



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Año 6, N. 1

Junio 2019

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

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistente de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Consejo de Redacción

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

José Meirinhos (Universidade de Porto - Portugal)

Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitória - 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

La creación entendida como relación Tomás y Averroes, dos perspectivas

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Aristóteles es quien presenta esta categoría de relación diciendo que, “se llama relativas las cosas, cualesquiera que ellas sean, de que se dicen que son cosas de otras cosas, o que se refieren a otra cosa, de esta o de aquella manera”, dando diversos ejemplos, y más adelante dice, “todos los relativos se aplican a cosas recíprocas” y que “los relativos pueden existir simultáneamente por naturaleza” pero que, sin embargo, “esta simultaneidad natural de existencia no se da respecto a todos los relativos”, como en el caso de la ciencia, advirtiendo sobre la ‘dificultad’ de esta materia¹.

Pero, ciertamente, no la aplica a la cuestión del origen de todo cuanto es pues, de hecho, “el Dios de Aristóteles, en cuanto acto puro, no puede entrar en relación directa con una individualidad; su vida está marcada por la necesidad, y no por las relaciones”². El Dios de Averroes, en cambio, no es ya el de Aristóteles, como, evidentemente, tampoco el Dios de Tomás es el de Averroes, pero, no obstante, ambos, en tanto que creyentes, y aristotélicos, se encontraron ante el desafío de dar una explicación racionalmente fundada del hecho de la creación del mundo, pues, como dirá Tomás, por medio de la razón “podemos conocer la relación de Dios a las criaturas, o sea que es causa de todas ellas”³, cosa que ambos intentarán recurriendo para ello a las categorías propuestas por el Maestro.

¹ Aristóteles. *Tratados de lógica. Categorías*. Preámbulos y notas, Francisco Larroyo. Ed. Porrúa, S.A. México. 1993. 7, 1; 9; 17 y 18.

² Piotr Roszak. Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino. Dio creatore e la creazione come casa comune Prospettive Tomiste, a Cura di Serge-Thomas Bonino-Guido Mazzotta, 2018. P. 77.

³ S. Tomás. *Suma Teológica*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Ed. Católica. 1957. I 12, 12

Lo cierto es que, tanto Averroes como Tomás, al considerar la cuestión de la creación, la entienden como relación, como explícitamente afirma Tomás diciendo que “la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios”⁴.

Ahora bien, conviene señalar aquí que, en efecto, “la ‘relación’ en cuanto concepto es una de las nociones más esquivas de la filosofía”, pues “en cuanto es una de las categorías que expresan accidentes, tiene varias particularidades debido a su estatus especial de referir, en sí mismo, a otro”, todo lo cual generó, entre los comentadores medievales, “profusas discusiones sobre su estatus ontológico”⁵.

Conscientes de estas dificultades, intentaremos comprender qué significación tiene esta categoría considerada en sí misma como en cuanto referida a la creación, tanto en el pensamiento de Averroes como en el de Tomás, procurando, al mismo tiempo, visualizar la raíz de las posibles convergencias como también de las profundas divergencias que pueden observarse entre sus respectivas conclusiones.

1. La categoría de relación en Averroes

Siguiendo a Aristóteles, afirma Averroes que “[la palabra] **ser** se toma en varios sentidos” y, entre ellos, dice, se aplica “a cada uno de los diez predicamentos, que pertenecen a aquellas especies de nombres que se predicán [analógicamente o] según la vía de orden y relación”⁶. Sostiene también que, “según se ha visto en el *libro de los predicamentos*, el predicado esencial es de dos clases: uno que da a conocer la *quiddidad* y esencia del individuo de substancia (siendo el universal más general en este sentido el predicamento llamado *substancia*); y otro que no da a conocer la esencia y *quiddidad* del individuo de substancia” sino que “únicamente -puede existir en un sujeto”, siendo “los universales más generales de esta [última] clase los nueve géneros de accidentes, a saber: cantidad, cualidad, relación, en dónde, cuándo, situación, hábito, acción y pasión”⁷.

⁴ S. Tomás. *De Potentia* 3, 3.

⁵ Darío José Limardo. (2016). “La relación en cuanto una de las categorías: una aproximación a su sistematización y problemática metafísica en Tomás de Aquino”. *Tópicos (México)*, (51), 159-189. <https://dx.doi.org/10.21555/top.v0i0.748>. p. 3.

⁶ Averroes. *Compendio de Metafísica*, trad. y notas de C. Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919. De ahora en adelante se cita *Compendio*, 1, 19.

⁷ Averroes, ob. cit. 2, 6.

Enseña, asimismo, que el ser por accidente, “considerado aisladamente, no puede ser concebido en el ser, pues la esencia de una cosa y la *quiddidad* de la misma no pueden ser *per accidens*” sino que “sólo se concibe mediante una relación mutua de los seres”⁸, en efecto, mientras “la categoría de substancia se sustenta en sí misma, sin que necesite, para existir, de ninguna de las categorías accidentales”, “el predicamento de accidente (en cambio) necesita de la substancia para existir y es efecto de ella”. Además, “[el concepto de] substancia va incluido en la definición de los predicamentos: en dónde, situación y hábito”⁹, mientras que en lo que se refiere a las categorías de cantidad, cualidad, relación y cuándo, “necesitan de la substancia para existir” y, especificando más, añade que, “en cuanto a la categoría de *relación*, es evidente que no puede estar separada [de la substancia], pues no sólo tiene a ésta como sujeto, sino a los demás predicamentos”¹⁰.

Así, pues, “la relación acompaña a todos los diez predicamentos”¹¹, señalando que existe diferencia en el tipo de relación entre las distintas categorías según “se fundan en una relación simple o en la relación existente en la relación mutua”, en este caso “la esencia de cada una de ellas se compara con la esencia de la otra; tales son, por ejemplo, la paternidad y la filiación; mientras que en la relación existente en [las categorías en donde, cuando, etc., la relación entre dos cosas se toma sólo de parte de la esencia de una [con relación] a la esencia de otra”, añadiendo que, “la categoría de relación, unas veces, afecta por sí misma a las cosas relativas y no por intermedio de otra”, y otras, en cambio, “afecta al ser, mediante otro, como [sucede en] el agente y el paciente, a los cuales afecta la relación, mediante las categorías de acción y pasión”¹².

Y a esta última se refiere Averroes al explicar la condición de la mutación, pues dice, “todas las cuatro clases de mutación, a saber, generación y corrupción, aumento y disminución, cambio y [movimiento de] translación, tienen un sujeto sobre el que han de ejercer su actividad transformativa, pues es de suyo evidente que la mutación, por ser un accidente, necesita tener un sujeto; por lo cual, no se da mutación sin cosa mudada”¹³.

⁸ *Ibíd.*, 1, 20. Véase también 1, 27.

⁹ *Ibíd.*, 2, 7.

¹⁰ *Ibíd.*, 2, 8.

¹¹ *Ibíd.*, 1, 29.

¹² *Ibíd.*, 1, 30.

¹³ *Ibíd.*, 2, 55.

Por otra parte, se propone también estudiar “aquellas cosas que son, con relación a esos seres, algo como inherente [a los mismos]”, “la potencia y el acto”¹⁴, investigando la relación existente entre ambos, explicando que el sentido “más corriente en filosofía” de la palabra potencia, “se refiere al modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto”, señalando que “esta es precisamente la potencia de la que se predica la materia”¹⁵, de modo que ella ‘es’ un modo de ser, en posición al no-ser o a la nada¹⁶, y que “el sentido que tiene la potencia por vía de anterioridad, es el expresado por la palabra **posible**”, “no puede ser dada a conocer más que por la definición de acto, ya que la potencia y el acto, a pesar de ser opuestos, son, con todo, relativos, y cada uno de los relativos sólo puede ser concebido mediante la relación que dice al otro”¹⁷, sin que ello suponga, como sostenía Avicena, un ‘círculo vicioso’, pues “si bien el que cada uno de los dos relativos exista en la idea del otro es algo que fluye necesariamente de la naturaleza de los mismos”, sin embargo, “ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente, siendo esta la razón de que a la idea de uno vaya unida la idea del otro”¹⁸, concluyendo que ‘siendo esto así’, “es evidente que ambos existen de una manera primaria en la substancia, y secundariamente en las demás categorías, que son: cantidad, cualidad, relación, en dónde, cuándo, hábito, acción y pasión. Y esto, no sólo si la pasión de una cosa procede de un principio intrínseco a ella, como ocurre con las cosas naturales, sino también si se origina de un principio externo”¹⁹.

Afirma también que, “una vez demostrado que las cosas particulares constan de algo que está en potencia y de algo que está en acto”, “como no se puede dar, en ambos extremos [potencia y acto], proceso hasta el infinito [...], es evidente que el sujeto último es el que existe en potencia pura”, “respecto al ser a quien dicen relación”²⁰, y, de la misma manera, “el acto último en cada ser es la causa de que en éste existan las demás cosas que existen en él en acto”²¹, y que “la existencia de los

¹⁴ *Ibíd.*, 3, 1.

¹⁵ *Ibíd.*, 1, 49 y 50.

¹⁶ Cr. Antonio Pérez-Estévez, “La materia de Averroes”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, N. 15, 1998: 199-222, aquí p. 200

¹⁷ *Ibíd.*, 3, 9.

¹⁸ *Ibíd.*, 3, 10.

¹⁹ *Ibíd.*, 3, 12.

²⁰ *Ibíd.*, 3, 18.

²¹ *Ibíd.*, 3, 19.

extremos en los medios es una cosa intermedia entre el acto puro y la potencia pura, no pudiendo existir el medio más que entre cosas susceptibles de ser mezcladas”²².

Sostiene, además, que “toda cosa mudable tiene una causa transformadora, lo cual puede tener lugar en las cuatro especies de mutación” pues la potencia “no tiene actividad suficiente para reducirse por sí misma al acto”, de modo que “el motor y la causa eficiente vienen de afuera”²³, y luego dice, “lo que está en potencia, sólo puede ser convertido en acto por un motor y, en general, por un agente que sea anterior a él, ya que la conversión de la potencia en acto es una mutación y toda mutación proviene de una causa mutante”²⁴, de modo que el acto creador será “una relación que existe entre el Agente y el causado”, asociándolo así a la relación que se da en la categoría de acción- pasión²⁵, pues, de algún modo, Dios y las creaturas pertenecen al mismo orden.

2. La ‘creación’ como ‘relación’, según Averroes

Será, pues, sobre estos principios que intentará Averroes dar una explicación adecuada de la noción de creación.

En efecto, explica el Comentador que dado que “la posibilidad y la materia son inherentes en todo ser creado”²⁶, la creación “no depende de la nada ni absoluta, ni particularmente”²⁷, sino que “solo depende de la existencia que está en potencia”, porque “el acto del Agente no depende de la no existencia al no ser esta un acto; ni tampoco de la existencia que no está unida a la no existencia”, puesto que “toda existencia perfecta no necesita ser creada ni tener un creador. En cambio, la existencia que está unida a la no existencia, solo existe en el momento de la creación de la cosa creada”²⁸. Y así, reduciéndose a las dos categorías metafísicas fundamentales, comprende la creación como el paso de la potencia al acto o, dicho

²² *Ibíd.*, 3, 55.

²³ *Ibíd.*, 3, 22.

²⁴ *Ibíd.*, 3, 29.

²⁵ Cf. Averroes. *Tahâfut al-Tahâfut. o La Incoherencia de la Incoherencia*. Directores: Dra. María de la Concepción Vázquez de Benito y Dr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. Doctoranda: Khadija Madouri. Universidad de Salamanca. Facultad de Filología. Dep. de Lengua Española. Salamanca, 2014. p. 199.

²⁶ *Ibíd.*, p. 197.

²⁷ *Ibíd.*, p. 206.

²⁸ *Ibíd.*, p. 220.

de otro modo, como la actualización de todas las potencialidades, pues “la mutación, según ha sido evidenciado en la *física*, va siempre de un contrario a otro” y “de aquí la necesidad de que el medio y los extremos entre los cuales se halla el medio estén dentro de un mismo género”, ya que “las cosas que se diferencian en género no pueden cambiarse unas en otras”²⁹, de modo que acto y potencia no son sino dos polos de un mismo continuo.

Crear es, entonces, “educir la cosa de la existencia en potencia a la existencia en acto” y, por lo mismo, no se trata de una ‘creación absoluta’, como estiman los que hablan de creación de la nada, esto es, los que se refieren “a la creación de algo que no existió antes, no a lo que existió en potencia y fue posible, y que el Agente llevó de la potencia al acto”³⁰, pues “quienes así piensan del Agente, admitirán necesariamente la mutación de la propia no existencia en existencia; y, viceversa, y que el acto del Agente dependerá de esa transformación recíproca entre ambos contrarios. Y, esto es completamente imposible en todos los opuestos, amén de la no existencia y la existencia”³¹, a lo cual responderá Tomás que “esta dificultad procede de imaginar, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito; lo cual es evidentemente falso”, y que “el origen de esta falsa imaginación consiste, justamente, en concebir la creación como una mutación entre dos términos positivos”³² pues, “el cambio, tal como señala su mismo nombre, designa un ser que está de una cierta manera después de haber estado en otra, respecto a una y la misma cosa” pero “esto en la creación no se da”³³.

Pero hay otro aspecto de esta relación, a saber, que, según Averroes, “existen dos agentes. Uno, del que procede un causado cuya existencia depende de su acto; y, que, una vez existe en acto prescinde del agente”, y otro, “del que procede un causado cuya existencia depende únicamente de su acto. El acto de este agente, en particular, **es** simultáneo a la existencia de ese causado”, es decir, que “ambos existen simultáneamente”, y que, por ello, “este sea más digno de llamarse ‘agente’

²⁹ Averroes. *Compendio*, 3, 54.

