esse tribus corporibus in ratione viventium, et ita corpora⁵ operantur propter animam et anima etiam operatur dependente a corpore ut salvetur mutuum commercium corpus inter et animam. Anima ergo in statu unionis cum corpore non potest Deum cognoscere quin prius cognoscat se cognoscere¹⁰ et hoc anima cogitat per sensum intimum dum contemplatur se aliquas exercere operationes, quam potentiam ad operandum cognoscet se accepisse a Creatore, unde ex rerum sensibilibus cognitione assurgit anima ad cognitionem creatoris.¹⁵ Demum Deus utique creavit animam rationalem ornatam lumine naturae, tribusque potentiis: memoria nempe, intellectu et voluntate, quibus ad libitum anima uteretur in statu alligationis cum corpore: intellectu nempe utitur anima ad objecta²⁰ cognoscenda, et sicut repraesentatur a voluntate libere amerentur. Inter creationem animae et infusionem in corpore nullus datus medium temporis in quo anima possit immorari in cognitione creatoris, quia omnia contingunt in²⁵ eodem instanti; alias si anima cognosceret Deum ipsum videret faciem ad faciem et gratificaretur fruereturque Deo in statu viae sicut beati in patria. Igitur etsi anima secum portu quamdam creatoris imaginem hoc non debet intelligi quam [90] sit intime praesens per se ipsum animabus nostris, sed quatenus dedit illis lumen naturae quo possent Deum cognoscere si vellent.

Argues quarto⁵ et replicabis: ergo etsi anima rationalis non cognoscat Deum in primo suae creationis instanti, debet se ipsam cognoscere. Probatur consequentia: in primis ex parte sui habet quidquid requiritur tempus quia objectum non est ad extra, sed ad intra¹⁰; praeterea sequitur quod ipsa potentia cognoscitiva in anima esset inutilis frustranea et nimis otiosa; ergo ne haec absurda sequantur debes admittere animam ad minus se ipsam cognoscere in primo suae creationis instanti.

¹⁵ **Respondet.** Duplici in statu potest considerari anima in primo suae creationis instanti, in ordine ad cognitionem nempe acto primo, et secundo; in actu primo anima in primo suae creationis instanti²⁰ est proxima acta potestque cognoscere quia est proxime expedita, habetque in se quidquid requiritur ad hoc ut dicatur potentia cognoscitiva. Tamen ad hoc ut si cognitio in actu secundo requiritur quod anima exerceat potentiam cognoscitivam²⁵ circa aliquod objectum, cum ergo huiusmodi objectum quod animae repraesentatur, et primo proponitur, ut cognoscibile non sit ipsa anima nec aliqua res spiritualis sed tantum corpus sui intime unitur hinc eo quod prima animae [91] operatio non est intellectio sed sensatio, non est cognitio Dei nec sui ipsius, sed corporis. Nec ipsa potentia anima est otiosa et superflua quia etsi non exerceat animam suam activitatem³⁰, ergo objectorum cognitionem actualem vivificat, conservat et modo correspondenti dirigit vitales actiones corporis.

Quaestio Secunda
Utrum intellectus efformet¹⁰ aliquas ideas pure intellectuales
seu nullomodo a rebus sensibilibus dependentes?

¹⁵ Non defuerunt philosophi, et his in temporibus sunt qui Cartesi et cartesianorum vestigia sequentes intendunt probari dari aliquas rerum notiones, quae nullomodo, nulloque pacto sensibus pendent, ut sunt cognitiones a sensibus²⁰ dicendae: bonitatis, iustitiae, Dei, angelorum et alia huiusmodi objecta, quorum notitia est in nobis, et quia in se nihil materiae continent insensibilia esse abs dubio existimant praedicti modi philosophandi sectatores. Alia vero his ever²⁵sa substantes **nihil esse in intellectu quin prius fuerit in sensu**, asserere non dubitabant omnes rerum notiones a sensibus pendere, non solum rerum sensibilibus et materialium sed etiam rerum insensibilibus¹ et spiritualium [92] omniumque attributorum quae tamen rebus materialibus quam in spiritualibus inveniuntur.

¹Or. sensibilia, non facit sensum

Duplici modo potest quaelibet res in nobis ⁵repraesentari: vel immediate et sui ratione, vel mediate vel ratione alterius: dicitur rem repraesentari immediate et ratione sui quando ipsa per se attingitur a sensibus, v.g. dum aliquod animal repraesentatur nobis visui et media ¹⁰ motione anima excitatur in cognitione equidem animalem. Dicitur rem repraesentari mediate et ratione alterius quando anima ex re repraesentata assumit ob similitudinem vel aliquam connexionem, fundamentum ad cognitionem alte¹⁵rius rei, v.g. dum nobis repraesentatur quidam homo similis fratris suo, et anima ex repraesentatione illius venit in cognitionem alterius, tunc homo repraesentatur immediate et ratione sui, frater vero ejus mediate et ra²⁰tionem alterius.

Pariter etiam notanda est duplex connexio, seu similitudo, qua inter se dicunt rei, alia est in sciendo et alia in repraesentando. Dicunt res inter se quamdam similitudinem ²⁵ in essendo quando ambae sunt materiales; in repraesentando vero dicunt similitudinem seu connexionem dum licet res intger se diversa sint naturae, et distinctae, simili modo repraesentatur, ut Deus quando ex creatura re³⁰praesentatur modo materiali; quorum crea[93] tura repraesentatur immediate, et ratione sui, Deus autem repraesentatur mediate et ratione alterius. His notatis.

Sit conclusio.⁵ Nulla est in nobis idea pure intellectualis, seu et sensibus independens. Probatur conclusio: omnis ideaeque in nobis datur, vel est complexa vel simplex, vel clara, vel oconfusa, vel denique obscura; sed quacumque sit a sensibus pendens; ergo nulla ¹⁰ est in nobis idea a sensibus independens. Probatur minor: idea vel est rei materialis vel spiritualis; sed utraque a sensibus pendet; ergo nulla datur idea independens a sensibus. Probatur minor: in primis si idea est rei materialis dependent ¹⁵ a sensibus; sed aliunde si est idea rei spiritualis; ergo utraque.

Probatur major: nulla est repugnantia ut res materialis et sensibilis sensibus attingatur, sed si ita ejus idea a intellectu effor²⁰metur est ope sensuum; ergo est. Nam res materialis est sensibilis, et materialis si sunt sensus. Probatur illa minor principalis auxilio sensus intimi: intime sensu cognoscimus nos nihil cognoscere si nihil esset quod sensibus repraesent²⁵aretur; atqui si res materiales non repraesentarentur sensibus nihil quid repraesentaretur; ergo etiam rerum insensibilium notiones [94] sive ideae pendunt a sensibus. Major est evidens nam etsi anima sive mens in se expeditam potentiam habeant ad cognoscenda ea omnia quae ipsi repraesentantur, non dicitur mentem ⁵ in se habere cognitionem in actu secundo, sed tantum in actu primo. Probatur minor: qua sensibus repraesentatur debet sensus movere; ergo debet esse materialis.

Probatur aliter conclusio: si ¹⁰ aliqua in nobis esset idea pure intellectualis et a sensibus independens, maxime esset idea rerum spiritualium et insensibilium; sed harum rerum ideae a sensibus pendunt; ergo nullae sunt ideae pure intellectuales. Probatur minor: non minus insensibilis est ¹⁵ res immaterialis, quam res negativa; sed negativarum rerum ideae a sensibus pendunt; ergo etiam rerum spiritualium. Major est per se nota quia sicut res spirituales utpote ab omni materia aliena nequeunt immediate et ratione sui sensu immu²⁰tare et afficere variis modificationibus, sic etiam res negativa, quae in essendo nihil aliud importat quam carentiam rei positivae, non potest sui ratione sensus immutare, et affectiones sensitivas causare.

²⁵ Probatur minor: vel idea rerum spiritualium sunt in nobis simul esset animae vel adveniunt nobis postquam ratione utimur; sed primis est falsum ut postea in sequenti quaestione videbitis; ergo secundum et verum: subsu³⁰mo, sed si nobis adveniunt ideae rerum spiritualium dum utimur rationem, a sensibus [95] pendunt; ergo ita est. Probatur minor: nihil ingreditur in intellectum quin prius aliquomodo sit in sensibus; ergo si rerum spiritualium notiones seu ideae adveniunt nobis postquam utimur ratione ⁵ pendunt a sensibus.

Solvuntur argumenta

Argues primo: intellectui repraesentatur res absque ullo phantasmate corporeo; sed harum rerum ideae sunt pure spirituales et a sen¹⁰sibus independentes; ergo intellectus potest efformare ideam pure intellectualem et independentem a sensibus. Major omnibus nota est equidem Doctore Angelicus, anima rationalis, justitia, bonitas, veritas et alia hujusmodi se nullum continent ¹⁵ phantasma corporeum. Probatur minor: illae rerum ideae sunt pure intellectuales, quae ope sensuum non efformantur; sed rareum phantasmate corporeo carentium ideae efformantur independentem a sensibus; ergo ideae istae sunt pure intellectuales.

²⁰ **Respondeo** quod mens humana in se potest virtute activa ad rerum notiones sive ideas efformandas, et hoc praeterquamquod ratio ipsa demonstrat Angelicus Doctor secunda secundae, quaestione 8^o, articulo 1^o ²⁵ ita loquitur: *Cognitio sensitiva occupatur circa res sensibiles et exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, siquidem intelligere idem est ac intus legere*; [96] sic etiam propria virtute cadit anima ideas rerum insensibilium et immaterialium. Idea v.g. universalis efformat ex cognitione convenientia particularium. Sic naturam humanam ⁵ efficit universalem quia respicit convenientiam hominum in eodem

natura, ex quibus nempe hominibus per abstractionem intellectus naturam separat, et ea veluti una in suo esse concipit aptam ad praedicandum ¹⁰ de pluribus.

Multoties enim contingit quod oculis apertis nihil videamus, quia omnes nostrae operationes non completunt in sensibus externis absque attentione anima; etiam oculis clausis ¹⁵ multa vidimus per consideratione intellectus²; sic etiam aliquando in tenebris constituti lucem vidimus, et veluti stellas fulgentes, quae omnia proveniunt ab vivacitate imaginatione, quatenus in ipsa continentur quae²⁰dam vestigia se signa horum rerum quae repraesentatae fuerant nobis; unde a phantasmate determinatur omnes ad omnes eliciendas perceptiones non tamen ita determinatur ut solum materiale et sensibile percipiat alias rerum spiritualium notiones ²⁵ non posset intellectus efformare.

Res insensibiles et spirituales, quae ex natura sua omni carent phantasmate materiali nobis etiam repraesentatur mediis sensibus, non quatenus ipse sensus³⁰ materialia immutat, quae actio metaphysica repugnat, quia in se partes physicas et qualitativas non habent quibus in sensuum parti[97]bus in pactione facta, percuterent organa sensoria modo apto ad immutationem causandam. Repraesentantur quidem mediis sensibus quatenus intellectus ex rebus sensibilibus determinatur ad ⁵insensibilium cognitiones; ea ergo est virtus humanae menti ut ex sensibilibus rebus ad insensibilia adsurgat.

Argues secundo: nulla datur proportio inter spirituales, et materiales; ergo in¹⁰tellectus ex cognitione rerum materialium non potest spirituales. Probatur antecedens: ea quae diametraliter opponuntur nullum dicunt convenientiam, sed res spirituales et materiales diametraliter opponuntur; ergo nullam dicunt con¹⁵venientiam et proportionem.

Respondeo duplicem dari similitudinem, et connexionem rei cum re, videlicet in natura sive in essendo inter res spirituales et materiales quarum naturae mutuo se exclu²⁰dunt; res enim spirituales absolute in essendo carent partibus materialibus, et aliis affectionibus, quibus immediate sensoria sentiuntur, res vero materiales ex se ipsis et ab intrinseco sui sortuntur partes materiales et ideo pos²⁵sunt propriis viribus immutare sensoria externa, quia intra eorum sphaeram sunt; unde inter res spirituales et corporeas nulla datur connexio naturae sive essendi.

²Add. et veluti stellas fulgentes, quae omnia.

Connexio re[98]praesentationis est convenientia qua datur res inter spirituales et corporeas in modo repraesentandi; ambae repraesentantur modo materiali, et sensitivo, quatenus ex rebus ma⁵terialium repraesentatione et effectione intellectuscirca easdem res propria et innata virtute activa, qua ornatur in sui creatione, et quam important verba Psalmisti^{iv}: *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: hoc ¹⁰ namque utitur intellectus dum ex rebus sensibilibus assurgit per comparisonem ad cognitionem rerum insensibilium quia enim intellectus ex rebus materialibus occasionem sunt ad cognoscenda objecta spiritualia qua ratio¹⁵ne spiritus etiam sunt intra ejus sphaeram dicitur intellectum cognoscere res spirituales mediis rebus materialibus quia simili modo repraesentantur, daturque inter ipsas connexio seu convenientia in repraesentando.

²⁰ **Instabis:** esse repraesentationis oritur ab esse naturae; sed nulla datur convenientia naturae: ergo nec repraesentationis. Probatur major: si nullum daretur esse in re repraesentata, nulla daretur repraesentatio res ²⁵sed non alia de causa, nisi quia repraesentationis oritur ab esse naturae; ergo ita est.

Respondeo duplici posse oriri esse repraesentationis ab esse naturae; vel omni modo similitudine, id est potest repraesentare res sensibilis, et communiter contingit in rebus sensibilibus in quibus semel ac repraesentantur sensibus cognoscimus eas, et proprietates intrinsecas et extrinsecas. Alio modo possunt repraesentari res⁵diversa similitudine, et evenit quando intellectus vi reflexiva, semper discursum ex praesentatione rerum materialium contemplet res spirituales removendo attributa et proprietates quas in materialibus cognoscit a rebus spiritualibus.

¹⁰ Sic intellectus creatus efformat ideam Dei ut ab eo removeat omne quod imperfectum creatus cognoscit, id est negando imperfectiones Divinae Essentiae. Etiam per positionem seu conjunctionem ¹⁵ omnium perfectionum quae in creaturis spectantur, id est per positionem. Quamvis enim idea Dei in se ipsa considerata sit summe perfecta, et infinita, quia intellectus humanus finitus et imperfectum est, atque etiam limitatus modo quo ²⁰ est sic percipit res quae ipsi repraesentantur, unde etsi nulla detur connexio naturae inter Deum et creaturas datur tamen connexio repraesentationis, quae desumitur ex dependentia creaturae a creatore, finiti ab infinito.

²⁵ **Argues tertio:** intellectus efformat ideam claram et distinctam abstractionis et universalitatis, sed secundae intentiones istae nihil habent sensibilitatis. Ergo

haec[100] ideae sunt pure intellectuales. Probatur minor: utraque idea est actum purus intellectus; sed purus actus intellectus nihil habet sensibilitate: ergo tales ideae nihil habent sensibilitatis.

⁵**Respondeo** quod duplex datur intellectus actus: alius est cum fundamento in re, ut sunt actus abstractionis, qui oritur ex opere intellectus per quod separatur res existens in subjecto et fit a subjecto tactum et separatum; sic ¹⁰ enim intellectus operatur per discursum dum in homine cognoscit, praedicata metaphysica superiora et inferiora hominis intelligensque animalitatem distinctam, a rationalitate, eam ad invicem separat et concipit conceptu perfecto, ¹⁵ et adaequato, distincto a conceptu quo concipitur alia formalitas seu metaphysicum praedicatum ejus rei nempe hominis: ecce praecisio facta ab intellectu quae res ita praecisa dicitur abstracta.

²⁰Etiam operetur intellectus absque fundamento in re ut evenit dum in divinis attributis concipit distinctionem quam thomistae vocant distinctionem rationis ratiocinantis, quae est absque fundamento in re, ²⁵ nam in Deo ratio justitiae, v. g. est ratio misericordiae quatenus est una indivisibilis essentia; sic enim ideam quam habemus de Deo quamvis in se perfectissima sit, attento nostro modo concipiendi est imperfecta; unde homines ³⁰ docti respectu rusticorum idea Dei habent certo [101] modo magis adaequatam et perfectam, solum per discursum et inferentiam ex perfectionibus quas in creaturis observant desumptam.

Quaestio Tertia
⁵Utrum dentur in nobis ideae ingenitae
sive innatae in sensu cartesianorum?

Supposita divisione idearum, et philosophorum diversa opinandi modo circa originem idea¹⁰rum ut videret est quaestione praecedenti, nunc investigare oportet denturne in nobis aliquas rerum notiones, quae ope sensuum non sint acquisitae et consequenter animabus nostris communicatae a primo vitae momento; tamen ¹⁵ quia dupliciter sumi idea, videlicet pro actuali rei notione in qua anima utitur seu exercet propriam cognoscendi facultatem; daturque cognitio in actu secundo. Potest etiam sumi idea pro facultate quam anima sortita est ad cognoscen²⁰da omnia objecta quae ipsi proportionantur.

Primo modo desumpta idea nihil aliud est quam ipsa mentis affectio circa objectum sibi proportionatum, tunc ratio dubitandi inter cartesianos utrum anima in cognoscendo operetur an vero ²⁵ patiatur: Cartesio duce substinent cartesiani quod

mens humana in intelligendo patitur, hoc est, recipit rerum ideas et non efformat quare postquam triplex idearum genus distinguunt, [102] nempe in adventitias, factitias, et innatas, has nempe innatas ita definit clarissimus Pulchriosus^v: ideae innatae dicuntur illaeque nobiscum sunt natae, sive quae nobis a primo ⁵ vitae momento usque extemum; quoties utendit animus semper praesto sunt quaesque sola prima causa sine corporis, aut cujuscumque alius causae secundae subsidio omnibus communiter impertit.

¹⁰ Communiter hae ideae recte dicuntur lumen rationis, quo nempe Deus humanas mentes communiter illuminat. Unde si pro idea innata sumitur facultas cognoscendi objecta quae est ipsum lumen naturae, clare videtur ¹⁵ omnes ideae sunt innatae. Hic notate quam quaestio non procedit de ideis innatis Platonis nec Leibnicians quae absolute falsae sunt, sed tantum de ideis innatis cartesianorum; quo in sensu dicimus nullae sunt in nobis ideae innatae.

²⁰ Probatur conclusio: vel cartesiani sumunt ideas innatas pro actuali rei notione, vel pro potentia seu facultate animae ad res cognoscendas; sed quomodocumque sit, nullae sunt in nobis ideae innatae; ergo. Probatur minor per partes: ut actualis rei notio vere ²⁵ actualis dicatur debet expresse actus esse in mente; sed nullus potest affirmare a primordis vitae quasdam habuisse rerum ideas; ergo nec aliqua actualis idea vel notio sit nobis innata. Major est evidens nam ³⁰ [...] actualiter sonat actu et signata de[103]bere esse in nobis ipsarum rerum notiones eas qua semper attedere debet mens humana, et ipsae notioens praesto esse debent quia nullum datur medium inter ipsam et animam.

⁵ Aliunde non debent nec possunt excitari mediis phantasmatis quatenus nulla detur connexio phantasmata inter et res quae nobis ingenitae sunt in cartesianorum cogitatur, utpote ideae ¹⁰ rerum, quae nullatenus possunt attingit a sensibus, quare etsi nullus daretur phantasma res ipse nempe Deus, anima rationalis, bonitas, justitia et alia hujusmodi semper debant fieri praesto animae, et circa ea debere men¹⁵tis cogitare. Hoc autem quam falsum sit, ipsi cartesiani fatentur quorum unanimis consensus est mentem excitari a phantasmatis ut veniat in cognitionem earundem rerum, licet ab anima rerum ideae minime efformentur; ²⁰ igitur.

Caeterum, si phantasmata sufficiunt ad excitandas in anima has rerum innatas notitias, ut ipsis cartesianis placet, cur non sufficiat phantasma ad haec ut media

³ Or. 4 litt. canc.

motione²⁵ anima in se propria virtute ludat rerum spiritualium ideas? Equidem idea sive sit innata sive adquisita seu adventitia, [104] ex parte animae nihil aliud est nisi mera absentia, seu immodificatio actus que ipsius animae. Si ergo anima modificatur circa res spirituales quarum ideae, ut cogitant cartesia⁵ni, sunt innatae; cur etiam non potest anima modificari circa res spirituales, et sola phantasmatis motione per discursum quamvis nulla sit harum rerum innata cognitio?

Denique¹⁰ idea innata juxta cartesianos est, quae in nobis et a primo vitae momento usque extremum, si haec sit actualis cognitio qui namque non videt nos semper et pro semper non habere unam et eandem cognitionem;¹⁵ sed modo ista postea vero illam, debeat ergo dari in nobis quaedam permanens et invariata cognitio actus continuatus et indeficiens usque ad vitae terminos; ergo innata pro actuali rei notione sumi non potest.

²⁰ Probatur minor primi syllogismi, quoad secundam partem: ideam innatam sumere pro facultate formandi ideam seu pro potentia cognoscitiva, etiam est contra cartesianos; ipse namque Cartesio duce tenent²⁵ dari ideas adventitias et factitias ex quibus sic arguo: facultas cognoscendi sive sit ut cognoscenda substantias spirituales sive sit [105] ad cognoscendam substantiam materiale, est una et eadem facultas, ergo si sumitur pro idea innata vel omnes rerum notiones sunt innatae vel nulla; si primum,⁵ contra Cartesianos qui fatentur ideas rerum materialium non esse innatas, et insuper tunc non dantur ideae adventitiae seu factitiae.

Si secundum, nullae dantur¹⁰ ideae innatae quia potentia cognoscitiva seu facultas qua anima potest cognoscere objecta materialia, est ipsum lumen naturae, quod quidem extendi potest ad cognoscenda objecta spiritualia. Si enim¹⁵ idea innata Dei nihil aliud est quam facultas cogitandi de Deo, etiam idea ligni erit facultas cogitandi de ligno, quae nullatenus differt seu distinguitur in suo esse ratione objectorum circa qua ver²⁰atur; ergo si idea innata sumatur pro facultate cogitandi, seu cognoscendi omnes rerum notiones sunt nobis ingentitas, et nullae dantur ideae adventitiae nec factitiae.

²⁵ Argumenta solvuntur

Argues primo: intellectus non potest efformare ideam alicujus rei; sed in nobis differentia teste plurima excitantur.[106] Ergo istae sunt nobis innatae. Probatur major: vel intellectus antea cognoscebat rem cujus ideam efformat vel non cognoscebat; sed si primum non poterat intellectus efformare ideam rei,⁵ quia res

ipsa cognita erat. Si secundum etiam non poterat efformare ideam rei non cognitae; ergo nullo modo intellectus potest ideam rei efformare. Probatur minor quad secundam partem: pictor depingere non potest¹⁰ imaginem objecti antea minime cogniti, ergo etiam intellectus non potest efformare ideam rei incognitae.

Respondeo argumentum multum probare et per consequens nihil: si¹⁵ intellectus non posset efformare ideam rei non cognitae minime etiam posset ex iudicio explicare posito aliud inferre, unde tot debeant esse iudicia nobis ingentitae quot sunt discursus, quos ex iudiciis ut latis sive²⁰ explicite positis efformamus medio ratiocinio. Per discursum enim et inferentiam ex rebus praesentibus efformamus ideam licet inadaequatam et incompletam rerum absentium; admodum quo dum nobis di²⁵cunt Romam populum et civitatem esse, quam nos unquam vidimus, ideam efformamus opulentissimae civitatis per additionem aliquarum perfectio[107]num et varietatis rerum.

Tamen hanc ideam civitatis antea incognitae efformamus media cognitione istum quam inco⁵limus, unde necessarium non est habere cognitionem prius rei cujus ideam efformamus, alias non esset idea simplex rei perceptio absque ulla affirmatione vel negatione. Paritas ergo pictore non tenet,¹⁰ nam picto propriam et veram effigiem debet depingere cum omnibus proprietatibus et coloribus; nos vere dum efformamus ideam rei quae antea visa non fuit nec audita, multoties con¹⁵tingit res aliter in se esse quam nobis repraesentari; hoc autem non obstat ut idea non sit illius rei.

Argues secundo: ideae illae sunt nobis ingentitae, quae a sensi²⁰bus non attinguntur, sed plurima dantur in nobis ideae rerum quae a sensibus non attinguntur: ergo plurima dantur in nobis innatae ideae. Probatur major: ideae rerum quae a sensibus non attinguntur non sunt adquisitae, sed ide²⁵ae quae non sunt adquisitae sunt nobis innatae; ergo ideae illae sunt nobis innatae quod [108] a sensibus non attinguntur. Probatur minor principalis: idea Dei et Angelorum non attingitur a sensibus quia Deus est ens summe infinitum, et Angelorum substantia⁵ est insensibilis. Ergo dantur in nobis ideae rerum quae non attinguntur a sensibus.

Respondeo. Distinguo major: ideae illae sunt nobis ingentitae, quae nec mediate nec imme⁵diata a sensibus attinguntur, concedo majorem; ideae illae sunt nobis ingentitae quae tantum mediate attinguntur a sensibus, nego majorem. Pariter etiam distincta majori probationi dices: idea Dei est idea enti su¹⁰mme perfecti in se,

concedo maiorem; respectu nostri nego maiorem. Sic etiam de idea Angelorum substantia est insensibilis immediate, concedo; est insensibilis mediate, nego.

¹⁵ Unde ad argumentum respondeo quod qualibet res nobis dum repraesentatur sensibilis redditur vel ex immediata motione acipitur in organis causata, vel ex motione alterius rei cui assimilatur vel opponitur vel denique ²⁰aliquarum dependentiam ab ea discit: ex quo dum objectum est absens utique contingit saepius per destructionem vel per recessum ab organis sensoriis, ut praesens fiat intellectus requiritur aliquid quod objecti vice ferat ²⁵vel supleat ab excitandam potentiam intellectualem insufficientem ad producendam ex se sola vitalem imaginationem objecti.

Dico dum lucem percipimus ex immediata sui repraesentatione in organis externis causata et propagata media motione spirituum animalium usque ad cerebrum in phantasia, ejus imago causalis circa quam posita attentione intellectus qui utpote vitalis forma hominis semper ¹⁰cuilibet motioni praesto est ipsa affectio intellectus seu attentio, dicitur imago formalis rei repraesentatae; dicitur adjuvans illa repraesentatio materialis rei quatenus ad actuale cognitionem ea indiget intellectus.

¹⁵ Caeterum, non ita determinatur mens humana a phantasmatibus ad cognoscendas res, ut nonnisi sensibilia et materialiter cognoscat sua propria ⁴virtute discursiva, qua libere utitur, ad comparandas res cum earum carentia, et per intellectionem efformat ideam uniuscujusque rei per sensum vero intimum ex comparatione rerum novas ideas producit circa rerum carentiam; sic ex cognitione lucis considerat ejus defectum, et cognoscit carentiam lucis quae in se considerata nihil aliud est quam defectum lucis; unde mens humana potest etiam efformare ideam defectus et consequenter nihili.

Argues tertio: si anima [110] potest efformare ideas tunc rerum sensibilibus tunc rerum spiritualium hujusmodi virtus productiva idearum esset potentia creativa; sed haec animae repugnat, ergo et res pugnat virtuti producendi ideas. Probatur major: in productione idearum debet anima eas producere ex nihilo sui et subjecti; sed hujusmodi modus producendi est creatio. Ergo, si anima potest ideas producere, datur in anima ¹⁰virtus creativa. Urgetur ratio: nam ideae nec sunt aliquid animae, nec aliquid alicujus subjecti externi, et aliunde sunt in se entia perfectiora rebus

⁴Add. pole, non fecit sensum.

sensibilibus et materialibus, nam sunt entia spiritualia, igitur vel animae convenit potentia creativa quia soli Deo tribuitur, vel non potest producere ideas.

Respondeo. Quaelibet idea vel consideratur pro materiali quatenus nobis repraesentatur extrinsecus sensibus externis et ²⁰phantasiae, vel consideratur pro formali quatenus anima versatur per attentionem circa eandem rem; primo modo considerata non potest dici ab anima produci, quia in se nihil aliud est quam ipsa materia objecti sic vel aliter modificata et ²⁵apta ad sensus externos efficiendos, cujus existentia et esse completum est ita independens ab anima ut si et ipsa non esset objectum quatenus ex se et semper foret, et suis qualitatibus [111] ornatus et propria et intrinseca essentia constitutum.

Si vero pro formali consideretur idea nihil aliud est quam pura mentis attentio, seu motus ⁵directio; nam cum anima rationalis sit forma hominis dirigens omnes vitales actiones quae efficiuntur in homine debet ratione activitatis attendere ad omnes motiones sive intrinsecas sive extrinsecas, quae causantur ¹⁰in humana oeconomia, si compage partium corporis. Ex quo enim res illae quas de novo percipit media motione organorum multorum non sunt consimiles objectis a quibus excitatur.

¹⁵ Expertus est enim quod dum conspiciamus virgam demersam in quo nobis videtur fracta cum revera sit integra, quia appulsus radiorum lucis venientium a superficie aquae in oculis retinam nobis repraesentant partes virgae separatas, ex qua motione anima efformat ideam virgae fractae et percipit objectum aliter ac est in se in essendo: hoc eventu facile ostenditur mentem determinari a phantasmatibus in suis perceptionibus ²⁵elicendis.

Vero potentia productiva idearum nullatenus vocari potest virtus creativa, nec participatio divinae essentiae a Philo[112]sophis, qui certe noscunt per creationem dari rebus esse reale quod antea non habebant cum nihil esset sui et subjecti; quod quidem esse distinctum abs dubio est ab esse potentiae producendis. Anima ergo sive mens humana nihil operatur ad extra sui in ipso actu cognitionis, cum ipsa modificatio animae nihil aliud importet praeter attentionem ipsius ad objecta quae continuo ipsi ¹⁰repraesentant, et modo proportionato suae potentiae ab ipsa percipiuntur.

Enim vero nescio quomodo vir aliunde clarius, Ma¹⁵lebranchius, cujus est argumentum, talia asserere non vereatur; ipse enim firmiter tenet volitiones et appetitiones animae non esse divinae essentiae participationis, nec animam se

habere tanquam potenti²⁰am creativam dum has easdem elici operationes: non aliunde se habet anima dum cogitat, et cognoscit ac dum vult, et appetit, si ergo propriam exercet facultatem anima dum vult et appetit; cur etiam ea²⁵ non utitur dum cognoscit et cogitat? Anima ergo in actu cognitionis objectorum novum non producit objectum, sed ea quae ipsae repraesentantur percipit, alias etiam oculi varia[113] et varia objecta colorata producerent secundum diversitatem objectorum quae ipsis visibilia redduntur.

Argues quarto: ergo sal⁵tem axiomata sunt ingenita nobis. Probatur consequentia: eodem modo eademque facilitate percipiuntur a rustici et litteratis; sed non esset ita nisi ingenita nobis forent. Ergo sunt. Probatur major: haec quae¹⁰ cognoscit rusticus totum majus esse sua parte, impossibile esse idem simul esse et non esse; ergo stat major.