³⁰ Averroes. *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 195.

³¹ Averroes, *Ibíd.*, p. 197.

³² S. Tomás. *Suma Teológica*, I 45, 2 ad4.

³³ S. Tomás, *De Potentia*, 3, 2 ad1.

que el otro, por llevar su causado a la existencia y conservarlo”³⁴, y “de Él depende lo creado, siendo esa dependencia total, y no parcial”³⁵.

Así, pues, sostiene que “el mundo tiene un Agente que actúa siempre; es decir, que siempre lo lleva de la no existencia a la existencia”³⁶, y pues se trata de un Primer Motor eterno, y “el acto de un ser cuya existencia no está limitada en el tiempo, tampoco deberá estar limitado en el tiempo”, esto es, que “el acto no podrá retrasarse respecto a la existencia de un ser”³⁷, se tratará también de un mundo que, al igual que su Principio, es igualmente eterno pues “es necesario que lo querido y el acto voluntario sean simultáneos”, porque “como nada antecede a la voluntad divina, es evidente que lo querido ha de existir simultáneamente con ella. Por tanto, si sostenemos que el querer divino es eterno, también lo será su objeto”³⁸, y como “ser eterno, solo significa que no tiene ni principio ni fin”³⁹, “el mundo es eterno, en tanto que es una creación permanente”, y “el que es agente de una creación permanente es digno de llamarse ‘Creador’; y no así, el que es agente de una creación finita. (y) En este sentido, el mundo es creado por Dios ¡Ensalzado sea!”⁴⁰, a lo cual responderá Tomás que, ciertamente, “la acción creadora del mundo es eterna, pues siendo su entender y querer una misma cosa con su obrar, si el acto voluntario de la creación es eterno, el acto creador también lo será”, pero que, “claro está que se trata del acto creador considerado en Dios, y no del acto de la creación efectiva, que se verifica en el tiempo”⁴¹.

Por otra parte, enseña Averroes que por su Inteligencia Dios “tiene un conocimiento perfecto de sí y de todo –universales e individuos–, mediante un solo acto que se identifica sin residuos con su misma Esencia”, y así, “el [Ser] Primero al percibirse sólo a Sí mismo, percibirá todos los seres con una existencia, un orden y

³⁴ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 287. Véase también *Ibíd.*, p. 223.

³⁵ *Ibíd.*, p. 149.

³⁶ *Ibíd.*, p. 226.

³⁷ *Ibíd.*, p. 171. Véase también p. 123.

³⁸ Citado por Alfonso García Marqués, “La teoría de la creación en Averroes”. *Anuario filosófico* 19, N. 1, 1986: 37-54, aquí p. 51. Véase también Averroes. *Compendio*. 3, 29.

³⁹ Averroes. *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 227.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 219. Ver también Cfr. Rafael Ramón Guerrero. “Averroes: Explicación aristotélica del universo”. *Filosofía Unisinos*, ISSN: 1984-8234, 9 (1), jan/abr 2008, págs. 25-42 (p. 34).

⁴¹ Averroes. *Compendio* 3, 29, Nota 1. Véase también S. Tomás, *Suma contra Gentiles*. Introducción y notas de I. Quiles, S.J., Bs. As., Club de Lectores. 1951. 2, 35 y *Suma Teológica* I 46, 1.

una disposición superiores”, más aún, Él es la “causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores [del mundo sublunar]”⁴², estableciendo un vínculo necesario entre lo que Dios entiende de su propia esencia y lo que su voluntad realiza⁴³, siendo la creación “un proceso de manifestación activa de la misma divinidad, y del orden con que ella misma se piensa”⁴⁴ y, como “dada su perfección, sus acciones son necesarias”⁴⁵, en definitiva, entiende el universo “como un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene”⁴⁶.

Y por ello, aun cuando Averroes dice que “la Causa Primera obra lo que quiere y como quiere”⁴⁷, no admite que intervenga en el orden natural por medio de milagros, pues sería imposible aceptar esto “sin que se planteen absurdos como la negación de la relación necesaria entre causa y efecto”⁴⁸, pues ello, de alguna manera, supondría un cambio en la naturaleza misma de Dios, dando a entender que entre Dios y las creaturas existiría una cierta relación real, propia de los seres que pertenecen al mismo orden.

3. La categoría de ‘relación’ en Tomás

También Tomás recoge de Aristóteles la categoría de relación entendiéndola como uno de los diez predicados o géneros del ente, interesándose por esta categoría “porque, como es un accidente, no se identifica con la sustancia; y al mismo tiempo no queda como una realidad externa al sujeto, sino que le afecta interiormente”, un accidente que “tampoco se identifica con los accidentes absolutos, es decir, los que se refieren al sujeto mismo, ni se identifica con las causas del sujeto, sino que expresa su ordenación *ad aliquid*”⁴⁹

⁴² Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 256.

⁴³ A. García Marqués, “La teoría de la creación...” cit., p. 49.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 48. Véase también Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 255.

⁴⁵ Luis Xavier López Farjeat. “La crítica de Averroes contra el determinismo de al-Ghazālī y los ash‘arīes”. *Diánoia*, México, 54, N. 63, 2009: 115-132, aquí pp. 130 y 131.

⁴⁶ R. Guerrero, “Averroes, explicación aristotélica del...” cit., p. 34 Véase también *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 255 y 256.

⁴⁷ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 212. Véase también Averroes, *Compendio*, 3,5 y ss.

⁴⁸ Luiz Astorga. “El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión” *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N. 2. julio-diciembre 2012: 9-30. aquí p. 15.

⁴⁹ Cf. Roszak. “Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino..... pp. 82 y 83.

Pero, como advierte D. Limardo, su misma inherencia y ser en otro, que es “una condición propia de todo accidente”, “puede ponerse en duda”, ya que ella sólo agrega “una ‘direccionalidad’ o tránsito hacia algo externo que denominamos su ‘ser hacia’ (cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, art. 3, co)”, lo cual, no sólo le otorga un carácter especial que “permite pensar en relaciones que no implican un compromiso metafísico similar al de un accidente común” sino que, en definitiva, “le permite a Tomás concluir que es posible, con las reservas propias del caso, hablar de relaciones en Dios”⁵⁰.

El hecho es que Tomás, consciente de que las consecuencias de un concepto como ‘relación’ no sólo son metafísicas sino también teológicas⁵¹, si bien “desea mantener el estatus de la relación como un género de los predicamentos”, pues “si no agregara nada entitativo a la realidad sería una de las segundas intenciones”, admite, sin embargo, “la esquematización de relaciones que escapan al estereotipo ‘categorial’, ya sea porque son relaciones de razón o porque son reales pero no estrictamente categoriales”, y éste sería, precisamente, el caso de la relación existente entre Dios y las criaturas pues, entre “ambos extremos de la relación presente hay una dependencia no-mutua”, esto es, “en aquél que depende hay algo real o natural que explica la relación pero no así en el otro extremo en el que sólo hay algo de razón”⁵², superando de este modo el orden aristotélico estrictamente categorial. Finalmente, y con el propósito de solucionar dificultades referidas a la “realidad de la relación de la creatura hacia Dios”, Tomás “pondrá en juego cuestiones provenientes de la estructura metafísica general que exceden estrictamente el marco de las categorías como la causalidad final y la dependencia ontológica”⁵³, pasando así “de lo que técnicamente se llama relación predicamental a la relación transcendental”⁵⁴, es decir, aquella donde “la substancia no es sólo afectada accidentalmente, sino que depende, *en cuanto a su ser*, de la relación”, de modo que tal relación se inscribe ahora “en el orden de la composición *essentia-esse*”, “porque la relación transcendental no afecta solo a la cosa en la línea esencial, aunque derive de ella, sino que afecta a la cosa en su existir”, en fin, donde “toda la criatura

⁵⁰ J. D. Limardo. La relación en cuanto una de las categorías. p. 11

⁵¹ *Ibíd.* p. 3

⁵² *Ibíd.* p. 12

⁵³ *Ibíd.* p. 24

⁵⁴ S. Tomás. *Suma Teológica*. Ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. 4ª Edición. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2001. I 45, 3. Nota f.

depende ontológicamente del otro término”⁵⁵, lo cual requiere y supone, necesariamente, que ambos términos no pertenezcan ya al mismo orden.

4, La creación entendida como relación, según S. Tomás

Es así que, mientras Averroes sostiene que la creación “no es más que la transformación (o cambio) de la no existencia de algo en la existencia”⁵⁶, Tomás, al partir de otro presupuesto acerca de la naturaleza metafísica de Dios y de las creaturas, desestima absolutamente esta posibilidad afirmando que en la creación “se produce todo el ser de la cosa creada”, por lo que “la creación propiamente hablando no es un cambio” y que, por tanto, “no puede afirmarse que pertenezca al género de la pasión, sino que está en el género de la relación”⁵⁷, en efecto, dice, “a la acción y a la pasión le es común el mismo ser del movimiento y difieren solamente en cuanto a las diversas relaciones” pero, “quitando el movimiento, no quedan sino esas diversas relaciones en el creador y en la cosa creada”⁵⁸; ni será tampoco posible hablar de la actualización de una potencia pre-existente pues “en la creación no hay paso de la potencia al acto”⁵⁹, sino que “la creación es algo en la cosa creada, a modo de relación solamente”⁶⁰, por lo que no se puede “suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender”⁶¹

Además, como señala Saranyana, “el movimiento no puede ser una relación, ni la relación identificarse con el movimiento, porque cuando cambia la sustancia deja de ser lo que era para empezar a ser de otra manera”, asimismo, “en el movimiento hay una corrupción y un devenir (pero) en la relación, no”, sino que en la relación “la substancia permanece mientras está relacionada. (y) Cesada la relación, sigue la substancia tal cual era antes en sí misma”⁶², pero en las “en las cosas que se hacen sin movimiento, son simultáneos el estarse haciendo y el estar hechas”, es decir, que, “verificándose la creación sin movimiento, aun mismo tiempo se está creando

⁵⁵ Josep-Ignasi Saranyana. “La relación trascendental en el contexto de la taxonomía de la relación”, *Enrahonar*. Supplement Issue, 2018 Universidad de Navarra. Real Academia Europea de Doctores. Aquí. ps. 46; 51 y 52.

⁵⁶ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 196.

⁵⁷ Santo Tomás, *De Potentia*, 3, 3.

⁵⁸ S. Tomás, *Suma Teológica*, 45, 2 ad2. Véase también *De Potentia*, 3, 2

⁵⁹ S. Tomás. *De Potentia*, 3, 3 ad8.

⁶⁰ S. Tomás. *Suma Teológica*, 45, 3.

⁶¹ S. Tomás. *Suma Teológica* 45, 2 ad2.

⁶² J. I Saranyana, “La ‘relación trascendental...’ cit., p. 47.

algo y está creado”⁶³, esto es, que “la creación pasiva está en la criatura y ella misma es algo creado”⁶⁴, de modo que crear es “el comienzo del ser y la relación al creador de quien recibe el ser”⁶⁵, y “no es algo creado, sino concredo, lo mismo que, propiamente hablando, no es ente, sino inherente”⁶⁶.

Crear es, entonces, “producir el ser absolutamente”⁶⁷, y no sólo la “total y permanente dependencia de Aquel que, por medio del movimiento, mantiene todo en la unidad”⁶⁸, pues “Dios a la vez que da el ser produce aquello que recibe el ser; y de esta manera no es necesario que actúe a partir de algo preexistente”⁶⁹, crear es “entrar en una relación cuyo efecto mismo es el existir”⁷⁰ y, si bien “antes que el mundo existiese era posible su existencia; esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva, cual es la materia, sino en la potencia activa de Dios”⁷¹.

Por otra parte, entre los diversos tipos de relaciones descriptos por Aristóteles, Tomás colocará la relación entre el Creador y la creación entre las relaciones ‘mixtas’ (Aristóteles. *Metafísica* V 15, 1020 a 31), “propia de los seres que no pertenecen al mismo orden del ser”⁷² y en las que un término depende del otro y no al revés, de modo que “la creación no es en la criatura más que una relación real al creador como principio de su ser”⁷³, mientras que “la creación activa es la acción de Dios, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura” y “ésta no es una relación real, sino solamente de razón”⁷⁴ y, al respecto, explica Castello Dubra que “la relación es real cuando el *respectum* significado por el término categorial se halla en la naturaleza misma de las cosas, mientras que es de razón cuando el

⁶³ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 45, 2 ad3.

⁶⁴ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 45, 3 ad2.

⁶⁵ S. Tomás, *De Potentia*, 3, 3.

⁶⁶ S. Tomás, *De Potentia*, 3, 3 ad2.

⁶⁷ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 45,5 y *De Potentia*, 3, 4.

⁶⁸ Cfr. entre otras, *Ibíd.*, pp. 232 y 265.

⁶⁹ S. Tomás, *De Potentia*, 3, 1 ad17.

⁷⁰ P. Roszak, “Creación en cuanto relación...” cit., pp. 80 y 81.

⁷¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 46,1 ad1. Véase también *De Potentia* 3, 1 ad2.

⁷² P. Roszak, ob. cit., p. 86.

⁷³ S. Tomás, *Suma Teológica*, 45, 3.

⁷⁴ Santo Tomás, *De Potentia*. 3, 3.

respectum significado está sólo en la aprehensión de la razón que relaciona una cosa con otra (Cf. ST I q. 28, a. 1)⁷⁵.

Así, pues, “entre Creador y creación no existe una relación real que suponga una semejanza ontológica y una co-dependencia” donde “lo que acontece en el mundo afectaría a Dios”⁷⁶, como parece plantear Averroes al sostener que la creación ‘no es más que el correlato en la criatura’ de la misma esencia divina⁷⁷, sino que, dirá Tomás, “sin ninguna duda debe sostenerse que Dios produjo las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad sin ninguna necesidad natural”⁷⁸.

Efectivamente, al trascender del orden de las esencias al del ser, niega Tomás toda posible continuidad entre potencia y acto Puro y garantizando así la libertad absoluta del Primer Principio⁷⁹, abriendo así a una nueva dimensión de la categoría de relación, de modo que, mientras Averroes, como se dijo más arriba, establece un vínculo necesario entre lo que Dios entiende de su propia esencia y lo que su voluntad realiza⁸⁰, Tomás, en cambio, dirá que “Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza”⁸¹, y por ello “pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas” así como “puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera”⁸²; admitiendo, incluso, las acciones milagrosas de Dios, al reconocer en Él la “capacidad de operar en las cosas creadas más allá de las causas creadas”⁸³, es decir, que “la voluntad divina, que de suyo es

⁷⁵ Julio A. Castello Dubra. “La correspondencia real de las intenciones primeras y segundas en Tomás de Aquino”. *XVI Congreso Nacional de Filosofía* (AFRA). Univ. De tres de febrero/ Univ. Nacional del Litoral, 18-22 de marzo de 2013: 282-288, aquí p. 285.

⁷⁶ P. Roszak. Ob. cit. ps. 82 y 85.

⁷⁷ A. García Marqués. La teoría de la creación.... p. 41

⁷⁸ Santo Tomás. *De Potentia* 3, 15. Véase también P. Roszak. Ob. cit. p. 89.

⁷⁹ Cf. Julio Antonio Castello Dubra, “Las causas esencialmente ordenadas y la demostración de una Causa Primera: de Duns Escoto a Tomás de Aquino”. *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval ‘Juan Duns Scoto’*, Bs. As., 2008, pp. 2 y 3. Ver también S. Tomás. *Suma Teológica*, I 46, 2 ad7.

⁸⁰ Ver p. 5.

⁸¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 19, 4.

⁸² S. Tomás, *Suma Teológica*, I 105, 6.

⁸³ L. Astorga. ob. cit. p. 16. También Ana María Carmen Minecan, “Las operaciones ocultas de la naturaleza: Tomás de Aquino y la introducción de dos tipos de anomalía en la estructura física aristotélica”. *Agora: Papeles de filosofía*, España, 36, N, 1, 2017: 31-51, aquí p. 39 y 44.

necesaria, se determina a sí misma para querer aquellas cosas con las que no tiene relación necesaria”⁸⁴, esto es, que “no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que Él quiere o permite que exista”⁸⁵,

Por último, y como consecuencia igualmente de la novedad de su punto de partida acerca de la naturaleza metafísica de Dios y de todo cuanto es, “a esta descripción de la creación como relación” añade Tomás el “aspecto participativo, pues la participación es en el fondo también una relación entre lo que es parcial y lo que es perfecto, entre quien posee la plenitud del ser y lo que participa de su ser”⁸⁶. En efecto, para Tomás Dios es el ‘*ipsum esse subsistens*’, Él es “por esencia el ser subsistente” (I 3, 4), lo cual supone y exige también la plenitud absoluta de perfección (I 4, 1-2), por lo cual “es preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto”⁸⁷.

Es así, entonces, que esta ‘participación’, que sólo puede comprenderse adecuadamente desde la absoluta trascendencia de Dios, se realiza, por parte de Dios, en un solo acto, pero, al mismo tiempo, en dos órdenes diversos, el del ser y el de la esencia pues, como señala C. Fabro, “desde el punto de vista de la fundamentación trascendental, la posición de la esencia difiere de la del ‘*esse*’, aunque los dos surgen de la nada por el mismo acto creador divino”⁸⁸, de forma que “es en el interior de ese ‘*esse*’ intensivo, objeto propio de la creación, en donde se produce la ‘*Dirección*’ de lo real, que hemos llamado el doble fundamento del ser dentro del ‘*esse*’, como esencia (participación formal del ‘*esse*’, plenitud originaria de todas las perfecciones) y como ‘*actus essendi*’ (participación real de los seres en el ‘*esse*’, acto de todos los actos)”⁸⁹.

En cuanto a lo primero, para Tomás “los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, por tanto, como el ser divino es su propio entender, los

⁸⁴ S. Tomás, *Suma Teológica*. I 19, 3 ad5.

⁸⁵ S. Tomás. *Suma Teológica*. I 14, 9 ad3. Véase también I 105, 6

⁸⁶ P. Roszak. Ob. cit. p. 89

⁸⁷ S. Tomás. *Suma Teológica* I 44, 1. Véase también *De Potentia* 3, 5

⁸⁸ Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino*; trad. del francés por José García. Córdoba. Univ. Nac. Fac. de Filosofía y Humanidades, 1981, p. 629.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 539.

efectos preexisten en Dios de modo inteligible”⁹⁰, y así, “es necesario afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina” y, aunque “estas tales se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”⁹¹, “paradoja de la ‘*similitudo dissimilis*’ del neoplatonismo que se resuelve solamente en el ‘ejemplarismo’ de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”⁹².

Y, en lo que respecta a la participación real de los seres en el ‘esse’, dado que sólo en Dios “no es la esencia cosa distinta de la existencia” y todas los demás seres son por participación (cf. I 3,4), se trata pues, de “la producción de todo ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios”⁹³. Y si bien Tomás coincide con Averroes en que formalmente la creación se refiere a la dependencia radical de la creación respecto a su creador, es decir, que “la palabra creación puede tomarse incluyendo o no la novedad (de ser)”⁹⁴, sin embargo afirma que ella “incluye en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir”, y por ello no es necesario decir que la criatura “está siendo creada durante todo el tiempo que existe”⁹⁵.

Conclusión

Finalmente, si bien tanto Averroes como Tomás entienden la creación como una relación, no obstante, ambos llegan a conclusiones muy diversas, diferencias que, en última instancia, se fundan en la diversa comprensión de la naturaleza metafísica de Dios, lo cual, a su vez, determina la posibilidad de encontrar o no, una explicación racional de la creación que sea conforme al dato revelado, a saber, ‘de la nada’ y ‘en el tiempo’.

⁹⁰ S. Tomás. *Suma Teológica* I 19, 4

⁹¹ S. Tomás. *Suma Teológica* I 44, 3. Véase también. entre otras, 4, 3 ad3; 6, 4; 13, 2 ad2; 13, 9 ad1; 14, 6 y 15, 1 ad3

⁹² Cornelio Fabro. Ob. cit. p. 518

⁹³ S. Tomás. *Suma Teológica* I 45, 3

⁹⁴ Santo Tomás. *De Potentia*. 3, 3 ad6. y 3, 3 Véase también *Suma contra Gentiles*, 2, 35

⁹⁵ S. Tomás. *Suma Teológica* I 45, 3 ad3

Alcanzar este objetivo supuso para Tomás, trascender el orden de las esencias y pasar al del ser, Dios es, en efecto, el *Ipsum esse subsistens* (I, 3, 4) y, por lo mismo, es ‘absolutamente trascendente’, lo cual permite, en primer lugar, comprender a Dios como causa ‘del ser en cuanto ser’⁹⁶ y a la creación como la “producción de todo el ser por el ente universal”⁹⁷, incluida la materia prima⁹⁸ pues, “la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada”⁹⁹.

Y, en segundo lugar, admite una nueva comprensión de la naturaleza de los atributos divinos de Inteligencia y Voluntad que fundamenta la ‘absoluta libertad’ divina, lo cual le permite, afirmar, por ejemplo, que “la distinción y multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente”¹⁰⁰, contra el parecer de Averroes, según el cual “del Agente absoluto procede un Acto absoluto, que no es específico para un efecto concreto”¹⁰¹, o que, “aunque Dios haya sido desde toda la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino en conformidad con lo que predeterminó su voluntad”, a saber, “que recibiera la existencia después de no haber existido”¹⁰², y que, así como “no impuso a las cosas el mismo modo de existir que él tiene”, así también “dio a las cosas la medida de duración que quiso, no la que él tiene”¹⁰³, o también, que “no es necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista”¹⁰⁴, estableciéndose así la posibilidad de una creación *in tempore*.

Y, en definitiva, pues, con Tomás la categoría de relación se amplía notablemente, de tal modo que la creación, entendida como relación, logra expresar el vínculo existente entre Dios, que “únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad”, y las criaturas que sólo intentan “conseguir su perfección que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas”¹⁰⁵.

⁹⁶ Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, I 44, 2

⁹⁷ S. Tomás. *Suma Teológica*, I 45, 4 ad1. Véase también S. Tomás, *Suma Teológica* I 45,5.

⁹⁸ Cfr. S. Tomás. *Suma Teológica* I 44, 2.

⁹⁹ S. Tomás, *Suma Teológica* I 45, 1.

¹⁰⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 47, 1.

¹⁰¹ Averroes, *Ibíd.*, p. 232.

¹⁰² S. Tomás, *Suma Teológica*, I 46, 1 ad9.

¹⁰³ S. Tomás, *Acerca de las sustancias separadas*, 9.

¹⁰⁴ S. Tomás, *Ibíd.* I 46, 1. Véase también I 46, 1 ad6 y *Acerca de las sustancias separadas*, 9.

¹⁰⁵ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 44, 4.

Recibido: 26/04/2019
Aceptado: 30/06/2019

Resumen. Se analizan las concepciones de Averroes y Tomás de Aquino sobre la creación entendida como relación, mostrando la diversidad de sus desarrollos, a partir de una lectura de los textos aristotélicos sobre la categoría de relación. La diversidad de las conclusiones de ambos se debe a la diversa comprensión de la naturaleza metafísica de Dios.

Palabras clave: relación - creación - esencia divina -Averroes - Tomás de Aquino.

Resumo. São analisadas as concepções de Averroes e Tomás de Aquino sobre a criação entendida como relacionamento, mostrando a diversidade de seus desenvolvimentos, a partir de uma leitura dos textos aristotélicos sobre a categoria de relacionamento. A diversidade das conclusões de ambos se deve ao entendimento diverso da natureza metafísica de Deus.

Palavras-chave: relacionamento - criação - essência divina -Averroes - Tomás de Aquino.

Abstract. The conceptions of Averroes and Thomas Aquinas on the creation understood as relationship are analyzed, showing the diversity of their developments, from a reading of the Aristotelian texts on the category of relationship. The diversity of the conclusions of both is due to the diverse understanding of the metaphysical nature of God.

Keywords: relationship - creation - divine essence - Averroes - Thomas Aquinas.

Muito pouco mais sobre Galileu e as ciências intermediárias*

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Sabemos hoje bem mais a respeito das “ciências intermediárias”¹ do que há cerca de trinta ou quarenta anos. Hoje é até possível esboçar uma pequena história descrevendo o caminho percorrido. Alguns marcos deste percurso foram indicados por W. R. Laird nas primeiras páginas de seu artigo sobre o tratamento das ciências subalternadas por Roberto Grosseteste².

Começa ele justamente recordando as inspiradoras observações de Olaf Pedersen, publicadas ainda na década de cinquenta³. Foi a partir dessas observações que Jean Gagné pôde propor um panorama sobre as “ciências intermediárias”, de Aristóteles a Marsílio de Inghen, na Segunda metade do século XIV⁴. Panorama interessante porque punha em foco um assunto pouco ou nada tratado no contexto da história e filosofia da ciência e que tinha, até então, permanecido como um tópico dos manuais de lógica “segundo a espírito de Santo Tomás” ou, quando muito, como uma discussão de escola sobre o estatuto da teologia. Mas, ao mesmo tempo, panorama bastante rápido e genérico. O detalhamento deste pôde ser tentado em duas teses de doutorado já nos anos oitenta, defendidas na Universidade da

* Agradeço a três pareceristas anônimos da revista *Isis* pelas observações e críticas a outra versão deste texto.

¹ A expressão “ciências intermediárias” (*scientiae mediae*) é de Tomás de Aquino. Ele as define como as ciências que aplicam os princípios das ciências puramente matemáticas (aritmética e geometria) à matéria sensível. As mais conhecidas eram a astronomia, a ótica, a acústica e a mecânica. Estas ciências são também ditas subalternadas à matemática pura.

² W. R. Laird, “Roberto Grosseteste on the Subalternate Sciences”, *Traditio* (Nova Iorque) 43, 1987: 117-169. Ver também W. R. Laird, “The School of Merton and the Middle Sciences”. *Bulletin de Philosophie Médiévale* (Louvain-la-Neuve) 38, 1996: 41-51, 1996.

³ O. Pedersen, “The Development of Natural Philosophy 1250-1350”. *Classica et Mediaevalia* (Copenhague), v. 14, p. 86-155, 1953 e sobretudo “Du quadrivium à la Physique, quelques aperçus de l’évolution scientifique au Moyen Âge”. In: J. Koch (ed.). *Artes Liberales, von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*. Leiden: E. J. Brill, 1959, p. 107-123.

⁴ J. Gagné, “Du Quadrivium aux Scientiae Mediae”, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge* (Actes de IVe Congrès International de Philosophie Médiévale, Univ. de Montréal, 27/08 –02/09–1967. Montréal., Inst. D’Études Médiévales; Paris: Vrin, 1969: 975-986.

Califórnia (Los Angeles) e na Universidade de Toronto⁵. Trabalhos de carácter mais monográfico vieram também preencher o quadro traçado por Jean Gagné e estudado por Livesey e Laird. Esses trabalhos tratam desde Aristóteles até Guilherme de Ockham e os assim chamados Mertonianos, passando por Grosseteste e Tomás de Aquino⁶.