Respondeo claram dari distinctionem actualem cognitio¹⁵nem inter et potentiam cognoscitivam: intellectus enim majori occupatur circa objectum ideas assequatur earum convenientiam et inconvenientiam, similitudinem, dissimilitudinem, ad convenientiam et repugnantiam invenien²⁰dam communiter attendit intellectus ad identitatem et distinctionem, sic intellectus primo intuitu percipit quidquid est, et stante existentia objecti considerat impossibilem ejus non existentia simul cum existentia ex quo²⁵ infert: impossibile esse idem simul esse et non esse.

Hoc non obstante suam patitur difficultatem intellectum in percipienda aliqua objecta [114] quae difficultas, ut inquit Patre Suarius *Metaphysicae* Disputatione nona, sectione tertia^{vi}, oritur tunc ex parte objecti quod in se minimam continet existentiam seu materialitatem⁵ ratione cujus a sensibus aufugit et ab intellectione; aliter fundatur ex apte intellectu nemque quando res sunt spirituales, et ab imperfectione intellectus operantis dependenter a sensibus facile assequi non valent quia sta¹⁰tim hac intellectum vult eas considerare occurrunt species materiales seu phantasmata ex quo in statu unionis animae cum corpore nequeunt res spirituales percipi complete ut sint in suo esse, quamvis mens sit ejus¹⁵dem ordinis in ratione spiritu.

Quamvis omnis nostra cognitio hoc in statu a sensibus pendeat, intellectus noster non ita a sensibus determinatur ut nonnisi sensibilia et ma²⁰terialia cognoscat; conscientia teste intellectus est vi cogitandi de immaterialibus, de bonitate Dei, de justitia, et de aliis hujusmodi quatenus intellectus cogitationes seu cognitiones sensu adquisitas potest depu²⁵rare reflexionis et schemate materiali exire. Sic enim ideaDei

licet rebus materialibus deducat, potest ab intellectu [115] Deus concipi ut omnis materialitate expresse removendo per reflexionem ea omnia quae corporeum quidquam sipiunt.

Prima enim⁵ axiomata et prima principia facile cognoscemus utpote nimis clara et primo intuitu assequibilia admodum quo qui sanus est visu nullam patitur difficultatem in videndis objectis nimis coloratis aliisque qualitatibus sen¹⁰sibilibus ornatis. Aliud est habere actualem cognitionem primum principium et aliud facilitatem habere ad ea cognoscenda; primum in nobis non datur quia alias pueri, qui usu rationis carent, etiam cognoscerent axioma¹⁵ta primaque principia.

Argues denique: plurima Sacrae Scripturae et SSPP testimonia probant dari ideas innatas; ergo dantur. Probatur antecedens: Psalmo 4^o sic legitur: *signatum²⁰ est super nos lumen vultus tui, Domine*; Geneseos 2^{vi}: *creatus fuit homo ad imaginem et similitudinem Dei*. Apostulus ad Romanos^{viii}: *quod notum Dei est manifestum est hominibus Deus ipse illis manifestavit*. Ite²⁵rum Apostulus Secundo [cap.] ad Romanos versu 15: *qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium illis conscientia reddente ipsorum*. Ex Patribus sufficiat pro omnibus Divus Augustinus^{ix} *Libro de quantitate ani*[116]*mae: videtur mihi animam omnes artes secun attulisse ut nostrum sciret nihil aliud sit quam reminisse*. Ergo PP. et Sacra Scriptura suadent dari ideas innatas.

⁵ **Respondeo.** Nec PP. nec Scriptura videtur nunquam intendisse probare innatarum idearum existentiam quare et Sacrae Paginae et [SSPP] videtur interemi et quasi destrui a Cartesianis affe¹⁰rentibus textus et verba Patrum quae potius congerunt quam probant dari ideas innatas. PP. innuere solum videntur eam esse mentis humanae claritatem et perspicaciam, ut possit recto usu hujus in notitiam Dei pene¹⁵trare ex creaturis nobilissimis. Nam Divus Augustinus in psalmus 26 ita ait: *circumeat animus tuus per universam creaturam unde tibi clamavit creatura Deus me fecit*.

²⁰ Si inanimata in Augustini sensu possunt dicere nobis: Deus me fecit, quin loquantur, sed solum ex varietate et existentia; quid mirum non posse ex compage rerum omnium assurgere ad c²⁵ognitionem creaturis? Mirus modus suam bonitatem et sapientiam ostendit Deus dum dedit hominibus facultatem efficacem ad omnia investiganda, quae humano generi commendat et proficua forent. Trime[117]gistus^{xi} *Libro de Potentia Dei* ita loquitur: “cum per Deum lumen clarescunt per omnia rursum atque in omnibus fulget”.

Id ipsum⁵ confirmat apostolus ad Romanus cap. 8° dicens^{xii}: *invisibilia Dei et creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quaque ejus virtus et Divinitas*. Sapientia 13°^{xiii}: *a magnitudo¹⁰ speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*, psalmus 18°^{xiv} etiam legitur: *caeli enarrant gloriam Dei*; Job cap. 12°^{xv}: *interroga jumenta et docebunt te, et volatilis caeli indicabunt tibi; loquere¹⁵ terrae et respondebit tibi, et narrabunt piscis maris*. Haec omnia si in sensu literali forent intelligenda plurima sequerentur absurda, et bruta superiora nobis essent ut nos docerent, et terrae caelo quaeretur nobis²⁰ piscis qua maris loquutionis capaces forent.

PP. enim haec omnia intelligunt de lumine naturae, sed de ratione naturali quam dedit nobis Deus tanquam medium quo²⁵ possimus Deum cognoscere ejusque voluntatem ex admiranda universi structura, animalium diversitate, plantarum arborumque ordine et dispositione; unde cum psalmista in aliorum pericopa interrogasset qui³⁰ ostendit nobis bona statim subdit et [118] respondit: *signatus est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi diceret dedisti nobis lumen, quo te omnia creata cognosceremus si velimus; etiam hoc in sensu⁵ loquutus fuit idem Sanctus Doctor dum inquit sibi videri animam secum omnes scientias secum attulisse nisi quotidianae experientiae adversentur Cartesiani: nam summo labore et studio adqui¹⁰ ritur aliquis scientiarum, et facultatum notitia attenta limitatione nostrae mentis diversoque hominum cogitandi modo.

Similiter lex illa quam in cordibus nostram scriptam¹⁵ circumferimus minime favet ideis innatis; aliud enim est naturam cognoscere ea quae ipsi proficua et recta sunt attenta ordinatione, et mira sapientia qua ordinata et disposita fuit ab artificie supremo, et²⁰ aliud est nos habere impressam ideam Dei, nam si Deus reliquisset in cordibus nostris impressam legem aeternam et Deitatem ideam non tam facile posse corrumpi. Dicendum ergo est notitiam Dei haustam non esse²⁵ ex idea Dei sed ratiocinando collectam et ex gentium omnium consensu ex praeclaro mundi ordinem, et existentia rerum feliciter usurpatam ab antiquis philologis et a SS.PP.

[119] **Quaestio Quarta**
Utrum intellectus possit habere idearum nihil
aliarum rerum⁵ negativarum et quomodo?

Si ad ea quae quotidie in nobis contingunt attendere velimus oportet diversam originem idearum animadvertere tunc intellectus, tunc¹⁰ imaginationis, sic compertum erit intellectum posse ideam nihili et aliarum rerum negativarum habere

quippe aliud repraesentare res positiva et aliud res negativa; res positiva rem similiter positivam vel ipse est repraesentat mediate¹⁵ vel immediate sensum externum afficientem mediis qualitatibus quibus ornatum sistit; quae qualitas unicuique sensus correspondet, hoc esto: si colorata sit correspondet visus, si sonora auditu, si odorata olfatu, et sic de²⁰ reliquis.

Diversa tamen est Philosophorum mens circa ideas negativas, seu circa ideas rerum negativarum, non paucis Wolffio asserunt intellectum non posse rerum negati²⁵ varum et nihili habere ideam quatenus res negativae nihil sunt nihilque intellectui repraesentari possunt.

[120] Alii vero cum Theodoro Almeida Tomo 1° Excrutatione 38° s. 2°^{xvi}, tenent intellectum posse habere ideam rerum negativarum, et consequenter nihili; nam aliud est nihil⁵ dicere et aliud dicere nihil: qui nihil dicet, silet, qui vero dicit nihil loquitur^{xvii}; pariter etiam ex illo qui tacet nulla affectio sentitur in organis externis nempe auditus; vero ex illo autem qui dicit nihil ex hac voce carentiam omni⁵ rerum significante statim afficitur sensus auditus, animamque percipit defectum omnium rerum.

Animadvertere etiam oportet quod antea diximus, nempe res duplici mo¹⁵do posse repraesentari, videlicet ratione sui et ratione alterius; res negativae, ratione sui, non valent repraesentari sensibus nec affectionem causare, quia cum in se nihil positivum afferant ratione cujus immutent sensus²⁰ externos, indigent rebus positivis ad sui repraesentationem; sic enim qui assuetus est aulam ingredi in qua quotidie respicit omnes auditores suis in locis locatos, dum aliquis eorum deest statim²⁵ animadvertit illius defectum, qui quidem defectus nihil aliud est in se nisi carentia individui, ex quo intellectus respicit defectum suam efficit modificationem erga defectum. His notatis

[121] **Sit prima conclusio.** Intellectus potest efformare ideam rerum negativarum et consequenter nihili. Probatur conclusio: plurimi Auctores disputant, et nos in praesenti, de ide⁵ is rerum negativarum; sed non possumus disputare quin habeamus rerum negativarum; ergo intellectus potest efformare ideam rerum negativarum et consequenter nihili. Probatur minor: ad egrediendam disputationem circa¹⁰ res negativas, et nihili, debemus prius judicare; sed judicare non possumus quin habeamus ideam rei judicandae vel judicatae; ergo non possumus disputare de

⁵Or. nil.

rebus negativis quin habeamus ideam earum. Probatur minor: ¹⁵ principium est omnium Philosophorum, ex id iis formari iudicia; ergo iudicare non possumus de rebus negativis quin earundem ideam habeamus.

Probatur aliter conclusio: ²⁰ nos cognoscimus, immo et distinguimus dum quis aliquid dicit, et dum nihil dicit; similiter cognoscimus existentiam lucis, et ejus carentiam; sed nihil dicere⁶ et carentia lucis nihil aliud sunt nisi res ne²⁵gativae; ergo veram rerum ideam negativarum efformat intellectus. Probatur minor: oppositum rei [122] positiva nihil aliud est nisi res negativa, sed nihil et carentia lucis nihil aliud sunt quam opposita rebus positivis; ergo sunt res negativae: igitur intellectus potest efformare ⁵ ideam rei negativae et nihili.

Argumenta solvuntur

Argues primo: idea quae repraesentat nihil, nihil repraesentat, sed idea quae nihil repraesentat non est idea; ergo intellectus¹⁰ non potest efformare ideam nihil. Probatur major: idem est repraesentare nihil ac nihil repraesentare; sed eo ipso idea quae repraesentat nihil, nihil repraesentat; ergo stat major. Probatur major: idea rei positivae ¹⁵ rem positivam repraesentat; ergo idea nihili, nihil repraesentat.

Respondeo argumentum in aequivoco laborare equidem aliud est significare nihili et aliud nihil significare admodum quo ²⁰ dum quis scribit nihil veras et integras litteras efformat, at dum nihil scribet nec jota, nec unus apex scribit, nec litteras efformat. Hoc animadvertere debebat Wolffius cujus est argumentum, siquidem arguens de nihilo vero et rea²⁵liter arguit, alias nulla esset ratio dubitandi si nihil absolute nihil importaret. Defectus enim omnium rerum qui exprimitur per ly “nihil” aliquid importat et si non positivum saltem negativum, id est, importat carentiam omnium rerum, quae facile ab intellectu percipitur per comparisonem ex rebus actualiter existentibus deductam, ex quo etsi idem sit nihili et vere et proprie idea sive mentis affectio.

⁵ **Argues secundo et replicabis:** idea est sicut est objectum; sed objectum est quid negativum, ergo etiam idea est negativa. Nunc sic; sed idea negativa est non idea: ergo intellectus non potest habere ideam ¹⁰ rerum negativarum. Probatur major: dum intellectui repraesentatur res negativa, mentis idea negativa erit; equidem

⁶Add. sed nihil dicere.

objectum est causa immediata mentis perceptionis, ab objecto enim determinatur intellectus ad hanc vel illam ¹⁵ ideam efformandam.

Respondeo. Objectum cujuslibet ideas dupliciter posse considerari, videlicet in essendo et in repraesentando; idea debet esse sicut est objectum in essendo, nego major²⁰ rem; idea debet esse sicut est objectum in repraesentando, concedo majorem. Intellectus enim potentia spiritualis immediate non afficitur a rebus ut sunt in se, alias intellectualis idea ex repraesentatione objecti materialis esset etiam²⁵ respectu intellectus materialis sicut est obtura intellectus ex diversis modis sensibus, implicat enim potentiam pure intellectualem elicere actum materiale sicut enim repugnam materiae cognitionem habere proprie ³⁰ talem ita etiam repugnat potentia spiri[124]tuali aliquid in se habere actionem materiale.

Non enim caret intellectus objecto ad efformandam propriam ideam nihili; res sensibiles et materiales ope sensuum repraesentantur intellectu⁵tui, easque cognoscit, comparatque cum aliis quibus opponuntur, ut assimilantur in natura debent esse materiales et sensibiles; si vero similitudo est in repraesentando sufficit quod simili modo in imaginatione ¹⁰ repraesentantur. Dum denique excluduntur sufficit quod mens cognoscat se antequam rem positivam et materiale cognovisset, nihil in se habere illius rei, quae postea per organorum motus ab intellectu ¹⁵ percipitur.

Sit secunda conclusio. Mens humana ope sensuum cudit ideam nihili. Probatur conclusio: nos habemus ideam nihili et aliarum rerum negativarum, sed non aliunde nisi a sensibus; ergo ²⁰ mens humana ope sensuum cudit ideam nihili. Probatur minor: vel idea nihili est ope sensuum vel est nobis innata; sed nullatenus dantur nobis ideae innatae; ergo idea nihili est ope sensuum. Probatur major: est evidens quia ²⁵ nullum datur medium circa idearum originem; minor etiam praeterquam quaestione praecedenti innata manet adhuc amplius clarescet his rationibus: nulla res sensibilis animae repraesentaretur, nulla esset in nobis actualis rei notio. Deinde pro majori vel minori sensuum nostrorum usu augetur et minuitur idearum numerus expeditio, facilitas et perfectio in eliciendis cognitionibus certis et evidentibus.

Nec valet quid ¹⁰ nihil et aliae res negativae non habent in se aliquid materiae fortiter ut possint per se immutare sensoria et mentem determinare ad sui perceptionem, quia praeterquam angeli, Deus et alia objecta ¹⁵ spiritualia nihil habeant materia, et nihilominus horum entium ideas cudit anima ex sensibilibus

rerum nominibus; nihili et aliae rei negativae aliud in se seu ratione naturae important, et ²⁰ aliud comparative ad alias res positivas.

Ratione sui seu ex matura importat carentiam seu defectum omnium rerum positivarum qui quidem defectus ²⁵ in se nihil habet materiae, et impotens est ad immutanda sensoria externa, quia nulla afficitur qualitate, tamen intellec[126] tus qui excitatur ad cognitionem nihili per praesentiam rerum existentiam comparat istas nempe existentes cum earum carentia quae quamvis non detur in⁵ intellectus illative per discursum nihili et carentiam rerum percipit quatenus nihilum reducuntur res quae aniquilantur; hinc est quod nihil in repraesentando prius importat rerum existenti¹⁰ am ut fundamentum ex quo intellectus per discursum proprium nihil efformat ideam; ergo etiam nihili ideam cudit intellectus ope sensuum.

¹⁵ Argumenta solvuntur

Argues primo contra secundam conclusionem: nihil est aliae res negativae non possunt immutare sensuum; sed si non valent sensuum immutare intellectus non ²⁰ potest idearum ideas habere modiis sensibus. Ergo ideam nihili et aliarum rerum negativarum non habet intellectus ope sensuum. Probatur major: quod materiale est sensum potest immutare; sed res negativae ²⁵ non sunt materiales; ergo non possunt immutare sensuum. Probatur minor: quidquid materiale est debet cadere intra sphaera sensuum. Ergo [127] res negativae non sunt materiales.

Respondeo. Rem sicut dupliciter possunt repraesentari sensibus, ita dupliciter possunt sensum immutare, et etiam reddi materiales et sensibiles. Nihil, et aliae ⁵ res negativae dum repraesentantur, et aliud sunt in se, et aliud negant seu negando important explicite carentiam omnium rerum per se ferunt, aliunde non essent res negativae, implicite autem important ¹⁰ res positivas quarum existentia per sensum immediate et ratione sui repraesentatur. Humanus ergo intellectus cum respiciat rerum creatarum dependentiam ex contingentia et transe¹⁵ unt existentia, discurrit res antea fuisse quales post destructionem sunt; ita enim immediata perceptio intellectus est circa res positivas, materiales et sensibiles, mediata vero ²⁰ circa res negativas.

Ex quo res negativa non repraesentatur sensibus immediate et ratione sui, concedo; non repraesentatur mediate et ratione re²⁵ rum positivarum, nego. Pariti modo dicuntur res negativae materiales et [128] sensibiles, quia quamvis in se consideratis nihil habeant materiae cujus ratione immutant sensoria quia intellectus

tantum correlative eas percipit nimirum quatenus ⁵ habita cognitione rerum positivarum reflexum actum elicit notans earum dependentiam et carentiam; res ergo prout positivae sunt excitant intellectionem ad agnitionem carentiae, et ita repraesentatur mediante ¹⁰ positiva existentia rerum.

Argues secundo contra eandem: si res negativae repraesentarentur mediis sensibus vel essent coloratae, vel essent sapida, etc.; sed hoc fal¹⁵ sum est, ergo non repraesentantur mediis sensibus. Probatur major: sensibilia tantum repraesentantur mediis sensibus; sed sensibilia vel sunt colorata vel sapida; ergo si res negativae repraesentarentur ²⁰ mediis sensibus essent coloratas vel sapidae.

Respondeo. Certum est in primis et potentia et objecto oriri in nobis omnis notitia quia in nobis nulla rei notio producitur ²⁵ nisi intellectus determinetur; determinatio autem mentis vel est a se vel ab aliquo objecto, quod intellectus repraesentatur mediis sensibus; intellectus autem utpote indifferens ad haec pro illo objectum cognoscen³⁰ dum non potest determinare a se ipso quin prius habeat aliquam notitiam illius, nam [129] quamvis intellectus ex se sive anima cupiat omnia cognoscere quia potentia cognoscitiva ex natura sua et prope motum inclinata ad cognoscenda objecta, tunc ⁵ spiritualia, tunc materialia, et per hoc rerum omnium creatorem et auctorem sui, ut cognoscat aliquod objectum determinatum indiget determinatione, quae oritur ex ipsius objecti repraesentatio¹⁰ ne.

Sed cum gaudeat potentia seu facultate discursiva, qua penetrat usque ad rerum essentialias, quae etsi praesentes ex se non fiant, tamen cognoscent intellectus res non exis¹⁵ tere sine praedictis essentialibus, quae res constituunt in suo esse et ab aliis distinguunt praedicta consideratae et cognoscit mediis rebus ex praedicatis consurgentibus. Pariter etiam cognita rerum existentia, quae ²⁰ de novo producuntur intellectus cognoscit defectum rerum productarum, qui defectus ex se non edst capax repraesentationis, unde potest dicere defectum seu carentiam rerum habere omnes affectiones, quas ²⁵ habent res quarum defectus est, et sic defectus est coloratus, sonorus negative et non positive.

[130] Quaestio Quinta Quid sit censiendum de idea archetypa Malebranchii?

⁵Nicolaus Malebranchius parisinus, secunda parte operis *de inquisitione veritati*, Libro 3^o, cap. 7^o^{xviii}, quatuor asserit dari modos quibus nos cognoscimus omnia, quae cognoscibilia redduntur; nempe unus, quo res in se ipsa videtur, et hic ¹⁰ modo solus

Deus a nobis cognoscitur; alter quo res non in se ipsa percipitur, sed per ideam claram et hoc modo ens et attributa, modique entis nobis repraesentantur; aliter per sensum intimum seu per conscientiam, et ita anima fit conscia sua¹⁵rum operationum. Denique alter per conjecturam et huiusmodi est cognitioquam habemus mentium aliorum hominum. Unde si his modis addas modum cognoscendi per revelationem divinam, seu per fidem ut cognoscimus miste²⁰ria nostrae fidei, quinque sunt modi cognoscendi in statu alligationis animae cum corpore.

His modis cognoscendi traditis quid sentiat auctor de singulis oportet scire; pri²⁵mo enim modo inquit praedictus auctor cognoscimus Deum, id est ipsam Dei essentiam, non idea aliena nec in quadam imagine [131] hausta ex rebus creatis, sed cognoscimus ipsam essentiam Dei in ipso Deo quatenus menti nostrae praesens est, eamque illuminant et non potest alia species nec imago⁵ Deum nobis repraesentare. Huic discurrendi modo facit Divus Augustinus^{xix} *octoginta trium quaestionum*, quaestione 54 per hoc verba: “Deo enim junctum est quod intelligit Deum,¹⁰ nam intelligit quod semper huiusmodi est nec ullam patitur mutationem”. Et inferius: “haec autem est ipsa veritas cui intelligendo quoniam anima rationalis jungitur; et hoc bonum est animae, mihi autem adhaerere¹⁵ Deo bonum est”.

Non solum hoc modo cognoscimus Deum sed in ipsa essentia divina nobis pate fiunt generale rerum ideae primae et invariables regulas iudiciorum, et legens ratiocina²⁰tionum ad invicem quae exprimunt idearum relationes; sic enim Divus Augustinus^{xx}, Libro 2° *De libero arbitrio*, cap. Duodecimo sic loquitur: “nullo modo negaveris esse immutabilem veritatem haec omnia, quae immutabiliter ve²⁵ra sunt, quam quidem veritatem non possit dicere tuam vel meam vel cuiusdam hominis; sed omnibus⁷ incommunicabilia vera cernentes; tamquam [132] miris modis secretum et publicum lumine ipsis praesto esse ac se praebere communiter”. Apostolus etiam Prima ad Corinthios, cap. 13, vers. 12: “videmus per speculum⁵ in enigmate tunc autem facie ad faciem”. Haec et alia tam Sacrae Paginae quam SS. PP. adducet Malebranchius ad suum praestabiliendum primum cognoscendi modum.

¹⁰ Secundo modo cognoscemus corporum essentias et attributa communia spectando ad ideam archetypam, quae in se nihil aliud est, ipso Malebranchio favente, quam essentia divina in qua intelligibili quodammodo corpora con¹⁵tinentur; insuper ait celebris Americanis^{xxi}, data est idea clara et distincta in qua possunt, si vellent, cognoscere figuras, circulos, triangulos et diversus motus

⁷ Or. homines, non fecit sensum, legitur secundum fontem.

corporum. Necesse quippe est, ut triangulus, rotunditatem et ex²⁰tensionem corporis in aliquo exemplari videamus, hoc est in idea illa archetypa nempe Deus, in quo homines vident quidquid clare et distincte percipiunt, cujus essentia aliqua ratione a creaturis est participabilis, quate²⁵nus illas in se eminenter continet, nam in Deo extensio immensa et consequenter omnia corpora continentur. Si Deo materialitatem tribuit Malebranchius, qualis esset mens ejus quis non vidit?

[133] Tertio cognoscendi modo fatetur et miratur ideam, auctor fatetur mentem humanam suarum operationem fieri consciam per sensum intimum seu per conscientiam, immo etiam dolorum, tristitiae, gaudii, caloris et frigoris; miratur vero, quia cum corporum qualitates et affectiones in essentia divina cognoscamus, anima suarum operationem tantum per intimum sensum fit conscia, et tandem concludit, quod¹⁰ animae etiam idea in idea generali continetur, quia cum Deus sit ens per essentiam et diversis modis illuminet animam, ipsa in essentia divina continetur; ex quo sequitur quod dum respicit alia et se ipsam vi¹⁵det anima in essentia divina.

Quarto denique modo docet nos cognoscere mentes aliorum hominum, et etiam angelorum; quia cum alias nec in se ipsis nec per ideam claram, vel per consci²⁰entiam possumus percipere, per conjecturam cognoscere eas necesse est; ita loquitur vir clarus Malebranchium, qui paulo ante dixerat in idea universali nos omnia videre, quatenus in ipsa essentia divina omnia emi²⁵nenter continentur. Hic notare oportet, quod visio si nomen attendamus, ut inquit S. Augustinus^{xxii}, Libro decimo *Confessionum*, cap. 35: primo importat actum sensus visus, et etiam aliquando extenditur ad cognitionem³⁰ intellectus, secundum illud Apostoli Matthaei [134] quinto^{xxiii}; “beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”. In hoc autem distinguitur visio a simplici cognitionem, quod cognitio importat quamcumque notitiam imperfectam, confusam, indistinctam, etc. Visio autem nonnisi claram visionem rei in se ipsa importat.

Videre quippe est manifestare objectum sibi praesens intueri, et sicut oculo corporeo non videmus nisi¹⁰ res nobis praesentes fiant, et facie ad faciem repraesententur, ita etiam oculis mentis non dicitur videri nisi objectum praesens sit, et propria specie nos moveat. Insuper duplex est objectum visionis, unum adaequatum et exten¹⁵sivum, et aliud proprium et connaturale; istud enim, nempe objectum connaturale, est aliud quod naturaliter et propria virtute absque adjuvamine a potentia potest attingi; adaequatum et extensivum tale est, ut si naturaliter non possit attingi²⁰, elevata tamen et confortata potentia, ad eum potest se

extendere. Hoc materiali exemplo amplius clarescet distincto: lux parva, v.g. est objectum proportionatum cuique oculo, lux vero solis non est proportionata debile oculo nisi aliquo instrumento juvetur. His notatis

Sit conclusio. Falsum est nos omnia videre in essentia divina tamquam in idea archetypa. Probatur conclu[135]sio: si omnia vidimus in essentia divina, omnia clare vidimus; sed hoc est falsum, ergo et quod omnia videamus in essentia divina. Probatur major: juxta Malebranchii⁵ res omnes vidimus in idea clara, immo etiam in essentia et essentia divina, sed non possumus omnia videre in idea clara quin clare videamus; ergo si omnia vidimus in essentia divina ea¹⁰ clare vidimus.

Major est ipsius Malebranchii roborata testimoniis Divi Augustini^{xxiv} illo inter praenotandum *Libro octoginta trium quaestionum*, quaestione 51¹⁵ Deo igitur; minor probatur etiam verbis Malebranchii^{xxv} illustrationum, Libro 2º ad quartam objectionem. Deum a nobis etiam in hac vita videri quamvis modo imperfecto, sed implicat imperfecte videre, et clare videri; ergo²⁰ juxta Malebranchium non vidimus omnia clare in essentia divina, immo nec ipsam essentiam.

Postea vero explicans cur nos omnia non vidimus clare usus in illo Divi²⁵ Augustini^{xxvi} Libro 1º *De Trinitate*, cap. 1º: “Nolli quaerere quid sit veritas, statim enim se apponent caligines imaginum corporalium et nubilia phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, qua primo ictu[136] dilucit tibi cum dicerem veritas; nunc sic, ergo dum veritatem cogitamus primo occurrunt nobis phantasmata nubilata, et caligo imaginum primam veritatem⁵ cognoscimus mediis phantasmatibus”. Deinde trianguli, quod natura rotunditas, et aliae corporum affectiones quas juxta Malebranchium percipimus, seu vidimus in idea univer¹⁰sali vel continentur in essentia divina modo quod sunt in corporibus, vel alio modo; si primum necesse est tribuere Deum materialitatem et extensionem, et hoc est incidere in materialistarum Systemate ab¹⁵ Ecclesia dammato: si secundum non cognoscimus corporum affectiones distincte clareque mirum in se.

In corporibus enim communiter expeditur quantitatem²⁰ materialem et extensionem ortam ex mutua exclusionem partium ad invicem, taliter ut unius et intus existat extra entitatem alterius; deinde dupliciter possumus videre aliquid in alio, vel ut in lumine²⁵ proprio et in principio, vel ut in objecto cognito; si primo modo vel ut Malebranchius nos omnia videre in essentia divina nihil novum dicit, quod dictum non fuerat a Gassendo, Lockio et aliis Philo³⁰sophis; si secundum jam aequae om[137]nes cognoscerent essentiam divinam cum omnium mentes sint aequae unitae

divinae essentiae et tunc non obscure [sed] clare ab omnibus dignosceretur. Denique propria experien⁵tia nobis videtur potius objecta cognoscere extra nos posita quam indivina essentia, nam per simplicem perceptionem objecta cognoscimus directe quin immoremur in dependentia necessitate eorum aut contin¹⁰gentia consideranda divina autem essentia id eam claram et distinctam mentes paucae admodum habent, enim vero quomodo falluntur vel decipiunt sensus, si nihil per sensus cognoscimus, sed omnia in essen¹⁵tia divina? Tandem si ideae quas in nobis experimur simul sunt in Deo, substantia creata nempe mens humana est una et eadem substantia cum essentia divina, et si distincta, quomodo unitur essen²⁰tiae divinae? Ergo nos omnia videre in essentia divina plusquam absurdum est.

Solvuntur argumenta

Argues primo: in systemate Malebranchii salvatur esse causae primae in Deo; sed hoc po²⁵sito non est absurdum, ergo omnia vidimus in essentia divina velut in idea archetypa. Probatur major: Deus omnia creavit propter se ipsum; in Deo vivimus, movemur et sumus, non [138] sumus condigni aliquid quasi ex nobis metipsis operare, sed sufficientia nostra ex Deo est; haec Sacrae Paginae testimonia probant Deum utpote causa prima, una nobiscum ope⁵rari; sed haec solum in systemate Malebranchii salvantur, ergo.

Respondeo. Deum simul nobiscum operare per gratiam ejus qua diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui da¹⁰tur est nobis; ideoque Apostolus Secunda ad Corinthios^{xxvii} ait: *non sumus sufficientes cogitare aliquid de nobis tamquam a nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*; hoc autem minime probat nos omnia videre in essentia di¹⁵vina, ut vult Malebranchius, nec oculo corporeo nec oculo mentis, nam uterque indiget robore seu lumine gloriae ad conspiciendam divinitatem. Si autem Malebranchius vult nos omnia videre in essentia divi²⁰na quatenus noscit lumina, quia “lux vera est, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundo”, ut legitur Joannes 1º cap. Vers. 9; nec haec probant intentum Malebranchii.