Propomo-nos neste trabalho voltar mais uma vez às páginas iniciais (197-212) do estudo do movimento acelerado nos *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências* de Galileu (*Opere*, v. 8), pois, como o próprio Pedersen já menciona:

“Esta doutrina [das ciências intermediárias] significa um progresso real na história da epistemologia. Pois, ao passo que a noção moderna de física

⁵ S. J. Livesey, *Metabasis: The Interrelationship of the Sciences in Antiquity and the Middle Ages*, Los Angeles, Ph. D. Dissertation, Univ. of California, 1982; W. R. Laird, *The Scientiae Mediae in Mediaeval Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics*. Toronto: Ph. D. Dissertation, Univ. of Toronto, 1983. Ver também S. J. Livesey, “Science and Theology in the Fourteenth Century: The Subalternate Sciences in Oxford Commentaries on the Sentences”, *Synthese* (Dordrecht) 83, 1990: 273-292.

⁶ Em ordem histórica dos autores estudados: 1) R. D. McKirahan Junior, “Aristotle Subordinate Sciences”, *British Journal for the History of Science* (Oxford), v. 11, 1978: 197-220; 2) W. R. Laird, “Robert Grosseteste on the Subalternate Sciences”, *Traditio* (Nova Iorque) 43, 1987: p. 117-169; 3) C. A. R. do Nascimento, “Le statut épistémologique des sciences intermédiaires selon Saint Thomas d'Aquin”, en *Cahiers d'Etudes Médiévales*. Montréal, Bellarmin; Paris, Vrin, 1974, v. 2 (La science de la nature: théories et pratiques), p. 33-95. Traduzido em *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998: 13-87, 2ª ed.; 4) S. J. Livesey, “William of Ockham, The Subalternate Sciences, and Aristotle's Theory of Metabasis”, *British Journal for the History of Science* (Oxford) 18, 1985: 127-145, 1985; 5) S. J. Livesey, “The Oxford Calculators, Quantification of Qualities and Aristotle's Prohibition of Metabasis”. *Vivarium* (Leiden) 24, 1986: 50-69, 1986; 6) W. R. Laird, “The School of Merton and the Middle Sciences”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* (Louvain-la-Neuve) 38, 1986: 41-51; 7) S. J. Livesey, *Theology and Science in the Fourteenth Century*, Three Questions on the Unity and Subalternation of Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences. Leiden, E. J. Brill, 1989; 8) S. J. Livesey, “John of Reading on the Subalternation of the Sciences”, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy. Helsinki: Publ. of Luther-Agricola Society, v. 2, 1990: 89-96; 9) S. J. Livesey, “Robert Graystones O.S.B. on the Subalternation of Sciences”. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Louvain), v. 61, p. 136-172, 1994.

matemática parece ser desconhecida na Idade Média, é evidente que estamos aqui nos aproximando estreitamente dela. Consequentemente, a ciência intermediária (*scientia media*) tomista deve ser considerada como um paralelo medieval à física matemática de tempos posteriores. Pode-se dizer que não foi realização de pouca monta descobrir o caráter essencial de tais ciências considerando a raridade dos exemplos então disponíveis”⁷.

Neste sentido, vários estudiosos, de diferentes orientações, exploraram a possível semelhança entre a ciência do movimento galileana e as ciências intermediárias. A ciência galileana seria deste tipo, isto é, uma aplicação da matemática (geometria) à realidade física do movimento⁸.

As páginas 211-212 dos *Discursos*, acima mencionadas, são certamente a mais importante referência de Galileu às ciências intermediárias. Daí serem um lugar privilegiado para averiguar o interesse deste por estas ciências dentro de sua busca por uma ciência matematizada do movimento. Esta referência ocorre dentro de uma justificação por parte de Galileu de sua definição do movimento uniformemente acelerado e de seu postulado sobre planos inclinados de mesma altura.

De fato, após a frase inicial, que enuncia simplesmente, que após as considerações do movimento uniforme, é preciso tratar do movimento acelerado, Galileu preocupa-se em apresentar e explicar uma definição deste, tal como é usado pela natureza. Nada há de inconveniente, diz ele, em supor algum tipo de movimento e examinar suas afecções ou propriedades. Assim procederam os que imaginaram linhas helicoidais ou concoides resultantes de certos movimentos e demonstraram hipoteticamente o que delas resulta⁹. No entanto, dado que a natureza se serve de uma certa espécie de aceleração na queda dos graves, pretende-se estudar suas afecções, se a definição que será dada do movimento acelerado verifica-se congruente com a essência do movimento naturalmente acelerado.

Galileu passa então a apresentar a principal razão que o levou a estar confiante de que chegou à formulação de uma definição deste tipo. Tal razão é enunciada brevemente: “O que os experimentos [*experimentum*, *experientia*] naturais

⁷ O. Pedersen, *The Development of Natural Philosophy*. p. 92.

⁸ Cf. Laird, *Method and order*, p. 255-256, que remete para os demais estudos.

⁹ Trata-se de uma alusão a Arquimedes.

apresentam aos sentidos aparece como correspondente às propriedades depois demonstradas e congruente com elas”.

O esquema suposto por Galileu seria o seguinte: certas propriedades observadas no movimento naturalmente acelerado¹⁰ correspondem às demonstradas pela definição proposta e podem ser justificadas por meio desta¹¹. Isto mostra que a definição expressa verdadeiramente o que caracteriza essencialmente o movimento uniformemente acelerado, tal como encontrado na natureza. O esquema justificativo mencionado por Galileu consiste num primeiro passo no qual certas propriedades do movimento naturalmente acelerado são observadas; supõe-se que tais propriedades se explicam por uma certa definição do movimento em questão. Esta suposição torna-se certeza, na medida em que as propriedades, que podem ser deduzidas da definição, concordam com as observadas.

Depois de apresentar esta razão principal, Galileu acrescenta uma outra justificativa: devemos considerar “o costume e disposição da natureza em todas suas outras obras, no exercício das quais ela costuma empregar os meios mais próximos, simples e fáceis”. Este axioma é ilustrado pelo exemplo do tipo de nado dos peixes e de voo dos pássaros¹². De fato, ninguém acreditará que haja um modo mais simples e fácil de fazê-lo do que aquele empregado, por instinto natural, respectivamente pelos peixes e pássaros. Segue-se a aplicação deste axioma ao caso de uma pedra em queda livre, partindo do repouso. Neste caso temos de supor que os acréscimos de velocidade são feitos “pela razão mais simples e óbvia a todos”. Se observarmos bem, não há acréscimo mais simples do que o que acrescenta sempre do mesmo modo. Isto é o que é observado na extrema afinidade do movimento com o tempo. De fato, a regularidade e uniformidade do movimento é definida pela regularidade dos tempos e dos espaços: “chamamos uma translação de regular, quando em tempos iguais, espaços iguais são atravessados. Podemos, assim, perceber que os acréscimos de celeridade, feitos da maneira mais simples, são os que se dão pelas mesmas igualdades de tempo. Realizaremos, então, que um movimento é uniforme e continuamente acelerado do mesmo modo, quando em quaisquer tempos iguais, são

¹⁰ Podemos razoavelmente supor que estas propriedades são do tipo da lei dos números ímpares, do quadrado do tempo, da distância dupla e da trajetória semi-parabólica.

¹¹ Ver a análise de W. A. Wallace, “Galileo’s Logic of Discovery and Proof”. In: *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Boston: 1992, v. 137, p. 270-273; p. 284-285. É neste passo que se situa o procedimento resolutivo e compositivo estudado por Wallace.

¹² Cf. Vitelo, p. 192, 5; *Natura agit...*

acrescentados acréscimos de celeridade iguais”. Assim, “não parece de modo nenhum dissoante da reta razão se considerarmos que a intensificação da velocidade ocorre de acordo com a extensão do tempo”. Galileu repete, então, a definição do movimento do qual vai tratar: “Chamo movimento regular e uniformemente acelerado, o que, partindo do repouso, acrescenta a ele mesmo, em tempos iguais, momentos iguais de celeridade”¹³.

Nesta segunda justificativa da definição do movimento uniformemente acelerado, Galileu recorre a algo muito diferente de sua razão principal. Aqui é o axioma de simplicidade, entendido como uma lei ontológica, que é usado: a natureza costumeiramente emprega em suas obras os meios mais próximos, simples e fáceis. Ora, o modo mais próximo, simples e fácil de fazer acréscimos de velocidade ocorre em função do tempo decorrido. Logo, o movimento uniformemente acelerado é aquele no qual, em tempos iguais, há acréscimos iguais de velocidade. Esta definição é, afinal, evidente –os acréscimos de velocidade se dão pela razão mais simples e óbvia a todos; eles não são dissoantes da reta razão– visto que ocorrem de um modo que é apenas uma instância particular do modo geral de operação da natureza¹⁴.

Segue-se uma longa digressão da p. 198 até a p. 205¹⁵, quando Sagredo põe fim a ela ao afirmar: “Por hora, continuando nosso rumo parece-me que até aqui

¹³ Esta passagem da segunda justificação da definição do movimento uniformemente acelerado, principalmente em sua parte final, que vem imediatamente antes da apresentação explícita da definição, contém reminiscências do vocabulário da “intensificação e abrandamento das formas”. Cf. Clagett, M. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1951, pp. 251-253.

¹⁴ O próprio Galileu diz que sua definição do movimento uniformemente acelerado resultou de repetidos esforços mentais (*quod, tandem post diuturnas mentis agitationes repperisse confidimus. Discorsi*. Ed. Nazionale. vol. VIII, p. 197, lin. 13-14). É sabido como Galileu definiu primeiro, erradamente, o movimento uniformemente acelerado em função do espaço percorrido. É possível tornar estes fatos compatíveis com a afirmação de que a definição, em função do tempo decorrido, é dada “pela mais simples razão e mais óbvia a todos” (*simplicissima atque omnibus magis obvia ratione*) com a distinção escolástica entre princípios evidentes por si mesmos para todos em geral e para todos os peritos (Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I^a, q. 2, a. 1).

¹⁵ Nesta são abordados os seguintes tópicos; 1) o grave percorreria infinitos graus de velocidade desde o repouso até um certo grau; ora, os sentidos nos mostram que o grave que

estabelecemos a definição do movimento uniformemente acelerado, do qual se trata nos discursos que seguem”.

É então retomada pela 2ª vez a definição proposta e passa-se ao postulado sobre os planos inclinados de mesma altura, enunciado em latim.

Insere-se aqui o *experito (experimenta)*¹⁶ que “pouco lhe falta para igualar-se a uma bem necessária demonstração”; “o discurso me parece concludentíssimo e a experiência tão adequada para verificar o postulado, que seja muito bem digno de ser concedido como se fosse demonstração”. Galileu passa então às proposições: “tomemos por hora este como postulado, a verdade absoluta do qual se verá estabelecida depois pelo verem-se outras conclusões, obtidas com base em tal hipótese, corresponder e concordar pontualmente com a experiência”.

É neste ponto, depois do corolário da segunda proposição, que é inserida a experiência do plano inclinado, que exemplifica o segundo método para justificar a relevância física da definição do movimento acelerado.

Como Mark Smith relembra a ótica (perspectiva) vai constituir um paradigma científico na Idade Média tardia e na Renascença¹⁷ com tal importância que entre os séculos XIV e XVI ideias dos perspectivistas se infiltraram em outros domínios, dentro e fora da universidade, como a teologia, a literatura e a arte¹⁸. A perspectiva estava no ar. Foi incluída nos estudos de universidade¹⁹ e no quadrívio²⁰. Era então natural que se desse mais importância à geometrização na ótica do que aos aspectos anatômicos e filosóficos, sem descartar que os pintores estavam mais interessados na percepção visual, como é o caso de Leonardo Da Vinci²¹. Mais perto do que diz Galileu na introdução ao estudo do movimento e na introdução à experiência com o

cai o faz imediatamente com grande velocidade (p. 198-201); 2) a causa da aceleração (p. 201-202).

¹⁶ Galileu usa alternativamente *experimentum*, como aqui, e *esperienza*, na p. 199, lin. 22-23, na p. 205, lin. 36, na p. 207, lin. 15, 17, 25, 35 e na p. 208, lin. 5 ao relatar o experimento com o pêndulo.

¹⁷ A. M. Smith. *From Ligh to Light*. Chicago: The university of Chicago Press, 2015, p. 2-3.

¹⁸ Idem, Ibid., pp. 287-321. Smith remete para K. Tachau. *Vision and certitude in the age of Ockham*, pp. 60-61; 249-255; 263-264.

¹⁹ Idem, Ibid., pp. 280-287.

²⁰ G. Vescovini.

²¹ A. M., Smith. ob. cit., pp. 304-316.

plano inclinado, é possível mencionar F. Maurólico (1494-1575) e G. Della Porta (1535-1615). O primeiro em seus *Theoremata de Lumine et Diaphanorum Partes seu Problemata ad Perspectivam*, ao iniciar este terceiro tratado dedicado ao estudo do arco-íris formula uma primeira pergunta: “porque a argumentação ótica é difícil? Será porque necessita dos argumentos físicos como dos matemáticos e assim é denominada uma ciência intermediária ou antes mista”²².

Por sua vez, Della Porta, no *De refractione*²³ enuncia como primeira proposição a seguinte: “O raio perpendicular sobre um outro corpo menos transparente penetra não refratado, mas o oblíquo é desviado para a perpendicular”.

Logo em seguida, diz: “isto é manifesto pela experiência (*experientiam*)”. É apresentada então a experiência com uma bacia cheia de água na qual se mergulha até o centro um astrolábio comum. Ao mencionar o percurso do raio de Sol, quando a régua do astrolábio estiver inclinada no meio da quarta parte do astrolábio, afirma que este “não permanecerá sempre reto, mas quando chegar ao ponto onde a água se junta com o ar, diminui o impacto e se dobrará e se desviará aproximando-se do raio perpendicular. A ilustração (*exemplum*) será a seguinte”.