²⁵ Verba enim Joannis triplici modo possunt intelligi quin aliquo modo sint in sensu malebranchii; primo [139] modo Deus illuminat hominem conferendo illi lumen naturae, seu rationis quo possit bonum et malum cognoscere, ipsumque Deum; nam ut inquit Divus Thomas pri⁵ma parte, quaestione 12, articulo 1º, ad quartam; “proportio potest esse dupliciter, uno modo quatenus est certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum sunt¹⁰ species

proportionis; alio modo quatenus qualibet habitudo unius ad aliud est proportio, et sic est proportio creatura ad creatorem, sicut effectus ad causam, et ut potentia ad actum; hoc modo intellectus¹⁵ creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum; illuminat Deum etiam hominem per revelationem, uatenus illi manifestat ea quae solo lumine natuae erant illis impossibilis assecutione. Denique illu²⁰minat mentem humanam prophetia, quo in sensu dicitur “lumen in tenebroso loco”.

Dependentia animae rationalis a divina omnipotentia tamquam a causa prima²⁵ a qua dependent in esse, fieri et conservari qui negavit absque temeritate? In ipso enim vivimus, movemus et sumus, quae dependentia ut salvatur necesse [140] non est Deum intime uniri animabus nostris, nec omnia in ipsa essentia divina videre: alias posset homo in lethali statu constituto esse intime unitus⁵ essentiae divinae, nam plura tunc spiritualia, tunc materialia et corporea cognoscunt peccatores, gentiles, athei, materialistas et pantheistas. Etiam necessarium est fateatur Malebranchius intime uni¹⁰ tam esse essentiam divinam siquidem omnia cognoscimus, seu videmus in illa essentia, quae est lumen indeficiens, et ultra quod omnia tenebrae sunt, nullus ordo sed sempiternus horror, et nes¹⁵ cio equidem quomodo Deus per essentiam sit intime unitus his qui noluerunt ut bene ageret. Melius enim iudico dicer vidimus omnia per Deum, qui dedit nobis lumen, ut Deum vide²⁰remus, et etiam per discursum ea scire possimus, quae ministerio sub sensum non cadunt.

Argues 2°. Divus Augustinus^{xxviii} Liber 2° *Confessionum* cap. 25 ita loquitur: *si ambo videmus verum esse quod dico ubi quaesto [141] id vidimus? Nec ergo utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est incommunicabili veritate.* Sermone octavo^{xxix} *de Verbis Domini* numero 8° sic habet: *dic quia tu tibi lumen est, quid prodest potens, et satus oculus, ac si lumen desit. Ergo dic a te tibi lumen non esse, et clama quod scriptum est: tu illuminabis lu¹⁰cernam meam, Domine; lumine tuo, Domine, illuminabis tenebras meas.*

Divus Thomas, 1° parte, quaestione 88, art. 3° ad primum, inquit: *in luce primae veritatis omnia¹⁵ nos intelligere et judicare;* sed haec Augustini et Thomae testimonia sufficienter probant nos omnia [videri] in essentia divina; ergo ita est.

²⁰ **Respondeo.** Divos Augustinum et Thomam intelligendos non esse de visione intuitiva divinae essentiae, quam supponit Malebranchius, sed de lumine naturae, quod quidem est lumen in quo vidimus om²⁵nia, et cum non sit a nobis sed a Deo nobis per liberam voluntatem tributum seu communicatum; sic vidimus omnia in essentia divina non veluti in subjecto in quo nobis repraesententur res corporeas

[142] et spirituales ad modum quo oculis nostris repraesentantur colores, sed tantum quatenus ipse Deus per quandam participationem nobis est praesens per lumen rationis.

⁵ Sicut enim objecta, quae lumine solis videntur dicuntur videri in sole, non quia sol objecta illa in se contineat, sed quia proprio lumine ea visibilia reddit; ita etiam Augustinus dicit nos omnia videre in¹⁰ essentia divina, quia dedit nobis Deus lumen, per quod omnia videremus. Haec expositio seu intelligentia SS.PP nobis videtur genuina et consonat Sacris Litteris, conciliis et dispositioni¹⁵bus ecclesiasticis; si autem Malebranchio non placet, quia disonat proprio cogitandi modo, qui potius favet spinocinum dicimus: Augustinum et Thomam fuisse Philosophos Platonicos quantum²⁰ ex quae ab ipsis objecta fere conciliare potuerant cum fide Catholica. Denique Sanctus Augustinus^{xxx} *Libro octogintarum [trium] quaestionum* sic loquitur: “rationalis anima, non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fue²⁵rit, asseritur illi visioni esset idonea sicuti sunt animae beatorum”. Hoc in sensu intelligendus Augustinus.

Argues tertio. Nos debe[143]mus Deum videre; ergo Malebranchius a veritate minime erravit. Probatur antecedens. Deus est objectum naturale nostri intellectus; sed nos videre debemus objectum naturale; ergo vide⁵re debemus Deum. Urgetur ratio: Deus omnia propter se ipsum creavit, et etiam mentes nostras, hoc minime forent si Deus objectum naturale nostrarum mentium; ergo Deus objectum naturale nostri intellectus.

¹⁰ **Respondeo** cognitionem nostram in Deum tendere quia cum nullum detur objectum quod anima possit secundum suam potentiam cognoscitivam satiare, et ultimo complere, semper et pro¹⁵ semper anima tendit in Deum veluti in suum finem cuius possessionem desiderat, totoque desiderio cupit dissolvi a carcere corporis, et esse cum eo; hoc etiam vidimus in insensibilibus qui indetur in ipsis idea inna²⁰ta vel quaelibet alia cognitio; lapis enim si a superficis telluris sursum projiciatur statim ac finitur impulsus accelerate revertitur versus suum centrum, quia ordinatus fuerit ad constituendum globum²⁵ elementarum una cum aliis corporibus.

Animae etiam creatae fuerunt a Deo et omnia alia tunc visibilia, tunc invisibilia propter se ipsum, quia est finis omnium rerum; equidem ad esse earundem suffi[144]ciens fuit ejus voluntas, et ipse dicens creata fuere, hoc autem minime probant nos videre Deum clare ut vult Malebranchius, sed tantum per discursum deductum⁵ ex rebus creatis, et secundum nostrum modum concipiendi intima

dependentia a sensibus, qui obnubilati speciebus rerum materialium et creaturarum praebeant intellectui fundamentum ad efforman¹⁰dam ideam Dei ut rerum omnium creatoris.

Datus equidem in omnibus hominibus quaedam facultas ad concipiendas primas veritates, primaque principia,¹⁵ non tamen aequalis ad omnia in omnibus; plures sunt cognoscentes primas veritates onustas imperfectionibus ita ut veritatum claram ideam non habeant. Alii vero econtra statim concipiunt veritatem cum²⁰ omnibus suis attributis et proprietatibus; etiam experientia convincitur dari quosdam homines ingenio oculis qui faciliter penetrant difficultates quas alii penetrare non valent.

Recibido 09/10/2016
Aceptado 12/12/2016

ⁱ Suárez ha seguido aquí varias fuentes muy diversas. Las conclusiones parecen más bien inspiradas en Dupasquier (Cf. Sebastianum Dupasquier, *Summa Philosophiae scholasticae scotisticae in quatuor partes scripta et digesta breviter et clare*. t. I, Logica, Patavii, 1718), *Logica*, dist. III, q. 7 (ed. cit., p. 190 y ss.), ya que hay una Conclusión similar a la segunda de la q. 2; en cambio las objeciones son distintas.

ⁱⁱ Cf. *Elementorum Artis Logicocriticae* (ed. Neapoli, 1778), l. II: De ideis, idearumque objectis et signis (p. 127 y ss.); cap. 1: De idearum natura et origine, al tratar la quinta opinión (p. 131).

ⁱⁱⁱ Rom. 1:20.

^{iv} Ps. 4:7.

^v Cf. Edmundo Purchot, *Institutiones Philosophicae*, t. I, *Compectens Logicam et Metaphysicam*; *Logicae Pars Prima*, cap. 1^o (ed. Venetiis 1720, p. 30).

^{vi} Cf. *Disputaciones Metafisicas*, Madrid, Gredos, 1960-66, v. 2, p. 198-207.

^{vii} Gen. 1:27.

^{viii} Rom. 1:29.

^{ix} *De quantitate animae*, diálogo de Agustín y Evodio, cap. 20, n. 34, ed. *Obras Completas*, Madrid, BAC, t. 3, 1956, p. 588. En *Retractionum*, cap. 8, n. 2, aclara que el texto citado del *De quantitate animae* “non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in

alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus aliquando vivisse; et ea quae interrogata respondit, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse” (PL 32, 1055).

^x *Enarratio in Psalmum 26*, Enarratio II. Sermo ad plebem, n. 12 (PL 36, 205).

^{xi} Hermes Trimegisto, *Corpus hermeticum* (ed. París, Les Belles Lettres, 1945, t. 1, p. 7, 8 y 9), Tratado I, n. 4, 5, 7 y 9.

^{xii} Rom. 1:20.

^{xiii} Sap. 13:45.

^{xiv} Ps. 19 (18):3.

^{xv} Job 12:7-8.

^{xvi} No se ubicó este pasaje.

^{xvii} En este pasaje, el original pone siempre *nil*; podría interpretarse como el deseo de marcar a diferencia entre “decir (nombrar) nada (objeto nombrado)” y “nada decir” (o sea: no decir). Como esto es sólo una conjetura, en el texto latino se mantiene la forma habitual nihil.

^{xviii} Cf. *De la recherche de la vérité*, L. III: De l’entendement, ou de l’esprit pur; 2^a parte, capítulo 7, *Oeuvres Complètes*, t.1, París, 1837, pp. 112-114.

^{xix} Cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Quaestio 54: De eo quod scriptum est: ‘Mihi adhaerere Deum bonum est (Ps. 72:28)’. (PL 40, 58).

^{xx} PL 32, 1259. En el texto, en lugar de “omnibus incommutabilia, dice “homines incommunicabilia”, que no tiene sentido, por lo cual se corrigió según el texto de Agustín.

^{xxi} Llama a Malebranche “americano”, indudablemente un error de copista.

^{xxii} *Confesio*, l. X, cap. 35, parág. 54. *Obras completas*, Madrid, BAC, t. 2, 1955, p. 529; PL 32, 802.

^{xxiii} Mat. 5:8.

^{xxiv} *De diversis Quaestionibus Octoginta tribus*, Quaestio 51: De homine facto ad imaginem et similitudinem Dei (ibíd. 33-34).

^{xxv} Cf. *De la recherche de la vérité*. *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, 10^o (sobre el l. II). Sur la nature des idées, dans lequel y’explique comment on voit en Dieu toutes choses, les vérités et les lois éternelles (*Oeuvres Complètes*, t. 1, París, 1837, pp. 325-335).

^{xxvi} La cita correcta es *De Trinitate* 8, cap. 2, n. 3: “Noli quaerere quid sit veritas, statum enim se opponent aligines imaginum corporalibus ut nubile phantasmatum, et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas” (PL 42, 949).

^{xxvii} Parece referirse a 1 Cor. 2:5.

^{xxviii} La cita correcta es *Confessionum* l. 12, cap. 25, n. 35 (PL 32, 840): “Hanc enim vocem huic refero fratrem et pacificam: Si ambo videmus verum esse quod dico; ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique, in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae sura mentes nostras est, incommutabili Veritate”.

^{xxix} Editado en *PL* 38, 433-438 como *Sermo 67 De Scripturis*: “De verbis Evangelii Matthaei 11,25: Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus, etc.”. Lo citado en 437.

^{xxx} El párrafo no es cita exacta. Por el sentido se refiere a q. 55: *De resurrectione Lazari*, donde explica que luego de la resurrección estaremos libres de toda oscuridad y pecado, y veremos las cosas divinas cara a cara (*PL* 40, 60).

Resumen. Edición de la Primera Disputación de Lógica Mayor, sobre la primera operación del intelecto, cuestiones 1 a 5, del Curso de Lógica 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. Las cinco cuestiones son: 1. Cuál es el origen de las ideas; 2. Si el intelecto concibe ideas puramente intelectuales de ningún modo dependiente de las cosas sensibles; 3. Si tenemos ideas innatas en sentido cartesiano; 4. Si el intelecto tiene idea de la nada y de cosas negativas y de qué modo; 5. Qué decir de la idea arquetípica de Malebranche.

Palabras clave: Escolástica colonial - Escolástica franciscana - Lógica - Enseñanza Conventual - Anastasio Mariano Suárez ofm.

Resumo. Edição da primeira Disputa de Logica Disputativa, a primeira operação do intelecto, as questões de 1 a 5, do Curso de Logica ditado pelo Frei Mariano Anastasio Suarez OFM no Convento Recoleta de Buenos Aires, em 1793, da um Ms. preservado na antiga biblioteca do Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. As cinco questões são: 1. Qual é a origem das idéias; 2. Se o intelecto concebeu ideias puramente intelectuais, não dependente das coisas sensíveis; 3. Se temos idéias inatas em sentido cartesiano; 4. Se o intelecto tem idéia da nada e das coisas negativas e como; 5. Que dizer da idéia arquetípica de Malebranche.

Palavras-chave: Escolástica colonial - Escolástica franciscana - Lógica - Ensino Conventual - Anastasio Mariano Suárez ofm.

Abstract. Edition of the First Disputation of Major Logic, on the first operation of the intellect, questions 1 to 5, of the Course of Logic dictated by fray Anastasio Mariano Suárez OFM in the Convent Recoleta of Buenos Aires, in 1793, from the Ms conserved in the Old library of the Convent of Santo Domingo of Buenos Aires. The five questions are: 1. What is the origin of ideas; 2. If the intellect conceives purely intellectual ideas in any way dependent on sensible things; 3. If we have innate ideas in Cartesian sense; 4. If the intellect has idea of nothingness and negative things and in what way; 5. What to say about the archetypal idea of Malebranche.

Keywords: Colonial Scholasticism - Franciscan Scholasticism - Logic - Conventual Teaching - Anastasio Mariano Suárez ofm.

VARIA

**La enseñanza virtual de la filosofía medieval:
aplicación del Aprendizaje Basado en Escenarios**

César Oswaldo Ibarra

La Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD¹, es una institución colombiana de educación superior de carácter oficial que cuenta con unos sesenta mil estudiantes en todos los niveles de educación que se ofrecen en el país (alfabetización, básica primaria, bachillerato, pregrado y postgrado). Desde sus orígenes, en los años ochenta, la Universidad apostó por la modalidad de educación a distancia, en el afán de hacer llegar la educación a todos, especialmente a los más pobres; en la actualidad y haciendo uso de las tecnologías de la información y de la comunicación, lo hace a través de *e-learning*. La entidad ofrece más de sesenta programas académicos y tiene un alto reconocimiento en todo el país.

Entre tantos programas, los de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía han sido, desde los orígenes de la Universidad, parte muy importante de su oferta y de su apuesta humanística y social. Los dos programas comparten algunas asignaturas comunes, entre las que se encuentra un componente histórico que muestra el desarrollo de la filosofía a lo largo de los siglos (filosofía antigua, medieval, moderna, contemporánea y latinoamericana), el cual se complementa con una serie de asignaturas denominadas “seminarios”, los cuales buscan que el aprendiz profundice sus conocimientos sobre cada etapa de la historia de la filosofía y que empiece a hacer indagación y producción filosófica sobre los mismos.

En relación con la Edad Media, el Programa de Filosofía de la UNAD ha desarrollado dos asignaturas: “Filosofía Medieval” y “Seminario de Autor Medieval”, este último enfocado en santo Tomás de Aquino. En este artículo, lo que se busca es mostrar la forma pedagógica y didáctica en que se desarrolla el Seminario de Autor Medieval en un entorno virtual, aplicando una estrategia de aprendizaje denominada Aprendizaje Basado en Escenarios. Se considera de interés dar a conocer esta forma novedosa, basada en las nuevas tecnologías, de enseñar

¹ Para mayor información sobre esta institución véase <https://www.unad.edu.co/> [última consulta: 12/12/2016].

algo tan enraizado en la historia y en la vida universitaria, como la filosofía medieval y de su principal representante.