Segue-se a explicação do desenho da bacia e do astrolábio nela mergulhado. É dada então a razão porque no percurso vertical a luz não é refratada e no percurso inclinado é. Na perpendicular “passará forte pois cabe-lhe tanto forças que não pode ser desviada pela ocorrência veementíssima da água”.

Na posição inclinada a luz é desviada na direção da perpendicular no ponto de encontro dos dois meios “pois tem menos das forças e se torna mais fraca”.

A frase seguinte acrescenta: “A razão (*ratio*) depende da construção do astrolábio, pois a linha que a luz percorre é uma reta e sempre; a manivela do astrolábio, quando estiver em equilíbrio permanece a prumo”.

A segunda proposição é a contrária da primeira: “um simulacro que vem do mais denso para o diáfano mais transparente, a saber, das águas para o ar, não se

²² Curnam optica ratio difficilis? Na quia indiget tam physicis quam mathematicis argumentis et ideo media seu potius mixta vocator scientia?

²³ Nápoles: Jo. Jacobus Cartinus e Antonius Pacis, 1593.

aproxima da perpendicular como na anterior, mas se dobra e vai para a parte contrária. A proposição se prova também por experimento (*experimentum*)”. Para maior clareza acrescenta-se uma figura semelhante à utilizada na primeira proposição.

A terceira proposição inicia com as seguintes palavras: “É também manifesto claramente por experiência (*experientia*)”. A proposição afirma que “os ângulos dos raios do Sol que entram e saem nunca são desiguais como também o ângulo da vista”. Depois de apresentar a proposição de maneira mais detalhada é dito que “a inclinação dos ângulos não se dá ao acaso e sem uma lei certa, mas sempre conservam mutuamente entre si mudanças iguais ao entrar e ao sair”. Utiliza-se então uma figura semelhante às anteriores, para que a compreensão seja mais fácil. A quarta proposição é a seguinte: “A imagem refratada da coisa chegando à vista, não é vista em seu lugar”.

Sob este enunciado, Della Porta faz as seguintes considerações:

“Já é tempo de investigar o que ocorre (*accidentia*) à refração. Referir-nos-emos entre os primeiros que o simulacro refratado da coisa chegando por sua força, nunca é visto no seu lugar e que como isto se dá demonstraremos (*demonstrabimus*) pela razão e pela experiência (*ratione et experientia*). Já expusemos acima as razões de que a vista, por causa da obliquidade do raio refratado avençando da água nas junturas de outro diáfano mais tênue que a água, não vê o simulacro da coisa em oposição a ela nem o apreende em linha reta, nem conhece que o apreende refratadamente, e isto nem em seu lugar, nem em sua forma, mas de outro modo do que pensa”.

[Isto “aparece por um experimento (*experimentum*) comum da bacia cheia de água, aduzido por muitos”].

Segue-se a apresentação do experimento por meio de uma figura. Depois desta há ainda uma observação sobre os mergulhadores e os que pescam com tridente: “não dirigem o golpe para onde veem os peixes mas abaixo, pois se o fazem de outro modo falham e trabalham inutilmente, pois aparecem, pela refração, em outro lugar do que aquele em que estão”.

É uma razão (*ratio*) que fundamenta a quinta proposição, isto é, que “a imagem refratada chega à vista por linhas retas”:

“Que a imagem refratada chega à vista por retas a razão (*ratio*) é que pela fração as coisas vêm à vista em um momento (*momento*) de tempo, mas ao contrário se na fração das linhas alguns retardamentos (*mora*) de tempo devesse acontecer e o deslocamento da coisa não se der velocissimamente por linhas retas. Chega, portanto, à vista pela retidão das linhas. Além disso, nas reflexões também a imagem é levada velocissimamente ao olhar por retas. Com efeito, a retidão é conatural com o movimento da luz, o que é observado (*conuitor*) em outras obras da natureza e, de fato, isto é examinado (*rimatum est*) pelos instrumentos adequados para esta obra”.

Segue-se a descrição de uma operação semelhante às anteriores, usando um astrolábio mergulhado em uma bacia cheia de água.

A sexta proposição enuncia que “a imagem da coisa sobe perpendicularmente à superfície da água”. Logo de início indica-se que “prova-se isto por experimento (*experimentum*) e diferentemente do que precede”. Descreve-se então a operação a ser realizada²⁴.

Constata-se portanto a sobrevivência da referência às ciências intermediárias e dos modos de validar uma proposição encontrados em Rogério Bacon e já em Ptolomeu, talvez não tão sistematizados como nestes.

Nada de extraordinário então se Galileu fizer apelo às *dimostrazione necessarie* e *sperienze sensate*. Há, no entanto, matizes e diferenças importantes.

Como vimos, Galileu faz menção na frase citada dos *Discursos* a uma concepção das ciências intermediárias que fundamenta seus princípios na experiência e que se distingue de uma concepção que as subordina à matemática pura (aritmética e geometria). Além disso e, talvez mais importante, Galileu se distancia das ciências intermediárias na medida mesma em que pretende fornecer demonstrações necessárias (*propterquidi*) e não apenas de fato (*quia*) e, paralelamente, busca princípios procedentes das próprias coisas (causas reais) e não só hipóteses capazes de dar conta dos efeitos observados²⁵. Os que se ocuparam com as ciências intermediárias na Antiguidade e na Idade Média procuraram legitimá-las tendo

²⁴ Ref. Do *De refractione*.

²⁵ Cf. Laird e Cambridge Companion.

como pano de fundo o interdito aristotélico da *metábase*, isto é da passagem de um gênero de problemas científicos a outros, ou seja, de empregar métodos matemáticos em assuntos de física, já que a matemática abstrai das qualidades sensíveis e a filosofia da natureza (física) não. Galileu concebe o mundo natural como estruturado matematicamente e, portanto, a matemática (geometria) é a única abordagem correta do mesmo. Basta aqui relembrar sua frase bem conhecida em o ensaiador.

Pelo exposto, vemos que Galileu se serve de uma terminologia e procedimentos correntes na época, interpretando-os, no entanto, a seu modo e distanciando-se em pontos importantes do que era corrente. Haveria nesta atitude de Galileu, um elemento de sua retórica, recorrendo ao que era conhecido e aceito para fazer passar algo de novo.

Recibido: 03/05/2019
Aceptado: 30/06/2019

Resumen. Este trabajo es resultado de varios años de trabajo intermitente acerca de las ciencias intermedias (*scientiae mediae*). Retoma, en Galileo, sobre todo la cuestión de la relación del movimiento uniformemente acelerado de los *Discorsi*, con estas ciencias. En ellos, Galileo retoma un triple modo de justificar un principio, al establecer su definición de movimiento uniformemente acelerado y su postulado sobre el movimiento en planos inclinados de la misma altura. Tales modos de justificación derivan de métodos conocidos, siendo uno de ellos el que Galileo atribuyó a las ciencias intermedias. Sin embargo, al contrario de los que lo precedieron, Galileo pretende alcanzar un conocimiento científico necesario (*propter quid*) y no solo de hecho (*quia*).

Palabras clave: ciencias intermedias - movimiento - conocimiento necesario - conocimiento de hecho - Galileo.

Resumo. Este trabalho é resultado de vários anos de estudo intermitente das ciências intermediárias (*scientiae mediae*). Ele retoma a relação de Galileu, sobretudo a respeito do movimento uniformemente acelerado nos *Discorsi*, com estas ciências. Nestes Galileu retoma um tríplice modo para justificar um princípio, ao estabelecer sua definição de movimento uniformemente acelerado e seu postulado sobre o movimento em planos inclinados de mesma altura. Tais modos de justificação derivam de métodos conhecidos, sendo um deles o que Galileu atribui às ciências intermediárias. No entanto, ao contrário daqueles que o precedem, Galileu pretende atingir um conhecimento científico necessário (*propter quid*) e não apenas do fato (*quia*).

Palavras chave: ciências interemediarias - movimento - conhecimento necessário - conhecimento do fato - Galileu.

Abstract. This work is the result of several years of intermittent work on intermediate sciences (*scientiae mediae*). It takes up, in Galileo, especially the question of the relationship of the uniformly accelerated movement of the *Discorsi*, with these sciences. In them, Galileo takes up a triple way of justifying a principle, by establishing his definition of uniformly accelerated movement and his postulate about movement in inclined planes of the same height. Such modes of justification derive from known methods, one of them being the one that Galileo attributed to the intermediate sciences. However, unlike those that preceded it, Galileo intends to achieve a necessary scientific knowledge (*propter quid*) and not only in fact (*quia*).

Keywords: intermediate sciences - movement - necessary knowledge - factual knowledge - Galileo.

**¿Por qué *Diez Aproximaciones al Medioevo* de Gonzalo Soto Posada es un texto de enseñanza medieval no convencional?
Poniendo en diálogo la posmodernidad desde los registros culturales, intelectuales y sociales de la Edad Media**

Óscar Arcila González

El objetivo de la ponencia es mostrar que *Diez Aproximaciones al Medioevo* es un texto de filosofía medieval de carácter no convencional que propone lecturas divergentes de la filosofía, la literatura, la escolástica, el lenguaje, el *logos*, el *eros*, entre otros.

1. Introducción

La obra del profesor Gonzalo Soto Posada es abundante, su trayectoria en el ámbito académico inició a finales de los años 70 y principios de los 80; recibió el título de Licenciado en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana con una monografía titulada *La Filosofía de los refranes populares*. En este texto su preocupación radicaba en realizar una lectura de los refranes populares de la cultura popular antioqueña (relativa a la región de Antioquia en Colombia) a la luz de la filosofía; su propuesta fue bien recibida y en ella se podía ver un interés inusitado por establecer diálogos entre la filosofía y problemas diversos, donde obviamente estaba incluida la filosofía medieval. Poco tiempo después de iniciar labores como docente decidió viajar a Roma a realizar su Doctorado en Filosofía, y continuar con su costumbre de buscar posibilidades investigativas diversas. Durante este tiempo se interesó en un pensador del siglo VI, San Isidoro de Sevilla; lo que se percibe como una elección lógica para un estudiante de doctorado que había mostrado intereses por la filosofía medieval, sin embargo la propuesta no sería tan bien recibida por algunos círculos académicos de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Su proyecto era elaborar un análisis comparativo entre las semejanzas o las similitudes, investigadas por Michel Foucault en el segundo capítulo de *Las Palabras y las Cosas*, titulado *La Prosa del Mundo* y las etimologías de San Isidoro de Sevilla. Fue una propuesta innovadora, que después sería admirada no solamente en el círculo académico donde se presentó inicialmente, sino también en la ciudad de Medellín donde su tesis doctoral *La Función de las semejanzas en las etimologías de San Isidoro de Sevilla* fue publicada en varias ocasiones.

Este trabajo no es sobre la tesis doctoral de Soto Posada, pero nos sirve de base para entender los aspectos innovadores que hemos encontrado en su trabajo investigativo. En este momento establecemos el diálogo sobre uno de sus textos más reconocidos en el mundo académico de la filosofía medieval en Colombia: *Diez Aproximaciones al medioevo*. Esta obra, según las búsquedas para la investigación de mi tesis doctoral, no fue planeada por el autor, sino que se trató de una compilación de varios artículos y conferencias que él había realizado y que en el año 1998 fueron publicadas bajo como un solo volumen por la editorial de la Universidad Pontificia Bolivariana. Las diez aproximaciones al medioevo que hace Gonzalo Soto son: San Agustín y el problema del lenguaje; El hombre y la reflexión agustiniana; *Logos* y *Éros* en la *Historia calamitatum* de Abelardo; Santo Tomas de Aquino y la Universidad; La presencia de lo económico, político y social en el desarrollo de la universidad medieval (siglos XII al XV); *El nombre de la rosa* y el mundo medieval; El concepto de ciencia en la Edad Media; La estética medieval; Escolástica-Ilustración-Emancipación; y La Nueva Edad Media: una aproximación postmoderna al medioevo¹.

No nos detendremos aquí en cada una de las aproximaciones por cuestiones de tiempo, el propósito es reflexionar este libro como un manual de filosofía medieval, uno no convencional por abordar este conocimiento desde diferentes perspectivas, que respeta los registros culturales intelectuales y sociales de la Edad Media, pero los pone en diálogo con la posmodernidad, quizá para reivindicar y hacer de esta época algo más cercano; porque si hay algo con lo que Gonzalo Soto Posada nunca ha estado de acuerdo es con la visión de la Edad Media como una época fétida, horripilante y nauseabunda. Así las cosas esta intervención estará atravesada por los registros mencionados que permitieron construir esta obra, que ha educado a la mayoría de los estudiantes de filosofía de Medellín. También se hará referencia a la crítica que ha recibido por parte de otros académicos.

1. La posmodernidad en diálogo con los registros de la cultura medieval en *Diez Aproximaciones al Medioevo*

La obra de Gonzalo Soto Posada y *Diez Aproximaciones al Medioevo* están fuertemente influenciadas por *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* de Mijaíl Bajún. Un libro que se

¹ G. Soto Posada, *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 1998, p. 3.

erige como un texto de filosofía medieval no convencional tendría que tener presente esta fuente primaria: la risa, el carnaval, la cultura de la seriedad en yuxtaposición con la cultura de la risa. Estos son tomadas por el profesor Soto en algunas de las aproximaciones, especialmente en el de *El Nombre de la Rosa* y el *Mundo Medieval*, donde él mismo reconoce que la categorización divisoria entre cultura de la risa y cultura de la seriedad, surgen del estudio del mencionado filósofo soviético².

Cuando se hace referencia a la cultura de la Edad Media, muchas personas inmediatamente se imaginan las grandes catedrales, los monasterios, la liturgia, la riqueza teológica. Esa mirada hace parte de la cultura de la seriedad, pero la otra cara de la moneda es la de la cultura de lo cómico, que en palabras de Bajtín se define así:

“El mundo infinito de las formas y manifestaciones de la risa se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época. Dentro de su diversidad, estas formas y manifestaciones –las fiestas públicas carnalescas, los ritos y cultos cómicos, los bufones y ‘bobos’, gigantes, enanos y monstruos, payasos de diversos estilos y categorías, la literatura paródica, vasta y multiforme, etc.– poseen una unidad de estilo y constituyen partes y zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular, principalmente de la cultura carnalesca”³.

Esa oposición de la que habla Bajtín y que es recogida por Soto a lo largo de gran parte de su texto, no es una oposición beligerante; el éxito de esa cultura de la no oficialidad residió en ser capaz de convivir a la par con la forma de cultura de la seriedad, existiendo en lo suburbial, pero surgiendo con la venia de la oficialidad en algunos momentos, verbigracia, el *Risus Paschalis* (la risa de la pascua), que llenaba de alegría al pueblo cristiano, una felicidad que llegaba incluso al desborde de la sexualidad. Ni en la obra de Soto Posada, que aquí se referencia, ni en la de Bajtín existe un juicio de valor negativo hacía esa propuesta de convivencia, antes bien se deja ver que son una simbiosis necesaria.

² Cf. Soto, ob. cit.

³ M. Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1987. p. 4.

Gonzalo Soto Posada encontró, como ya se señaló antes, una relación interesante entre la cultura de la Edad Media y la literatura. La obra literaria de Umberto Eco, como *El nombre de la Rosa* y *Baudolino*, han servido para que él construya esa aproximación posmoderna al medioevo tan importante en *Diez Aproximaciones al Medioevo*. De ahí la importancia de un término usado por el autor: “revisitar el pasado”⁴ el cual consiste en ir a ese pasado medieval, cultural, filosófico, teológico, político y estético, teniendo un ancla fuertemente ubicada en el presente; mirar la cultura del presente sin valorarla para no caer en anacronismos dañinos, tomando una actitud, como él mismo la expresa, de discontinuidad, ruptura, revolución y superación del mismo pasado.

2. La posmodernidad en diálogo con los registros intelectuales medievales en *Diez Aproximaciones al Medioevo*

La visión del intelectual es un asunto presente y permanente en *Diez Aproximaciones al Medioevo*, es por esto que en este libro se hace referencia obligada a problemas agustinos y tomistas. Del primero, la cuestión del lenguaje y la reflexión sobre el hombre; del segundo, su vínculo con la universidad medieval. La mirada del deber ser en esta obra no difiere mucho del canon del intelectual de la Edad Media; sin embargo mientras que Gonzalo Soto parte de autores como Gadamer o Heidegger para realizar una lectura del problema del lenguaje en San Agustín, clásicos medievalistas como Étienne Gilson, en su libro *La filosofía en la Edad Media*, hace una interpretación de este mismo asunto desde la perspectiva de una doctrina que influenciará lo que en la filosofía y la teología medieval fue conocido como el **conocimiento verdadero**, el cual solamente será entendido a través de la revelación del verbo.

El asunto del verbo se encuentra presente en el texto de Soto, por ser una mirada obligada para cualquier medievalista, pero él no la restringe sólo a la revelación, sino que reconoce también el papel que desempeña la hermenéutica, las palabras y su significación. El análisis que hace el profesor Soto se origina desde la obra *De Magistro* de San Agustín, además de los autores contemporáneos que se han mencionado, porque allí, según él, entra en juego una didáctica donde el lenguaje como forma participa para dar a conocer ese pensamiento del verbo; por supuesto en la lectura de Soto Posada al problema agustino se evidencia una clara participación de la posmodernidad; no son gratuitas la referencias a Gadamer quien

⁴ Soto, ob. cit., p. 190.

referencia al afán de Agustín en conciliar el antiguo testamento con el mensaje del nuevo testamento⁵ y más adelante elaborará una crítica al concepto de creación dado por la palabra, que resulta ser a su modo de ver tan poco griego⁶, una posible contradicción, si se tiene en cuenta que el Padre y Doctor de la Iglesia usó la filosofía griega para construir su obra filosófico-teológica.

La aproximación a Tomás de Aquino, no se hace desde las cuestiones clásicas del tomismo como la inmaterialidad de los ángeles y las almas humanas, la voluntad, la esencia, los sentidos, los universales, entre otros, sino que se centra en analizar las dos épocas en que Santo Tomás de Aquino desempeñó el profesorado en la Universidad de París, de 1252 a 1259, y de 1269 a 1272. El primero atravesado por la disputa entre las ordenes mendicantes, a una de las cuales él pertenecía; y el segundo marcado por la disputa entre fe y razón, querella movida por la lectura de Aristóteles, lo cual en últimas va a generar la responsabilidad en Santo Tomás de afrontar estas posiciones y ver que hacer con Aristóteles. Tiene el coraje de dialogar con Aristóteles y repensarlo cristianamente.

En *Diez Aproximaciones al Medioevo*, además se dedica a otras visiones de intelectuales de la Edad Media, como es la de Abelardo y su *historia calamitatum*, haciendo un recorrido a partir de los conceptos de logos y eros.

3. La posmodernidad en diálogo con los registros sociales medievales en *Diez Aproximaciones al Medioevo*

La sociedad medieval no podía estar ausente de esta obra, Soto en el capítulo dedicado a la Escolástica-Ilustración-Emancipación, realiza una revisión a la sociedad medieval a la luz de la escolástica, que si bien no fue una época particular, si fue un movimiento que influenció principalmente a la teología y la filosofía desde finales de la plena Edad Media y durante toda la Baja Edad Media. Según la propuesta del autor “las cosas solo se entienden en su relación con Dios que, como razón de Ser de todo en tanto que Creador, es principio y fin de todo”⁷. Esta lectura, en apariencia religiosa, se convierte en una lectura cotidiana en la sociedad de la Edad Media, la cual está permeada por estas concepciones y participa de lo que

⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 362.

⁶ *Ibid.*, p. 504.

⁷ Soto, ob. cit., p. 160.

Gonzalo Soto llama un orden teológico-jerárquico, que aumenta las dinámicas de dominados y dominadores.

Esta concepción de superioridad se suma a la idea de la ciudad medieval, urbe que tiene una inspiración agustina que nace de la *Civitate Dei*, dos ciudades opuestas “la celeste y la terrestre, libran su batalla: lucha de bien y del mal, fuerzas motoras de la historia”⁸. En ese orden de ideas, si tanto la ciudad de hoy como la medieval, han sido un factor constitutivo de sociedad, el hombre medieval libraba una batalla por parecerse más al ideal de hombre que se le presentaba desde ese orden teológico-jerárquico.

4. La crítica a *Diez Aproximaciones al Medioevo*

Ninguna obra esta exenta de crítica, y nuestro objetivo no se limita a recorrer este texto desde su diálogo con la posmodernidad. Es de suma importancia detenerse también en la crítica que se le ha presentado y observar allí perspectivas de valor para el crecimiento de la obra, más cuando han venido de autoridades en filosofía medieval. El profesor Alfonso Flórez, en la revista *Universitas Philosophica*, número 32, de junio de 1999, hizo una reseña del libro *Diez aproximaciones al Medioevo*, con una crítica a la obra de Soto Posada dedicando gran parte de la reseña al sexto ensayo, titulado “*El nombre de la Rosa* y el mundo medieval”. Flórez empieza diciendo que la comparación de protagonistas de la novela con personajes de la Edad Media, se hace con trazos muy gruesos y cayendo en errores⁹; lo que no tuvo en cuenta este crítico es que para el año 1999, Umberto Eco no había publicado *Apostillas a El nombre de la Rosa*, texto donde el autor expresaba por qué y cómo había escrito la novela. Uno de los ejemplos más claros para entender que Eco sí se basó en personajes reales para construir los perfiles de los personajes, es el de Jorge de Burgos, el bibliotecario; antes de las aclaraciones del autor muchos sospechaban que el monje se inspiraba en Jorge Luís Borges, asunto que se confirma en los siguientes términos:

“Todos me preguntan por qué mi Jorge evoca, en el nombre, a Borges y por qué Borges es tan malvado. Pero yo no lo sé. Quería un ciego a cargo de una biblioteca (lo que me parecía una buena idea narrativa), y biblioteca más

⁸ *Ibíd.*, p. 161.

⁹ A. Florez, Recensiones de libros. *Universitas Philosophica*, 32, 1999: 219-221.

ciego no puede dar otra cosa que Borges, incluso porque las deudas se pagan”¹⁰.

Unos renglones más abajo el profesor Alfonso Flórez acusa a Soto de repetir varias páginas de forma textual en diferentes momentos del libro, cosa que es cierta; y usa la expresión: “grave desliz”. Sobre esto se puede decir que el profesor Soto no es el editor del texto en cuestión, es claro que más que un grave desliz del autor, este error de repetición obedece a una confusión de la editorial que debe corregirse en futuras ediciones. Como se ha mencionado, Gonzalo Soto no planeó escribir un libro llamado *Diez Aproximaciones al Medioevo*, fue más bien una petición editorial que lo publicó tomando una selección de diez textos que presentan de forma clara y simple sus posiciones sobre la medievalidad. Prueba de esto es el último ensayo, también criticado por el profesor Flórez, titulado “La nueva Edad Media: Una aproximación postmoderna al Medioevo”, que fue una ponencia del año 1994 para el XIII Congreso Interamericano de Filosofía realizado en la Universidad de los Andes.

4. Conclusión

Diez aproximaciones al Medioevo puede ser llamado manual de filosofía medieval no convencional, toda vez que pretende iniciar en los estudios de la filosofía medieval al lector. No se trata de una obra profunda, no lo ha buscado ser. En sus 208 páginas discurre por diez asuntos que resultan fundamentales para el conocimiento de la cultura, la sociedad y la intelectualidad medieval, un texto de estas características es valioso también porque se acerca al pasado desde ópticas actuales sin caer en los anacronismos. Gonzalo Soto Posada era consciente de que habían quedado muchos asuntos pendientes por tratar en este texto, por esta razón es que en 2002 la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia y la editorial San Pablo, publican *Filosofía Medieval*, un intenso y extenso texto, según sus palabras, que consta de 510 páginas donde este profesor de Medellín se detiene de forma minuciosa a revisar la cultura y la filosofía medieval.

¹⁰ U. Eco, *Apostillas a El Nombre de la Rosa*, Madrid: Lumen, 2000, p. 14.

Recibido: 10/05/2019
Aceptado: 30/06/2019

Resumen. Gonzalo Soto Posada es profesor de filosofía medieval, sus investigaciones han enriquecido el campo intelectual de la filosofía en Colombia, inició sus estudios de filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana y luego se Doctoró en Filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, lo realmente importante de su investigación ha sido las conversaciones que ha establecido, unos diálogos que se han logrado establecer entre la filosofía medieval y otras disciplinas. En 1998 publicó un libro que se consolidó como un texto importante en la enseñanza de la filosofía medieval en Colombia; su singularidad consiste en que presenta al lector desprevenido una lectura a los problemas de la medievalidad, partiendo de una óptica lúdica, cultural y literaria para explorar los grandes temas y cuestiones medievales, en este sentido este texto entra en diálogo con los registros de la filosofía latinoamericana, tratando temas que van desde la filosofía agustina y el problema del lenguaje hasta una aproximación posmoderna al medioevo, una cercanía que resulto dialógica, pues entabló un discurso impensado para los años 80 entre Michel Foucault y San Isidoro de Sevilla. Se intenta demostrar que el texto en cuestión: *Diez Aproximaciones al Medioevo* es un texto de Filosofía Medieval que a pesar de no ser convencional, propone lecturas divergentes de la filosofía, la literatura, la escolástica, el lenguaje, el *logos*, el *eros*, entre otros.

Palabras clave: filosofía medieval - enseñanza de la filosofía medieval - recursos pedagógicos - medievalística colombiana - Gonzalo Soto Posada.

Resumo. Gonzalo Soto Posada é professor de filosofia medieval, sua pesquisa enriqueceu o campo intelectual da filosofia na Colômbia, iniciou seus estudos de filosofia na Universidad Pontificia Bolivariana e depois obteve um doutorado em filosofia pela Pontificia Universidade Gregoriana de Roma, o que é realmente importante sobre sua pesquisa foram as conversas que ele estabeleceu, alguns diálogos que foram estabelecidos entre a filosofia medieval e outras disciplinas. Em 1998, ele publicou um livro que foi consolidado como um texto importante no ensino da filosofia medieval na Colômbia; sua singularidade é que ele apresenta ao leitor desavisado uma leitura dos problemas da medievalidade, com base em uma perspectiva lúdica, cultural e literária para explorar as grandes questões e questões medievais. Nesse sentido, este texto entra em diálogo com os registros da filosofia América Latina, lidando com questões que vão da filosofia agostiniana e do problema da linguagem até uma abordagem pós-moderna da Idade Média, uma proximidade dialógica, desde que ele fez um discurso impensável para os anos 80 entre Michel Foucault e San Isidoro de Sevilla. Procura-se demonstrar que o texto em questão: Dez abordagens para a Idade Média é um texto da filosofia medieval que, apesar de não ser convencional, propõe leituras divergentes da filosofia, da literatura, da escolaridade, da linguagem, do *logos*, do *eros*, entre outros.

Palavras-chave: filosofia medieval - ensino de filosofia medieval - recursos pedagógicos - medievalismo colombiano - Gonzalo Soto Posada.