Para poder comprender bien la aplicación de esta estrategia en el proceso de formación de los filósofos y de los licenciados en Filosofía de la UNAD, es conveniente repasar algunos de los principios del Aprendizaje Basado en Escenarios, tal como se conciben desde esta institución de educación superior.

1. El Aprendizaje Basado en Escenarios, una apuesta pedagógica

El Aprendizaje Basado en Escenarios pertenece a aquellos entornos situacionales de aprendizaje de corte constructivista, como el Aprendizaje Basado en Problemas, el Aprendizaje Basado en Tareas o el Aprendizaje Basado en Proyectos, entre otros. En general, estas estrategias buscan que lo importante no sea la enseñanza sino el aprendizaje que hace el aprendiente aplicándose a la solución de situaciones más que a la adquisición de conocimientos teóricos.

En este sentido, afirma Joan Rué:

“No se puede asimilar *el aprendizaje* a la recepción y acumulación de información. Todo *aprendizaje* requiere algún tipo de procesamiento relevante o de apropiación personal de aquella. Así, el procesamiento de la información en términos de conocimiento requiere de la actividad cognoscitiva adicional por parte del sujeto procesador, un sujeto que necesariamente debe ser ‘activo’”².

Por tanto, el Aprendizaje Basado en Escenarios se entiende como un diseño pedagógico en el que se parte de un escenario que puede ser real o artificial. Se presentan unas situaciones problemáticas desde las cuales se busca que el aprendiente demuestre el desarrollo de competencias, habilidades y conocimientos.

“El escenario representa una situación de aprendizaje manifestada en una lección o curso, mediante la definición de roles, actividades, recursos y herramientas. Estas situaciones pueden centrarse, por ejemplo, en la

² Joan Rué, *El aprendizaje autónomo en educación superior*, Madrid, Narcea, 2009, p. 98.

recopilación de información, la aplicación de una teoría o una técnica, la realización de una tarea, el análisis de un suceso o la toma de decisiones”³.

1.1 Características del Aprendizaje Basado en Escenarios⁴

El Aprendizaje Basado en Escenarios tiene una serie de características que lo distinguen de otras estrategias pedagógicas y que resaltan su importancia como herramienta de aprendizaje.

El Aprendizaje Basado en Escenarios se centra en el aprendiente, entendido como protagonista de la estrategia, mientras que el docente asume el papel de motivador y de mediador entre el conocimiento y los aprendientes.

El Aprendizaje Basado en Escenarios deja un margen al ensayo y al error, tiene un amplio margen de espacio para que el aprendiente pueda desarrollar su espíritu crítico y su iniciativa intelectual. Esto supone en el aprendiente unas competencias tanto de lectura como de comprensión que le permitan acceder a información que no siempre es tan obvia.

El Aprendizaje Basado en Escenarios supone, también, capacidad de trabajo en equipo ya que se basa en el trabajo colaborativo en el que el aprendiente deberá compartir con otros pares y deberá construir su conocimiento en forma consensuada y cooperativa.

El Aprendizaje Basado en Escenarios requiere un cierto entrenamiento ya que, al desplazar al docente de la centralidad del proceso, exige una mayor profundidad y productividad por parte del aprendiente. En este sentido, el papel motivador del docente adquiere una relevancia principalísima. Esto es necesario en cualquier contexto pedagógico pero más aún en el contexto de la educación virtual, en el que

³ Daniel Burgos - Gemma Corbalán, “Modelado y uso de escenarios de aprendizaje en los entornos *B-learning* desde la práctica educativa”, Alfredo Fernández - Ana Fernández - Jorge Merino *et al.* (eds.), *Innovación en el campus virtual, metodología y herramientas*, Madrid, Ed. Complutense, 2007, p. 187.

⁴ Véase Vicky del Rosario Ahumada, “El Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE)”, Bogotá, UNAD, 2015, disponible en http://datateca.unad.edu.co/contenidos/401304/ABE_.pdf [última consulta: 12/12/2016].

el aprendiente puede verse preso de la soledad ante la imposibilidad de interactuar con los pares o con los docentes de manera presencial.

1.2 Fases del Aprendizaje Basado en Escenarios

El Aprendizaje Basado en Escenarios comprende una serie de fases: objetivos, contexto, actores, acontecimientos precipitantes y acontecimientos desencadenantes, los cuales configuran esta estrategia de aprendizaje y permiten alcanzar el desarrollo de las competencias que se esperan.

Los objetivos se entienden como una declaración de lo que se espera si se cumplen las condiciones adecuadas. Aquí lo más importante es la transferencia real que se dará en la realidad, ya sea en el ambiente laboral, en la realidad social o en el ámbito familiar.

El contexto, para que sea eficaz, debe ser significativo. Lo ideal sería que los escenarios propuestos sean muy cercanos a la realidad de los aprendientes y que sean lo suficientemente complejos para que ofrezcan posibilidades amplias de alcanzar los objetivos propuestos.

“Hacer que el desencadenante del aprendizaje se base en escenarios de la vida real posibilita que los alumnos establezcan vínculos entre los escenarios sobre los que están trabajando y situaciones similares que viven o ante las que se encontrarán en su práctica profesional”⁵.

Los actores son todos los que participan en el proceso y que facilitan o alcanzan el dominio de las competencias que se buscan.

Los acontecimientos precipitantes se refieren a las motivaciones que tienen tanto el aprendiente como el docente, y que mantienen el interés en el proceso.

Los acontecimientos desencadenantes son los resultados del proceso y que se pueden aplicar en la vida cotidiana o en el ejercicio de la profesión, y que demuestran que, en última instancia, se han alcanzado los objetivos que se plantearon desde el principio.

⁵ Daniel Blackshields - James Cronin - Bettie Higgs *et al.* (coords.), *Aprendizaje integrado: investigaciones internacionales y casos prácticos*, Madrid, Narcea, 2016, p. 57.

A fin de cuentas, lo que se espera es que se cumpla con la idea de aprender haciendo, que es lo que hace que el aprendizaje sea realmente significativo.

Desde el punto de vista del docente, lo que se espera es que haga un seguimiento juicioso de todo el proceso, especialmente del trabajo en grupo, y que haga los registros correspondientes. La retroalimentación permanente del proceso es lo que ayuda a mantener el interés y a evitar, asimismo, el decaimiento o la desmotivación de los aprendientes.

1.3 Ventajas del Aprendizaje Basado en Escenarios

En tanto que es una estrategia pedagógica muy actual, el Aprendizaje Basado en Escenarios tiene muchas ventajas para alcanzar los objetivos propuestos, entre los que se pueden destacar los siguientes:

Se aprende en contexto, en tanto que la realidad que se presenta, así sea ficticia, hace que los contenidos implícitos en ella sean asimilados más fácilmente que si se presentaran de manera teórica.

El aprendizaje se torna significativo ya que tiene un impacto más duradero que la enunciación de conceptos academicistas. En algunos casos, cuando se aplica de manera fiel a su metodología, los escenarios pueden ser muy motivantes para los aprendientes que encuentran un acicate novedoso para aplicar sus conocimientos.

Permite al aprendiente reflexionar sobre lo que ha visto en el escenario, con lo cual se logra un nivel mayor de adquisición del conocimiento al superar la simple repetición de contenidos.

Al convertir la actividad pedagógica en algo más experiencial que una clase normal o una tutoría virtual corriente, el Aprendizaje Basado en Escenarios permite una mayor interacción entre el aprendiente y la aplicación de lo aprendido, ya que puede relacionar los contenidos de la asignatura con la realidad. No se puede olvidar que la formación profesional se hace pensando en el mercado laboral en el que se enfrentan situaciones y se prueban competencias, y en el que los meros conocimientos teóricos no serán tan importantes como su aplicación para resolver situaciones problemáticas.

En este sentido, conviene traer a cuento el siguiente texto de Miguel Ángel Zabalza:

“Una preocupación básica para quienes hemos de desarrollar nuestro trabajo formativo en la universidad es la reconsideración constante de los procesos y estrategias a través de los cuales los estudiantes llegan al aprendizaje. Sólo desde un claro conocimiento de esos procesos estaremos en condiciones de mejorarlo, reajustando para ello nuestros métodos de enseñanza”⁶.

Estrategias de aprendizaje, como la que está basada en escenarios, permiten un ambiente más dinámico que hará que la asignatura sea más atractiva para el aprendiente, favoreciendo no solo el aprendizaje sino, también, el clima educativo ya sea en una educación tradicional o en educación virtual como la que se estudia en este documento.

El Aprendizaje Basado en Escenarios permite que el aprendiente pueda tomar decisiones de manera más adecuada que si solo recibiera una formación teórica, porque el escenario le ofrece una aproximación a la realidad que otras estrategias no le darán.

2. Aplicación del Aprendizaje Basado en Escenarios en la enseñanza de la filosofía medieval en la UNAD

Tal como se ha indicado, el Programa de Filosofía y el de Licenciatura en Filosofía de la UNAD asignan dos espacios a la filosofía medieval en sus contenidos: Filosofía Medieval, el cual hace un repaso general sobre la filosofía de este momento histórico, y Seminario de Autor Medieval, en el que se hace una profundización sobre el pensamiento filosófico de santo Tomás de Aquino. Este segundo espacio académico, o sea, en el Seminario de Autor Medieval, es en el que se ha aplicado el Aprendizaje Basado en Escenarios como estrategia pedagógica mediante el diseño y aplicación de seis escenarios en los que se presenta, de forma amena, la vida y obra del Aquinate.

Dado que el Aprendizaje Basado en Escenarios parte de una situación que puede ser real o ficticia, en el curso se ha diseñado una secuencia de seis escenarios en los

⁶ Miguel Ángel Zabalza, *La enseñanza universitaria. El escenario y sus protagonistas*, Madrid, Narcea, 2002, p. 189.

que un personaje ficticio, llamado Landolfo el Escribano, va contando la vida de Tomás de Aquino, al tiempo que va mostrando aspectos esenciales de la Edad Media, como su realidad social, política, económica, cultural y religiosa. Cada escenario consta de dos o tres páginas y termina con unas “Preguntas para el Viaje”, que buscan que el aprendiente pueda extraer de cada uno de ellos los contenidos que necesita para ir avanzando en el conocimiento del gran filósofo medieval y que vaya “imaginando” lo que va a pasar en el futuro de Tomás; igualmente, se van sugiriendo las actividades pedagógicas que permitan el procesamiento y sistematización de información para que el escenario no se quede en una simple narración sino que se vea como una fuente de valiosa información académica.

Desde el punto de vista formal, cada escenario consta de un título, una imagen, el texto correspondiente y las preguntas para el viaje que ya se han mencionado. Cada escenario se presenta en un documento dominado por un tono sepia que hace ver el texto como algo clásico.

Cada escenario se va incluyendo en las actividades del curso virtual denominadas “Trabajos colaborativos”, que el aprendiente debe resolver de manera individual y colaborativa.

2.1 Los escenarios

Los escenarios propuestos en el curso virtual de Seminario de Autor Medieval se reúnen en una serie denominada “El Tomás de Aquino que conocí” y se presentan como capítulos de dicha serie. Los escenarios son los siguientes:

“Capítulo 1. En Rocasecca, los condes de Aquino”. El personaje ficticio llamado Landolfo el Escribano aparece como escribano de la poderosa familia de los condes de Aquino. Presenta a la familia y las circunstancias que rodean la infancia del pequeño Tomás, y el futuro que le espera como segundón de una familia de nobles pero, al mismo tiempo, presenta muchos aspectos de la vida en la Europa medieval. Esta información le permite al aprendiente hacer una síntesis de la realidad que se vivía en la Edad Media, hacer una crítica sobre la realidad social de ese tiempo y proyectar lo que se imagina en el futuro de la vida de Tomás.

“Capítulo 2. El joven mozo, ¿poderoso abad o sencillo fraile?”. Aquí se refleja, de la mano del escribano Landolfo, la azarosa vida de un noble segundón que es destinado a ser un poderoso y rico abad de algún monasterio que lucha por forjarse

su propio destino y que termina inclinándose por la vida más sencilla y austera de los dominicos, una de las grandes órdenes mendicantes de la Edad Media. En este capítulo, el aprendiz se acerca un poco a la realidad de la poderosísima Iglesia Católica de la Edad Media y empieza a discernir el futuro. En este punto de la historia, Landolfo, nuestro imaginario escribano, decide hacerse dominico como Tomás para poder seguir haciendo su biografía.

“Capítulo 3. El Buey Mudo muge en París”. Se presenta la vida de la universidad medieval como uno de los mayores aportes de la Edad Media y la forma en que las más importantes universidades se van consolidando como centros del saber, cada una con sus propias peculiaridades. En este momento, el aprendiz identifica las características de la universidad medieval y las contrasta con la realidad de la universidad actual, al tiempo que va afinando lo que se imagina será el futuro del filósofo de Aquino.

“Capítulo 4. Cuestiones disputadas o el arte de hacer filosofía”. Landolfo nos acerca a la forma de hacer filosofía del ya entonces joven doctor, mostrando algunas características de su obra. En este punto, el aprendiz se acerca a temas cruciales de la filosofía medieval como el redescubrimiento de Aristóteles, las relaciones entre fe y razón, y el carácter filosófico del Aquinate.

“Capítulo 5. En el *scriptorium* del Sacro Convento”. Landolfo nos muestra la forma en que se desarrolla la labor escritural en los conventos y monasterios de la Edad Media, y nos presenta las principales características del pensamiento del filósofo en algunas de las principales disciplinas filosóficas (ontología, gnoseología, antropología, ética y política). Con estos contenidos, el aprendiz puede resumir los principales aportes de Tomás a la filosofía, al tiempo que hace una crítica sobre la vida cultural y la práctica política de nuestro tiempo.

“Capítulo 6. Entre condenas y glorias”. En este último escenario se presentan las principales consecuencias que tuvo la obra tomística. Al mismo tiempo se presentan las reacciones que produjo la obra de Tomás en la Edad Media y su importancia en la vida de la Iglesia Católica.

2.2 Aplicación de la estrategia

La estrategia de Aprendizaje Basado en Escenarios se viene aplicando desde el segundo semestre del año 2014 y se ha apreciado, por las calificaciones que los

aprendientes hacen a finales de cada período académico, que la estrategia es adecuada y responde a las expectativas de los mismos. Sin embargo, la contrastación entre la teoría que sustenta la estrategia y su aplicación en el curso, demuestra que no se está aplicando tal como se establece en teoría y que debe revisarse y ajustarse para que sea una buena aplicación de la estrategia. De todos modos, ha dado buenos resultados y se ve que es ampliamente aceptada por los aprendientes.

3. A modo de conclusión

La estrategia denominada Aprendizaje Basado en Escenarios es adecuada para la enseñanza de la filosofía, particularmente de la filosofía medieval cuando se estudian autores concretos, como en el caso del Seminario de Autor de Filosofía Medieval de la UNAD.

Los escenarios permiten la creación de situaciones reales o ficticias que ayudan al aprendiz a conocer el ambiente real y el contexto con lo que se alcanzan más fácilmente las competencias y objetivos esperados.

La educación virtual de la filosofía medieval y de sus principales autores es una tarea muy ardua, y exige la aplicación de estrategias novedosas que logren captar el interés y el entusiasmo de los aprendientes.

Recibido 02/12/2016
Aceptado 12/12/2016

Resumen. El presente artículo intenta mostrar la aplicación de una estrategia pedagógica denominada Aprendizaje Basado en Escenarios en la enseñanza virtual de la asignatura Seminario de Autor Medieval de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, en Colombia. Por medio de una narración real o ficticia, se busca que el estudiante se acerque a los contenidos de una manera más vivencial y se supere lo meramente académico en la enseñanza de la filosofía.