Abstract. Gonzalo Soto Posada is a professor of medieval philosophy, his research has enriched the intellectual field of philosophy in Colombia, he began his studies in philosophy at the Universidad Pontificia Bolivariana and then received a PhD in Philosophy from the Pontifical Gregorian University of Rome, the really important thing about His research has been the conversations he has established, some dialogues that have been established between medieval philosophy and other disciplines. In 1998 he published a book that was consolidated as an important text in the teaching of medieval philosophy in Colombia; its uniqueness is that it presents the unsuspecting reader with a reading of the problems of mediocrity, based on a playful, cultural and literary perspective to explore the great medieval issues and issues, in this sense this text enters into dialogue with the records of philosophy Latin American, dealing with issues ranging from Augustinian philosophy and the problem of language to a postmodern approach to the Middle Ages, a closeness that was dialogic, since he made an unthinkable speech for the 80s between Michel Foucault and San Isidoro de Sevilla. It is tried to demonstrate that the text in question: Ten Approaches to the Middle Ages is a text of Medieval Philosophy that in spite of not being conventional, proposes divergent readings of the philosophy, the literature, the scholastic, the language, the *logos*, the *eros*, between others.

Keywords: medieval philosophy - teaching of medieval philosophy - pedagogical resources - Colombian medievalism - Gonzalo Soto Posada.

EDICIÓN CRÍTICA

**Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Quaestio appendix pro complemento Physicae Generalis**

Introducción

Celina A. Lértora Mendoza

Fray Cayetano Rodríguez (1761-1823) ha sido una figura prominente en los primeros tiempos de la vida independiente argentina; su trayectoria política luego de 1810 dejó en penumbra su actividad docente, que llevó a cabo durante muchos años. Según los datos que proporciona, Guillermo Furlong, dictó clase en Montserrat en 1782 y años más tarde en el Convento de San Francisco de Buenos Aires, ejerciendo la regencia y dictando la Cátedra de Teología de Prima¹. Se sabe que escribió de puño y letra las lecciones del Curso de Lógica dictado en 1796 y que también tuvo a su cargo cursos de Física y Metafísica. En suma, su permanencia en Córdoba, ya bajo la regencia franciscana, se extiende de 1781 a 1790 y luego pasa a Buenos Aires. También escribió poesía, especialmente patriótica, luego de la Revolución de Mayo de 1910.

Como otros religiosos de su tiempo, y especialmente los Hermanos Menores, Rodríguez no rehusó ocuparse activamente en política. Fue primer Conservador de la Biblioteca Nacional, por nombramiento de la Junta Gubernativa de 1812, cargo que desempeñó hasta 1814. Formó parte, elegido por voto popular, de la Asamblea de 1813, la cual le confió el *Redactor de la Asamblea*. Posteriormente fue miembro del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento.

La actividad política de Rodríguez y la polémica que llevó consigo, han oscurecido otros aspectos de su vida, e incluso este silenciamiento obstaculiza un juicio adecuado acerca de su pensamiento filosófico y teológico. Rodríguez fue también un hombre de estudio, versado en las letras clásicas y conocedor de los

¹ *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Bs. As., ed. Kraft, 1952, p. 227.

avances científicos de su tiempo. Tradujo y anotó el libro del Abate Bonola *Liga de la Teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo*, al que añade un prefacio dedicado al clero americano².

Como profesor de filosofía se desempeñó con probidad, sencillez y claridad, según resume Furlong los datos que ha podido obtener. Su postura filosófica no se aparta del eclecticismo reinante, con el que comparte ciertas incoherencias y malentendidos; sin embargo, este afán sintetizador tiene por resultado la incorporación de muchas nociones y conocimientos valiosos, que de otro modo hubiesen quedado fuera. Es con este criterio hermenéutico que debemos acercarnos a su obra.

Su Curso de Física General se conserva en dos manuscritos

1. Códice de la Biblioteca Central del Colegio del Salvador³, de Buenos Aires, perteneciente a la Compañía de Jesús y su carátula es la siguiente:

Tertia Philosophiae Pars / Nimirum Physica / Quae in rerum naturalium contemplatione / versatur / Juxta recentiorum placita elaborata / a Patre Fratre Caietano Josepho Rodri/guez / Incepta Die quinto Augusto / anni Domini / 1782 / Me audiente Cayetano Jossepho a Za/vala ejusdem Universitatis Colegiique Mon/serratensis minimo alumno / Physica General

2. Códice de la Biblioteca y Anticuariato del Convento Franciscano de Jujuy⁴, s/s. Su portada es la siguiente:

Tertia Philo/sophiae pars nimirum Phy/sica quae in rerum naturalium / contemplatione versatur. Xta Re/sentiorum placitum, elaborara à Patre / Frate Cajetano Rodríguez, hujus /conduvensis Cathedrae / Moderatore ar/tium

² Cf. José Pacífico Otero, *Estudio biográfico sobre Fray Cayetano José Rodríguez y recopilación de sus producciones literarias*, Córdoba, 1899, p. 84.

³ He dado a conocer estos datos en mi anterior trabajo, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., FECIC, 1979, p. 242 ss.

⁴ Agradezco al Guardián del Convento en ese entonces (2001), P. Fray Marcelo Cisneros OFM el haberme facilitado la consulta de este documento.

Universitatis. Incepta die 3^a men/sis Augusti anni reparatae salutis / millesimi septingentesimi octogesimi /secundi. Me audiente Josefo /Mariano de la Barze/na.

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas⁵ según el texto latino del manuscrito de Zabala, indicando algunas variantes (pocas y de escasa importancia) del segundo manuscrito.

Al final del curso se incluye una cuestión sobre los accidentes absolutos, presentada como Apéndice, mientras que sus fuentes lo abordan con el tema de las cualidades corpóreas, sea que le concedan buena extensión, como Ferrari, o apenas un comentario, como Brixia, quien resume en *Philosophia Sensuum Mechanica* este tema que trata por extenso en su *Dissertatione Physico Theologica*. Rodríguez, por su parte, es bastante amplio, cosa extraña tratándose de una impugnación ya anacrónica.

Como indicación general de su marco sistemático, debe recordarse que el Concilio de Trento (1545-1563) en su Sesión XIII del 11 de octubre de 1551 dictó el “Decreto sobre la Eucaristía”, cuyo canon transcribe Rodríguez se refiere a “La presencia real de Nuestro Señor Jesucristo en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía”⁶. Las citas del Concilio y los argumentos están también en Ferrari⁷, cuya conclusión es a favor de los peripatéticos. Muchos de los argumentos son contra Brixia, *nominatim*, pero Rodríguez los reproduce en sentido inverso, o bien con las réplicas correspondientes.

Esta transcripción sigue Ms. Zavala, indicando en nota alguna variante del Ms. Bárcena. En notas al final se indican algunas referencias de fuentes; un análisis exhaustivo de ellas puede verse en la traducción ya mencionada.

⁵ Cayetano Rodríguez OFM. *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Bs. As., Ed. FEPAI, 2005.

⁶ Cf. Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963, p. 244.

⁷ José Antonio Ferrari de Modoetia, *Veteris et recentioris philosophiae dogmata Joannis Dunsii Scoti, Subtilium Principis Doctrinis accomodata, atque in tres tomos distributa. Tomus secundus. Priorem Physicae partem, quae Physica Generalis dicitur, complectens*, Dist. IV, Q. 1; Editio quarta, Matriti, apud Blasium Roman, 1790, p. 199.

Recibido: 14/05/2019
Aceptado: 30/06/2019

**[224] Quaestio appendix pro complemento Physicae Generalis.
Deturne formae accidebtales ab omni substantia rerum entitative²⁵ distinctae,
et an ex venerando eucharistiae sacramento, earum existentia probetur?**

Peripatetici quia ad explicanda rerum naturalium phaenomena, ut absolute necessario [225] iudicant formam substantialem, quae entitas sit absoluta, a materia entitative distincta, quin advertant omnem mutationem, quam in rebus naturalibus adspectamus, per solam materiae variam diversamque dispositionem optime posse explicari; consequenter propugnare non renuunt formas omnino accidentales, quae cum substantia non sint, substantiae supradantur, atque omnia sint absoluta ab omni substan⁵tia entitative distincta, divinaque virtutem separabilia.

Et posquam hanc sententiam rationibus naturalibus probare conantur, ut omnem viam renuentibus intracludant, probationem adducunt ex Venerando Eucharistiae Sacramento petita, qua ostendunt colorem, odorem et saporem caeteraque accidentales, quas sensus nostro ibi manifeste experiunt non solum a substantia pa¹⁰nis et vini, quae docente fide, manet post consecrationem destructa; sed etiam ab omne alia substantia manere separatas, ac per consequens distinctas.

Hac peripateticorum opinio hucusque satis manet impugnata, dum de qualibet qualitate in particulari occurrens physicae generalis mentionem facimus. Cum tamen plurimae exstent ecclesiae definitiones Sanctorum Patrum auctoribus ro¹⁵borante circa Venerabile Eucharistiae Sacramento, atque in eis Peripatetici maxime nitantur; nos instituti est in praesentiarum demonstrare eas sinistre a Peripateticis interpretari, et ex fidei Catholicae fontibus in hac ipsa re lucem veritatis repettere. Neque tamen abnuimus naturalis rationis vim explorare, cujus ope qualitates peripatetico sensu absolutas demonstrare se posse impossibile promittunt philosophi recentiores; cum quibus sit

²⁰ **Conclusio. Naturali rationi repugnant formae accidentals in sensu peripatetico. Nec ex Venerando Eucharistiae Sacramento, Sanctorum Patrum auctoritatibus, et conciliorum definitionibus eas recte probare possunt Peripatetici.** Conclusio sic exposita duas continent partes. Probatur quoad primam, efficaci ratione: naturali rationi repugnat ens, quod nec creatum sit, nec generatum, nec enim alio²⁵ modo sunt entia producibilia. Sed formae accidentals in sensu peripatetico, nec creari, nec gigni possint: ergo stante ratione naturali sunt omnino improducibiles. Major est evidens; minor quoad primam partem verissima est;

inconfese enim apud omnes philosophos vires omnes naturae esse infra potestatem creandi vel unum atomum.

[226] Probatur quoad secundam: si formae accidentales generantur, ex substantia certe gignerentur; ex substantia nempe vel materiae vel formae substantialis, velm totius compositi ex utraque facti; sed quicque modus excogitetur aptari non potest accidentium productioni, ergo. Probatur minor: nihil substantiae ingreditur, vel etiam ingredi potest, ut Aristotelicis placet, in compositionem illorum; sed hoc vitari non potest, si ex substantia materiae vel formae, aut ⁵ compositi gignerentur; ergo. Minor est evidens. Quod enim generantur ex substantia fit ex visceribus substantiae: quod autem fit ex visceribus substantiae nequit non rationem substantiae participare; sed hoc cum adversariorum principiis non congruit, ergo cum non sit alius modus productionis, restat ut accidentia materialia sint omnino improducibilia.

Demonstratur secunda pars conclusionis: omnes acci¹⁰dentales formae quae in Sacramento Eucharistiae sensibus nostris apparent non sunt accidentia in sensu peripatetico, sed unice repraesentationes, similitudines et apparientiae panis et vini; ergo ex quo praedictae formae maneant in Sacramento Altaris non recte inferunt peripatetici dari accidentia absoluta ab omni substantia entitative distincta. Probatur antecedens: in omnibus conciliis generalibus (excepto Constantiensi), quae de Sacramento Eucharistiae mentionem faciunt, nomen **acciden¹⁵tium** tacetur, et in usu est nomen **specierum**; et sic ab ipsis definitur solas species panis et vini remanere in Sacramento post consecrationem.

Et ne aliquid aequivocationis esse in hac solitaria remanentia specierum, in ultimo Concilio, quod est Tridentinum, adhuc expressius statutum fuit solas et dumtaxat talium substantiarum panis et vini species remanere per haec verba, ²⁰ quae habentur Sectione 13, in Decreto de Eucharistiae, Capite 1^o, canone 2^o: “Si quis dixerit in Sacrosanto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpus et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam, ac singulare conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, **manentibus dumtaxat speciebus panis et vini**, anathema sit”. Nunc sic: sed species non est nisi ²⁵ repraesentatio, similitudo et apparientia, ergo color, sapor et alia accidentia, quae apparent post consecrationem sunt tantum repraesentationes et similitudines panis et vini.

Probatur haec minor: Patres Concilii Tridentini, utuntur nomine **speciei**, eo sensu, quo in sacris litteris usurpatur; sed Scrip[227]tura Sacra per nomen **speciei**,

multoties repetitum, tantum exprimit repraesentationem alicujus rei, similitudinem aut apparientiam, ergo etiam in conciliis nomen **species** non est nisi, etc. Minor quamplurimis exemplis demonstrari potest: Scriptura enim pluribus locis docet, Deum, et Angelos apparent sub diversis rerum speciebus. Sci Lucae 3^o dicitur, *Spiritus sanc⁵torum descendisse corporali specie, sicut columba*, ubi nomen **species** satis aperte declarat Spiritum Sanctum vere non¹ esse columbam, sed tantum ut columban apparere.

Ejusdem Lucae capite 9, dicitur Christum Dominum in sua transfiguratione sub speciebus diversis apparuisse, per haec verba: *et facta est, cum orare, species vultus ejus alteratur*. Deinde Magdalenae visus fuit sub specie hortelani, ac discipulis eundi in Emma¹⁰us sub specie peregrini. Similiter Numerorum capite 9, dicitur nubem per diem operire Tabernaculum, et per noctem quasi species ignis. Sed in omnibus his exemplis, aliisque similibus, nomen species importat tantum rerum repraesentationem et apparientiam, ergo similiter dum patres Concilii utuntur nomine speciei exprimendos colorem, odorem et saporem, etc. significare volunt in Sacramento manere repraesentationes tantum panis et vini.