Palabras clave: Educación virtual - Aprendizaje Basado en Escenarios - Tomás de Aquino - Medieval - Filosofía.

Resumo. Este artigo procura mostrar a aplicação de uma estratégia de ensino chamada virtual de aprendizagem baseada em cenário no Seminário assunto Autor Medieval da Universidade Nacional Aberta ea Distância, UNAD na Colômbia Learning. Através de uma narrativa real ou fictício, pretende-se que o estudante se aproximar o conteúdo de uma forma mais experiencial e supera o ensino meramente acadêmico da filosofia.

Palavras chave: Educação virtual - Aprendizagem baseados no cenários - Thomas Aquinas - Filosofia Medieval - Medieval.

Abstract. The present article tries to show the application of a pedagogical strategy denominated Scenario-Based Learning in the virtual teaching of the Seminar of Medieval Author of the National Open and Distance University, UNAD, in Colombia. Through a real or fictitious narration, it is sought that the student approaches the contents in a more experiential way and surpasses the merely academic in the teaching of philosophy.

Keywords: Virtual Education - Stage-Based Learning - Thomas Aquinas - Medieval - Philosophy.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDO BAYONA AZNAR Y JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA (eds.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 480 pp.

Este nuevo aporte de los editores cuanta con un “Prólogo” de Gregorio Piaia, que justifica con diversos y certeros argumentos el proyecto de recopilar y traducir al castellano y al portugués un conjunto de escritos muy significativos de este período. Son –dice– escritos polémicos y doctrinales, que tienen objetivos ideológicos muy precisos, pero que al mismo tiempo contribuyen a profundizar la cuestión de la *potestas*, sus fuentes, su uso y su relación con la *auctoritas* religiosa. Y también advierte que por tratarse de escritos menores y en buena parte anónimos, nos proveen de elementos de comprensión sin “anticipaciones tan presuntas como engañosas”. Para el prologuista –y no cuesta concordar con él– en estas “batallas doctrinales” se encuentra también el origen de la “modernidad” en sentido fuerte.

Por su parte los editores, en su “Presentación”, señalan lo que podría llamarse la génesis de este proyecto, directa y específicamente relacionado con diversos trabajos anteriores de J. A. C. R. de Souza, quien desde hace más de 20 años se dedica al tema de las relaciones de poder entre Iglesia y Estado en la Baja Edad Media. En esta propuesta, se trata específicamente la época de dos papas muy significativos por su fuerte involucramiento en las tensiones con los poderes seculares, del rey de Francia y del Emperador. Estas querellas estimularon a los pensadores, que se dedicaron a escribir, en general al modo escolástico de la *quaestio* y la *disputatio*, sobre una variedad de temas conexos, mostrando una gran diversidad de criterios, pero siempre buscando argumentos estrictos para favorecer a una de las dos partes. El proyecto se inscribe pues, en una tradición de reivindicación de estas obras menores ya señalada hace más de un siglo por Richard Scholz, seguido por un selecto grupo de investigadores como H. Finke, M. Kramer, H. X. Arquillière, J. Leclercq, H. S. Offler, W. McCready, R. W. Dyson y J. Kircullen, a todos los cuales rinden un fuerte agradecimiento y reconocimiento de sus aportaciones. Desde el punto de vista metodológico, admiten que *l’histoire événementielle* es el escenario imprescindible de las fuentes que se estudian; al mismo tiempo señalan también su opción de prescindir de cuestiones historiográficas en relación a este discutido tipo de abordaje histórico.

El objetivo del trabajo está claramente expresado y merece ser transcrito por extenso, ya que en sí mismo constituye un tema de análisis y reflexión sobre la

enseñanza y la investigación filosófico-medievales: “Con este nuevo trabajo nos proponemos de nuevo, como en ocasiones anteriores, facilitar a los licenciados, estudiantes de máster y doctorandos en ciencias humanas en general, el acceso en la lengua vernácula propia a las fuentes señaladas, traducidas por primera vez del latín y presentadas aquí, de manera intencionada, en una forma simple, sin análisis exhaustivos ni comentarios eruditos, a fin de que sean ellos mismos quienes se inicien en la lectura y puedan luego avanzar en sus investigaciones. Por tanto, este libro está concebido a modo de herramienta. Y precisamente, y sólo a título de estímulo, les sugerimos algunos temas de investigación al final de aquellos capítulos que tratan específicamente e las fuentes indicadas” (p. 20).

El libro consta de dos partes, dedicadas a sendos pontificados. La primera, relativa al pontificado de Bonifacio VIII, tiene dos trabajos histórico-doctrinales. El primero, de Luis Alberto De Boni, narra la historia del pontificado de este papa. Relata las disidencias entre las familias nobles de las cuales provenían los cardenales electores, sobre todo en ocasión de la elección de Pietro Morrone (Celestino V), quien renunció a los pocos meses, dejando el lugar a Benedetto Caetani (Bonifacio VIII) quien inmediatamente se involucró en las cuestiones de la política secular y en las disputas teológicas sobre la *plenitudo potestatis*, de la cual fue firme defensor, llevando tan al extremo dicha tensión que, luego de numerosas alternativas, culminó con la invasión de las tropas reales en Anagni y aunque logró ser liberado, murió en Roma poco después. De Boni concluye el panorama con la elección de Bertrand de Got (Clemente V) quien trasladó la sede papal a Aviñón. Presenta al papa como un hombre ambicioso, nepotista y orgulloso de su cargo. Pero también –recuerda– fue un hombre de oración, que amaba a la Iglesia (aunque a su modo) y que fue capaz varias veces de perdonar a sus enemigos. Considera que ciertas cosas que se han dicho contra él no son sino calumnias. Y sintetiza “Bonifacio fue uno de los grandes papas de la historia. Por desgracia no se dio cuenta de que el mundo estaba cambiando” (p. 76).

El segundo estudio, de Esteban Sarasa Sánchez, se ocupa del papel de Jaime II de Aragón en la política europea y el papado entre 1291 y 1327. La importancia de este reinado se debe a que coincide con el momento de mayor expansión política y económica de la Corona de Aragón, lo que determinó una fuerte presencia aragonesa en la política europea de esos años. El autor utiliza y transcribe (en traducción) una serie de importantes documentos poco conocidos por los filósofos medievalistas, pero ya analizados y publicados por distintos académicos, a partir de la base contextual de la crónica de Ramón Muntaner (1265-1336).

Esta primera parte contiene la presentación y la traducción de cuatro textos. El primero es el opúsculo *Ante quam essent clerici*, un anónimo redactado probablemente en la corte de Felipe IV y que su autor, partidario del rey, responde a la bula *Clericis laicos*, promulgada por Bonifacio VIII el 25 de febrero de 1296. La presentación y traducción son de Johnny Taliateli do Couto, quien presenta las cuestiones históricas, analiza posibles autorías, hace un estudio de las fuentes y de la estructura del texto, proponiendo finalmente algunos temas de investigación posibles a partir del mismo.

El segundo texto es *Plenitudo potestatis papalis* de Santiago de Viterbo, presentado y traducido por J. A. de Souza al portugués y de ésta al castellano por Bernardo Bayona Aznar. De Souza aporta datos biográficos, analiza las fuentes y la estructura argumentativa. También propone temas de investigación.

El tercer texto es la *Quaestio de potestate papae*, conocida por sus primeras palabras *Rex pacificus*, con estudio y traducción de José María da Silva Rosa al portugués y de éste al castellano por Bernardo Bayona. Estudia la posible autoría de Jean Quidort. La importancia de este opúsculo es, según da Silva, en que el autor –aunque sin decirlo– está abriendo el camino no sólo a la distinción de poderes sino a algo más radical, como la subordinación de las cosas espirituales a las seculares en lo que hace a las necesidades de supervivencia, adelantándose en esto a Marsilio de Padua.

El cuarto y último texto es la *Quaestio in utramque partem*, presentada y traducida por J. A. de Souza, al portugués y de éste al castellano por Bernardo Bayona. De Souza analiza las cuestiones de posible autoría en el marco histórico de la ofensiva contra Bonifacio VIII, proponiendo variados argumentos a favor de la tesis de que el rey de Francia obtuvo su reino directamente de Dios. Como en el caso anterior, la relación con Marsilio es tan evidente que de Souza propone, como uno de los temas de investigación, estudiar los argumentos contra la *plenitudo potestatis* en la *Quaestio* y en el *Defensor pacis*.

La segunda parte consta de un trabajo introductorio general, de Arménia Maria de Souza, sobre el pontificado de Juan XXII; analiza los rasgos que ella considera característicos del mismo: a) capacidad centralizadora y burocrática; b) su defensa de la *plenitudo potestatis*; c) su responsabilidad en el afianzamiento de la sede papal de Aviñón; d) su defensa del orden económico de la Iglesia, que lo enfrentó con los franciscanos; e) una reforma litúrgica tendiente a la ritualización. Su trabajo

concluye con una referencia a la cuestión sobre la visión beatífica, que ensombreció sus últimos años, debido a las acusaciones de herejía, posición de la cual se retractó un día antes de morir.

Esta parte contiene cuatro textos. El primer aporte, de J. A. de Souza estudia detalladamente la acción del Emperador Luis de Baviera y el decreto de deposición del papa *Cunctos populos*, cuyas fuentes y autoría analiza a partir de sus caracteres jurídicos; reconoce como autores al propio emperador, y a los franciscanos Miguel de Cesena, Bonagracia de Bérghamo, Francisco de Áscoli, Enrique de Talhein y Guillermo de Ockham, pero no toma posición definitiva sobre cuál de ellos tuvo mayor responsabilidad. El texto del decreto fue traducido por de Souza al portugués y de éste al castellano por Bernardo Bayona.

El segundo texto es el *Tractatus de principatu temporalis* de Francisco de Meyronis, presentado y traducido por Bernardo Bayona, quien señala las conexiones teóricas entre el autor y Escoto, de quien fue discípulo en París y considera al *Tractatus* como una respuesta a la *Monarchia* de Dante en cuanto a la idea de monarquía universal.

El tercer texto es la *Confutatio* de Guiu Terrena a Marsilio de Padua, presentado y traducido por Bernardo Bayona, quien señala los contactos entre el autor y el Papa, quien le habría encargado varios cometidos político-doctrinales, entre los cuales se cuenta este texto.

Finalmente se ofrece el opúsculo *De potestate Ecclesiae*, presentado y traducido por José Jivaldo Lima al portugués, y de éste al castellano por Bernardo Bayona, quien señala la originalidad de este tratado: el autor quiere probar la primacía de la Iglesia sobre el Estado únicamente sobre bases, a diferencia de las demás de su tiempo.

Es bienvenida esta colección de textos que amplía la bibliografía española y portuguesa sobre estos temas de gran interés para los medievalistas y en general quienes se interesan por los complejos procesos de formación del pensamiento moderno europeo.

Celina A. Lértora Mendoza

MARIA LEONOR XAVIER, *Three Questions on God*, Saarbrücken, Lap Lambert Academic Publishing, 2016, 74 pp.

La autora, profesora de la Universidad de Lisboa, es una reconocida medievalista cuyo interés por el pasado se aúna a proyectos vinculados a desafíos actuales. En este nuevo aporte, se trata justamente de presentar un tema teológico-filosófico recurrente en los pensadores antiguos y medievales, pero en un contexto teórico y problemático actualizado. La propia autora lo explicita en el Preámbulo, donde además se aclara que las tres partes del libro constituyen ensayos autónomos si bien están ligados en primer lugar por su propio proyecto académico: la reflexión sobre Dios en relación al argumento anselmiano. Y dentro de este marco, la cuestión sobre el primer principio.

La primera parte: “The question of Anselm’s argument”, es un trabajo presentado en el proceso de habilitación como Profesora Asociada en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad de Lisboa, en 2011, y luego publicado en la revista *Philosophica* (Lisboa) ese mismo año. Consta de tres artículos. En el primero se discute la idea de que el argumento anselmiano es una inferencia directa de la existencia como una perfección de la esencia divina, aportando los pasajes que pueden favorecer esta interpretación. En forma disputativa, como *sed contra* aduce las afirmaciones contrarias de Ockham y Kant. La autora ofrece su respuesta a la cuestión: el argumento anselmiano no es una inferencia directa de la existencia como una perfección de la esencia divina, sino que más bien es la deducción de la existencia real y necesaria de la divina esencia, por mediación de principios de un orden de existencia que es correlativo al orden de la esencia.

Se trata sin duda de una interesante interpretación que suprime la oposición estricta planteada anteriormente, acerca de si la existencia es deducible o no, pues se trata de dos órdenes que se correlacionan y no del pasaje de uno a otro. La autora fundamenta su interpretación en algunos pasos de Anselmo, pero sobre todo en una construcción propia que intenta mostrar –y a mi juicio de modo convincente– la lógica interna de su hermenéutica como la más adecuada para comprender el sentido exacto del argumento. Es difícil, con todo, que esta interpretación descarte todas las demás que, con diversos matices, insisten en la oposición que el mismo Anselmo introduce al ligar tan estrechamente la existencia con la esencia en cuanto sea aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado. De todos modos, es un esfuerzo

muy valorable y que, por otra parte, se relaciona a modo de antecedente, de los otros dos artículos que siguen.

El artículo segundo plantea si el argumento anselmiano es *a priori* o *a posteriori*. En primer lugar presenta las razones por las cuales la casi totalidad de los estudiosos han sostenido la primera opción, y que son las más conocidas y más directamente apoyadas en citas textuales. El *sed contra* ofrece brevísimos argumentos tomados de Agustín, Escoto y Ockham sobre la dificultad (o imposibilidad) de razonar apriorísticamente sobre Dios. La respuesta de la autora es que no existen evidencias claras de que Anselmo se propusiera formular un argumento *a priori* y más aún, que la disyuntiva viene a resultar anacrónica, pues en realidad fue planteada por Kant, y que lo rechazado por los críticos medievales (y/o escolásticos) es la idea de que la existencia de Dios es evidente.

El tercer artículo plantea si el argumento evita o no la construcción de otro, estructuralmente idéntico, en favor de la existencia real y necesaria de lo contrario, es decir de un mal mayor del cual nada pueda pensarse. Considero que éste es un punto crucial de la discusión sobre el sentido y alcance del argumento: una simetría lógica exigiría que tanto el bien absoluto como el mal absoluto fueran susceptibles de argumentaciones análogas. Y esto sería una crítica más fuerte –me parece– que la del monje Gaunilo sobre las Islas Afortunadas, cuya respuesta por parte de Anselmo justificaría precisamente su propuesta –el sumo bien (las islas no lo son), pero también análogamente su negación. En definitiva, pareciera que el argumento anselmiano conduciría a un inexcusable dualismo ontológico, de estilo maniqueo. La autora considera que el argumento del mal es usado sólo como intento de refutar la tesis positiva de Anselmo, y que su inversión, fruto de la filosofía contemporánea, parece más bien un “montaje provocativo”. Ella no lo considera un argumento tan fuerte que logre refutar el de Anselmo, pero en todo caso debe admitir que ambos presentan elementos para defender el dualismo, reconociendo que es el peligro más grave del argumento ontológico.

La segunda parte: “The symmetric of Anselm’s argument: the question of dualism”, fue parcialmente presentado en el Primer Congreso Internacional de ética griega y filosofía contemporánea (Sergipe, 2013) y tiene por objeto reconsiderar el argumento anselmiano desde el punto de vista de su simetría en relación a la posibilidad de visualizarlo en el horizonte de la matriz filosófica griega. Esta parte aborda el problema del dualismo que implica un argumento simétrico al anselmiano, problema que, como se ha visto, quedó pendiente en la primera parte. Se despliega

en cuatro puntos. En el primero, se analizan las relaciones entre Parménides y Anselmo en cuanto a la metafísica del existente necesario, hallando interesantes analogías. El segundo plantea el argumento en el marco del orden del bien, con el cual se relaciona el concepto de “Dios” como aquello mayor de lo cual nada puede pensarse (*ens summum*) y de qué manera puede entenderse esa máxima grandeza, de modo que sea un concepto positivo. La autora encuentra que el argumento en favor del *ens summum* del *Proslogion* resume la primera vía del *Monologion* a favor de la existencia de un bien supremo, y por tanto debe ser entendido en ese contexto teórico. Lo cual, por supuesto –y la autora lo reconoce– no suprime las dificultades de pensar el *summum bonum* en relación con todas las limitaciones, carencias y negaciones que lo acompañan en la realidad.

Esta existencia del no-bien, aun no dándole positividad entitativa, justificaría, al menos en orden lógico, al argumento simétrico, posibilidad que la autora estudia en el tercer punto de esta parte. Es cierto que, en algún sentido, el argumento simétrico para el mal parecería la caricatura del anselmiano. Pero la gravedad principal es que supondría darle al mal una positividad ontológica que, en general, desde la filosofía griega, se le ha negado. En el cuarto y último punto la autora se pregunta si esto es posible, en la actualidad. Para ello pasa rápida revista a posiciones históricas, que tienen que ver esencialmente con la teología cristiana (Agustín, Escoto) y en general todos los autores anti-maniqueos que instauraron la idea de la no-entidad del “mal”, y que dieron lugar una tradición del mal como simple carencia, obstaculizando así la postulación de un argumento simétrico para una no-entidad. También existe una tradición de “alianza” (como expresivamente dice la autora) entre ente y bien (estandarizada en la ontología de los trascendentales). En síntesis, que la historia de la filosofía muestra la consolidación de algunas tradiciones que fueron aceptadas porque no fueron refutadas, pero que tampoco logran refutar decisivamente al dualismo; y al menos tal como hoy vemos la cuestión, sigue abierta.

La tercera parte: “The question of the autonomy of the first principle”, fue parcialmente presentada en el 12º congreso anual de Sociedad Internacional de Estudio Neoplatónicos (Lisboa, 2014), constituyendo un resumen revisitado de un trabajo suyo anterior referido a las relaciones entre Anselmo y Duns Escoto, publicado en *Philosophica* (Lisboa, 2008). En este caso la autora remonta bastante más atrás la cuestión central, llevándola hasta los griegos. En el primer punto estudia los modelos aristotélico y neoplatónico: principio incausado y principio auto-producido respectivamente. Es fácil ver que no son compatibles: el Estagirita había rechazado el concepto de auto-causación como contradictorio, y no podría haber

concordado con la idea plotiniana de “Uno” como referencia absolutamente primera. Pasando a los medievales, la autora considera que Agustín, Anselmo y Escoto son “aristotélicos por accidente”, visión con la cual no cuesta acordar. Las conexiones entre los tres, por otra parte, son evidentes: Agustín comenzó por plantear la cuestión en *De Trinitate*, una de las fuentes indudables de Anselmo, quien a su vez fue leído cuidadosamente (y aceptado en lo fundamental) por Escoto.

Pero considero que lo más interesante y original de esta tercera parte es el acápite final, que lee la cuestión desde el pensar filosófico occidental actual. Se pregunta qué importancia puede tener para nosotros, hoy, la pregunta por la autonomía del primer principio y si no hay otras cuestiones más acuciantes, algunas de las cuales dañan y hacen peligrar a la humanidad toda. Efectivamente, pareciera que la convergencia entre los factores políticos y el pensamiento tiende a marginar estas antiguas preguntas metafísicas. ¿Cuál podría ser la argumentación en defensa de ellas, si es que la hay? No es un hecho menor el que esta cuestión se haya planteado, desde la Antigüedad tardía, como parte de la teología, perspectiva que hoy no suscita el mismo grado de interés ni de acuerdo. Sin embargo, la autora observa, acertadamente a mi juicio, que a pesar de la proclamada “muerte de Dios” y de las religiones (un *leivmotif* de mediados del siglo pasado), las religiones no sólo no han muerto, sino que cobran cada vez mayor fuerza e impulso, paralelamente a la consagración secularista de una serie de valores humanitarios que en parte ya habían sido sostenidos desde opciones religiosas y que hoy, paradójicamente, parecen estar en conflicto con ellas. En este panorama, entonces, replantear con sentido actual el problema de Dios no parece algo excéntrico o bizarro, sino una cuestión relevante: la cuestión de la autonomía del primer principio es la cuestión de cómo podemos concebir a Dios como auto-suficiente, es decir con una incondicionada e incondicionable libertad; es un modo de volver a plantear la tradicional tensión entre inteligencia y voluntad. Sigue existiendo al respecto oposición de modelos, con los cuales a lo largo de los siglos se han ido comprometiendo los pensadores. Es decir, que la cuestión hoy existe, es relevante y sigue activa.

A pesar de su brevedad, este libro (que por su tamaño apenas superaría el calificativo de “folleto”) plantea con rigor y oportunidad no sólo un problema tradicional de la historia filosófica medieval que ha dado y sigue dando quehacer a los investigadores, sino que muestra sus conexiones con el pensamiento de la Modernidad y con las urgencias teóricas y prácticas de nuestro tiempo.

Celina A. Lértora Mendoza

CRÓNICAS

**VII Congreso Internacional Iberoamericano
de la Sociedad de Filosofía Medieval**

Los días 14, 15 y 16 de noviembre de 2016 se llevó a cabo en la Ciudad de Barcelona, el VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME). Este año el tema convocante fue *De relatione*. El mismo contó con dos sedes para su realización: inició en la Universidad Autónoma de Barcelona para concluir en la Facultad de Teología de Barcelona siendo, el último día del Congreso dedicado a Ramon Llull; de este modo el acto de cierre del Congreso fue el acto de inauguración de las Jornadas de Cierre de los eventos dedicados al *Any Llull*.

El VII Congreso de SOFIME contó con una sesión inaugural y de bienvenida a cargo de las autoridades de la UAB representados por el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, el Director del Departamento de Filosofía y el Coorganizador del Congreso.

Fueron ofrecidas seis conferencias, la primera estuvo a cargo de la Dra. María Jesús Soto-Bruna, de la Universidad de Navarra abordando el tema de la vinculación en la ontología medieval del concepto de “relación” en los discursos sobre el origen de lo múltiple y lo diverso a partir de una unidad causal, suponiendo una reformulación de la categoría clásica de “relación” abordando autores como Escoto Eriúgena y Domingo Gundisalvo.

Una segunda conferencia la brindó el Dr. Hans Daiber de la Universität Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main, con el tema de la relación intercultural entre la teología y la filosofía de la Antigüedad, la siríaca, la cristiana, fundamentalmente teniendo en cuenta el *Organon* de Aristóteles y su recepción en Alejandría.

La tercera conferencia fue ofrecida por el Dr. John Marenbon de la University of Cambridge quien profundizó en las relaciones establecidas en la filosofía latina, por ejemplo Máximo el Confesor, Agustín de Hipona, Boecio, Gilberto de Poitiers y la concepción de “sustancia” en *Categorías* de Aristóteles, y señaló fundamentales diferencias con el pensamiento contemporáneo en el abordaje lógico de relaciones y funciones.

La cuarta conferencia estuvo a cargo del Dr. José Antônio de Souza de la Universidade Federal de Goiás, Brasil y del Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal. Profundizó en las relaciones de poder en el anónimo *Debate entre un clérigo y un soldado del rey* escrito en el que se responde a la bula *Clericis laicos* en la que Bonifacio VIII prohíbe que los clérigos paguen impuestos o concedan auxilio financiero sin autorización de la Santa Sede, profundizando en las relaciones entre el poder espiritual y el temporal en el siglo XIII.

La quinta conferencia fue la del Dr. Alexander Fidora de la Universitat Autònoma de Barcelona/ICREA, sobre la relación controvertida entre fe y razón en Ramon Llull a partir de una imagen reiterada por Llull en el devenir de su obra como es aquella imposibilidad de que se mezclen el aceite y el agua para caracterizar la dinámica específica de dicha relación, encontrando la presencia de esta imagen en los sermones de Nicolás de Cusa.

La sexta y última conferencia de cierre del Congreso fue ofrecida por el Dr. Ruedi Imbach de l' Université Paris-Sorbonne. El tema desarrollado versó sobre las Relaciones parisienses entre el tiempo y el pensamiento y el lugar a partir de la presencia simultánea del Maestro Eckhart, Llull y Dante en París en 1310 y ciertas problemáticas comunes a los tres pensadores en cuanto a sus modos de concebir la filosofía y el cristianismo.

El congreso contó además, con 64 comunicaciones por parte de miembros y no miembros de SOFIME, representantes de las ciudades de Navarra, Túnez, Texas, Lisboa, Barcelona, Coimbra, Madrid, Berlín, Porto, Salamanca, Murcia, Santiago de Compostela, La Rioja, San Miguel de Tucumán, Buenos Aires, CONICET, Mar del Plata, Lovaina, Córdoba (España), Alcalá de Henares, Belo Horizonte, París, Ciudad Real, Pisa. Las comunicaciones abordaron una amplia gama de tópicos sobre Filosofía en los siglos I-XV con temáticas como el simbolismo, el problema del conocimiento, la iglesia bizantina, el avicenisismo, el averroísmo, el escepticismo medieval, el problema del conocimiento, el destino, la violencia y la muerte, la temporalidad, el problema de las jerarquías, las jerarquías celestes, el concepto de “guerra justa”, fundamentos antropológicos de la justicia, la teoría del contrato social en el siglo XIII, la lógica en Llull, las posibilidades actuales de un diálogo interreligioso, el concepto de tolerancia, el rol de las mujeres en la filosofía luliana, las relaciones de cuerpo y alma en el hombre, las ideas divinas, la música y la ética, orden y belleza, experiencia artística y experiencia estética, la fenomenología del concepto “relación”, la reformulación de Llull del árbol de Porfirio, la recepción

luliana de la apologética mozárabe, medicina y filosofía natural, la cosmogonía, el llullismo del siglo XXI, la revolución digital y la superinteligencia, apetito y concordancia, el tema de la desigualdad en el nuevo mundo, el concepto de persona, apetito y concordancia.

Se realizó la Asamblea General de SOFIME donde se debatió la sede para el VIII Congreso SOFIME en 2020 que será Porto. Como es reglamento en SOFIME, quien coordine el nuevo Congreso será el presidente por cuatro años de SOFIME y, junto a estos cambios, se modificaron los correspondientes al revisor de cuentas y se debatió sobre algunas modificaciones para la edición de la revista.

La Doctora Celina Lértora Mendoza informó sobre las actividades que la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval está llevando a cabo y sobre las características de nuestra revista *on line* invitando a participar de la Red y a publicar en ella a los miembros de SOFIME fortaleciendo los lazos que nos unen al publicar las actividades de la Sociedad de Filosofía Medieval y continuar participando en las actividades que se lleven a cabo en ambas agrupaciones, tanto la Sociedad como la Red.

El VII Congreso cerró con el concierto *El verger de l'amat* de Ramon Llull en el Paraninfo de l'Universitat de Barcelona.

Susana Violante

Los autores

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).

César Oswaldo Ibarra. Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Especialista en Educación, Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, de Colombia y Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Par Académico del Ministerio de Educación de Colombia. Docente de carrera de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD con énfasis en las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor de Filosofía Medieval (Santo Tomás de Aquino).

Natalia Jakubecki. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia como ayudante de primera en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en dicha institución. Actualmente es becaria postdoctoral de CONICET son su proyecto “El ‘otro’ en los diálogos controversiales de la Edad Media (1000 -1500)”, dirigido por las Dras. C. D’Amico y C. Lértora.

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.

Natalia Strok. Es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires desde 2012. Se desempeña como Ayudante de primera en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y como Ayudante diplomada en la cátedra de Metafísica en la Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación (UNLP). Es investigadora asistente de la Carrera de Investigador Científico de CONICET y dirige un proyecto PICT de la Agencia Nacional de Promoción Científica.

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.

Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier. É Professora Doutora associada com agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL), onde tem regido, entre outras, as disciplinas de Filosofia Medieval e de Metafísica Medieval, onde é directora do curso de Filosofia, desde 2012, e onde tem orientado teses de licenciatura, mestrado e doutoramento.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de la revista: red.lafm@yahoo.com.ar

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico filosófico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (–) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Ejemplos:

*Juan Rodríguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

*Juan Rodríguez - Paula Pérez- Pedro López *et al.* (dirs.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Ejemplo:

* Paula Pérez, “La concepción gnoseológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p. inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

Ejemplo:

* Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

Ejemplos:

* Primera citación:

Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

*Restantes citaciones de un artículo de un autor del que se han citado otras obras:

J. Rodríguez, “La filosofía medieval...”, p. 15.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.

- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.

d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediaevalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

|| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita; Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
conl.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxist, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus

ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar

especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O **itálico** só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser –**juntos**– sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (–) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula: “re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de “*et al.*”

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

* Juan Rodríguez – Paula Pérez – Pedro López *et al.* (Eds.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, “Título do capítulo” nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, “A concepção epistemológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, “Título do artigo”, Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodríguez, “A filosofia medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodríguez, “A filosofia medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, “A filosofia medieval...”, p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas “ibid., pp.”. Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas “ibid.”.

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, “Florença” (no caso do castelhano) ou “Florença” (para o português) são preferidas, ao invés de “Firenze”. Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, “Leuven University Press”.

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

|| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fôlio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéque à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata; Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjecturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjecturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata

corr.	correxuit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Índice

Artículos	275
<i>Maria Leonor L. O. Xavier</i>	
Filosofía e Cristianismo. Ligações estruturantes	277
Resumen	293
Resumo	295
Abstract	297
<i>Natalia Strok</i>	
<i>Superadditum, veluti vestimenta:</i> consideraciones en torno al vocabulario del cuerpo en Eriúgena	299
Resumen	315
Resumo	317
Abstract	319
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
El cuadrado de Aristóteles, los cuadrados medievales y su absorción en el octágono de Buridan	321
Resumen	339
Resumo	341
Abstract	343
Traducciones	345
<i>Ricardo Villalba</i>	
Traducción del Prólogo de las <i>Quaestiones Super Libros</i> <i>Metaphysicorum Aristotelis</i> de Duns Escoto	347
Resumen	365
Resumo	367
Abstract	369

Sectio latina	371
<i>Natalia Jakubecki</i>	
<i>Apologeticus contra beatum Bernardum Claraevallensis abbatem et alios Berengarii Pictavensis pondusque suus in Historia Philosophiae</i>	373
Resumen	379
Resumo	381
Abstract	383
Summarium	385
Ediciones críticas	387
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793 Disputatio I De pertinentibus ad primam intellectus operationem	389
Resumen	427
Resumo	429
Abstract	431
Varia	433
<i>César Oswaldo Ibarra</i>	
La enseñanza virtual de la filosofía medieval: aplicación del Aprendizaje Basado en Escenarios	435
Resumen	445
Resumo	447
Abstract	449
Reseñas bibliográficas	451
Bernardo Bayona Aznar y José Antônio De C. R. De Souza, <i>Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	453
Maria Leonor Xavier, <i>Three Questions on God</i> , Saarbrücken	

por Celina A. Lértora Mendoza	457
Crónicas	461
VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval	
por Susana Violante	463
Los autores	467
Normas para autores	469