¹⁵ Haec ultima consequentia roboratur sequenti ratiocinio: definitio Concilii Tridentini **de solis ac dumtaxat speciebus**, manentibus in Sacramento Altaris, si bene capitur, intelligi debet de solis speciebus, quibus convenit magis accedere ad id, quod est esse solas, et dumtaxat species, panis et vini, ut est evidens: atqui ad id magis accedunt repraesentationes, et similitudines panis et vini, quam accidentia absoluta; ergo haec non re²⁰manent in Sacramento Altaris fact consecratione. Minor est evidens, quia accidentia absoluta praeter esse repraesentationes panis et vini, important entitatem absolutam a substantia distinctam, quod certe non includunt solae ac dumtaxat panis et vini species.

Urgetur amplius: attenda Concilii Tridentini Doctrina, omnia accidentia, quae manent conjunta substantiae panis et vini ante consecrationem, peri²⁵re debent simul cum substantia panis, facta consecratione; ergo non manent in Sacramento Altaris. Probat antecedens: Concilium Tridentinum docet fieri transubstantiationem, atqui transubstantiatio non subsistit, nisi destruantur realia accidentia panis, ergo. Probat minor: si fieri debet [228] illa conversio, quam docet Concilium Tridentinum, debet converti substantia, quae designari solet nomine substantiae panis et vini; atqui haec

¹ Or. om. *non*, lectio cf. ms 2. et per sensum.

substantia ut talis praesefert in suo conceptu talem saporem, odorem et colorem, ut manfieste apparet; alioquin nomine substantia panis designaretur substantia universum accepta: ergo si fit conversio substantiae panis, non re⁵manent accidentia, sed tantum repraesentationes et apparientiae panis.

Sed minus solide suam conclusionem confirmant Peripatetici ex Sanctorum Patrum auctoritatibus. Aliquas refert Pater Joannes Baptista, quae apertissime demonstrant in Sacramento Altaris non remanere accidentia peripatetica, sed repraesentationes tantum panis et vini. Et Pater Almeida, Tomo 2º, Recreatione ¹⁰ Vespertina 9ª, paragrapho 2ºⁱ, absolute asserit usque ad saeculum 5um aut 6um, nec nomen **accidentis** inveniri in omnium Sanctorum Patrum auctoritatibus, qui hoc tempore de Sacramento Eucharistiae plurima mirifice scripserunt; ergo nec ex Sanctis Patribus rite probantur accidentia peripatetica.

Solvuntur Argumenta

Argues 1º. Contra primam conclusiones partem: idem omnino corpus de novo calefit, coloratur, figura¹⁵tur, movetur, ingravescit, etc. Ergo acquirit aliquid per quod tale fit: sed hoc aliquid est accidens peripateticum; ergo. Probatur minorem: id per quod corpus calefit, coloratur, etc. potest adesse, vel abesse a subjecto, ergo est accidens. Aliunde hoc aliquid de novo adveniens corporibus est revera productum; nam quod antea non erat et postea est, quomodo est nisi de novo productum none st. Ergo accidentia non sunt improducibilia.

Respondeo certum esse, quod omnia corpora de novo calefiunt, et aliter, atque aliter colora²⁰tur, figurantur, moventur, ingravescent, etc. At nulla productione pro his mutationibus indigent; sed ad hoc sufficit accessus aliorum corporum, aut corpusculorum, a quibus ita modificentur et equidem ita est, accidentia materialia, quae a peripateticis vocantur entitativa, nihil aliud esse, quam modificationes materiales subjectorum. Has vero modificationes, si connaturales sunt, habent ex propria contemperatione, atque structura. Si autem adventitiae sint, illas ²⁵obtinent ab aliis corporibus, seu corpusculis, a quibus, aut invaduntur, aut obteguntur, aut repelluntur, aut dividuntur, etc.

Unde ad argumentum concesso antecedenti, nego consequentiam et minorem subconsequentiam. [229] Ad cujus probationem concesso antecedenti, distinguo consequens: ergo est accidens absolutum et entitativum, nego consequentiam; accidens respectivum, concedo consequentiam. Est dicere, quod quantis illa corpora,

quae aliis corporibus de novo adveniunt, et per quae de novo colorantur, calefiunt, etc. sine respectu corporum, quibus adhaerent, accidentia, quia separari possunt quin subjectum destruat; tamen in se et ⁵ absolute sunt substantia. Quod totum patet in luce, quae licet corporibus accidentaliter adveniat, in se tamen est substantia subtilissima per se existens.

Argues 2°. Dantur formae accidentales spirituales, ut sunt scientia et virtus; ergo etiam dantur accidentia materialia. Probatur antecedens: scientia et virtus non sunt substantia animae rationalis, sed ei adveniunt, ab eaque deficient, ipsa non pereunte; ergo sunt animae accidentia ab ipsius ¹⁰ entitate distincta. Respondeo scientiam et virtutem et omnia accidentia spiritualia naturalia non esse accidentia entitative talia, eo modo quo a peripateticis explicantur, sed pure modalis; hoc est, subit modificationes animae ab ipsa modaliter distinctae. Simili modo aliqua accidentia materialia sunt modificationes substantiae ab ea modaliter tantum distinctae. Quid autem sint formae spirituales, tum naturales, tum supernaturales in metaphysica fuse est explicandum.

¹⁵ **Argues 3°** contra secundam partem conclusionis. Generale Concilium Constantiense a Martino V approbatum, haeretici Joannis Wicleffi propositionem damnavit sessione 8^a: *accidentia panis, et vini non manent in eodem Sacramento sine subjecto*; ergo contraria hujus propositionis est certa, immo tanquam de fide est tenenda. Sed contraria affirmat accidentia manere in Sacramento Altaris sine subjecto; ergo ex Concilio Constantiensiⁱⁱ optime deducitur dari accidentia absoluta in sensu pe²⁰ripatetico.

Hoc argumento ita a peripateticis laudatur, ut absolute asserat Pater Ferrari, definitiones Conciliorum cum recentiorum placitis non satis apte coherere. Respondeo: tamen distinguo antecedentem. Concilium Constantiense damnavit hanc propositionem absolute, et absque restrictione, nego antecedentem; damnavit hanc propositionem in sensu et doctrina Wicleffi, concedo antecedentem. Explanatur solutio: cum propositio aliqua ab ²⁵ aliquo Concilio damnatur, in eo sensu damnata intelligenda est, quo a suo proferebatur auctore. Evidens autem est apud omnes, Wicleffum, dum hanc propositionem et alias similes proferebat, nihil aliud arguere voluisse, nisi ex remanentia accidentium subinferre existentiam subjecti, cui acci[230]dentia inhaerent, ut evidenter demonstrat Theodorus Almeida, qui Tomo 2° Recreatione Vespertina nona, adfert Wicleffi verba ex ejusdem dialogo desumptaⁱⁱⁱ. Jam ergo cum Concilium Constantiense Wicleffi propositionem damnavit, non eam proscripsit, quia accidentium remanentiam ⁵ negabat, sed quia ex existentia

accidentium existentiam panis inferebat, eo quod omnino impossibile iudicabat accidentia existere absque subjecto substantivo ipsorum. Cum autem haereticum sit asserere in Sacramento Eucharistiae remanere substantia panis, merito in preadicto Concilio proscripta fuit propositio Wicleffi, in quantum asserebat existentiam accidentium cum subjecto, et in eodem hoc sensu contradictoria propositio est de fide, ut patet.

¹⁰ Sed dices: vel Concilium Constantiense in proscriptione illius propositionis Wicleffi damnare voluit non remanentia accidentia, quam propositio asserebat, vel omnino supervacanea, et inutilis fuit huius propositionis damnatio; sed hic secundum dici nequit. Ergo primum. Probatur antecedens: Concilium Constantiense jam damnaverat remanentiam panis et vini, quam adstruebat Wicleffus, hac priori propositione: *substantia panis materialis, et similiter substantia vini materialis manet in Sacramento Altaris*. Ergo si secundam propositionem damnavit, non ideo tantum est, quia substantiam permanere connotat, sed quia accidentium existentiam negabat; vel inutiliter proscripta fuit.

Respondeo, hanc secundam Wicleffi propositionem magno cum studio damnatam fuisse a Concilio, quamvis aliam priorem jam proscripsisset, ut nempe omnino errorem exter²⁰mineret. Praeterquamquod, ut haec secunda propositio damnaretur a Concilio, non erat necesse quod contineret haeresiam distinctam ab ea in prima propositione expressa, sed sufficit, ut bene notat Pater Almeida, quod eam distincto modo proponerent, ut de facto proposuit: in prima nam quod existentiam panis et vini absolute asserit; in secunda autem adstruit remanentiam subjecti, ut substantive accidentium. Unde sicut Wicleffus ut eandem numero haereticum ads²⁵trueret, duas protulit propositiones, ita Concilium duas convenienter adhibet damnations, ut in proscriptione secundae propositionis roboretur proscriptio primae.

Instabis adhuc: Patres Concilii Constantiensi [231] dum prima propositione Wicleffi, sermonem instituunt, eam aperte vocant haereticam; dum autem loquuntur de secundam tantum eam proclamant ut erroneam, falsam et unice dicunt quod **sapit** haereticum, ergo ambae propositiones non eandem haeresim involunt; alias sicut prima haeretica est, secunda etiam ut talis censeretur. Respondeo primam propositionem haereticam vocari a Patribus Concilii, quia cla⁵re asserebat remanentiam subjecti post Consecrationem in Sacramento Altaris. Secunda vero, eo quod non clare, sed captiose, et simulate id ipsum asserebat, dicitur a Concilio, quod tantum sapit haeresim.

Sed falsum omnino est, Patres Concilii ut haereticam non habuisse secundam propositionem sicut primam; Concilium enim loquens de secunda Wicleffi propositione damnata, postquam asseritur, nec corpus Christi, nec panem, nec aerem² esse subjectum accidentium post Consecrationem ait: *patet etiam haeresis istius¹⁰ conclusionis, quia qui aliter sentit de Sacramentis Ecclesiae, quam Romana Ecclesia haereticus est, etc.*

Deinde Patres easdem propositiones futius reprobantes, eas vocant haereticas per haec verba: *illi primi 3 articuli de 45 sunt aeretici*. Concilium etiam Londinense anno 1382 celebratum, secundam propositionem proscripsit, ut haereticam ut textatur Pater Natalis Alexander, saeculo XIV, paragrapho 6^{oiv}.

¹⁵ Ut aliis instantiis solutionem adhibeatis, animadvertite primo Patre nullomodo damnare potuisse ut haereticam non remanentiam accidentium in Sacramento Altaris. Et ratio est, quia nunquam proscribunt principia philosophica, aut theologica, quamvis ex eis haeretici deducant quamplurimos errores, nisi primum statuant, aut supponant aliquam fidei regulam, cui principium philosophicum aut theologicum opponatur. At extra dictum apud omnes Patres Concilii nullam²⁰ statuisset, nec supposuisse regulam fidei circa permanentiam accidentium peripateticorum, ut optime advertit Pater Joannes Baptista, qui ex Bula Martini V extrahit, et refert interrogatorium spectans ad Sacramentum Eucharistiae, ubi nihil de accidentibus credendum proposuit Concilium Constantiense.

Animadvertite secundo, cum Patre Saguens in suo *Atomismo de²⁵monstrato*, Dialogo 13, numero 23^v, mentem Concilii non est accidentia peripatetica in damnatione illius propositiones adstruere; nec ex propositione damnata inferri posse, et ratio est, quia [232] de qualibusque accidentibus in sensu aristotelico, aut platonico, sive atomistico intellectis diceretur quod non maneant sine subjecto, propositio esse haeretica. Similiter etiam non minus eadem propositio esset haeretica, si pro nomine **accidentium** substitueretur nomen **specierum** in quoque sensu philosophico acceptarunt: nam perinde fuisset haereticus Wicleffus, si dixisset: ⁵ *species panis et vini non manent sine subjecto*. Hinc ergo apertissime infertur mentem Concilii non fuisse ut quiddam determinaret de sentential philosophica hac vel illa de accidentibus.

² Cf. ms 1 et 2; sed lec. per sensum: *vinum*

Quod ut magis elucescat, ex ipsa Concilii doctrina sic efformari potest paritas: duo sunt quod in hoc Concilio Constantiensi definiuntur circa res Eucharisticam: primum est **accidentia manere**,¹⁰ secundum est **subjectum non manere**. Nunc sic: sed fides hujus propositiones catholicae: **accidentia panis manent sine subjecto**, sive subjectum quod non manet esset compositum ex atomistarum principiis, quae sunt atomi, sive ex principiis aristotelicis, quae sunt materia et forma; ergo etiam optime stare debet, sive accidentia quae manent sint peripatetica, sive sint tantum species, seu apparientia panis vel reddant disparitatem.

¹⁵ **Argues 4°.** Omnia Concilia asserunt in Sacramento Altaris manere accidentia seu species, quae erant ante consecrationem; sed species quae ante consecrationem erant in pane et vino, non erunt mere apparientiae, et repraesentationes panis et vini; ergo. Respondeo, distinguo majorem: Concilia asserunt manere in Sacramento omnia accidentia, etc. nego majorem; aliqua accidentia, permitto vel concedo majorem.²⁰ Vel aliter: manent omnia accidentia, vel formaliter vel virtualiter, concedo majorem; omnia formaliter, nego majorem. Explico solutionem: accidentia manere formaliter est ipsamet manere secundum totum suum esse, quod ante consecrationem habebant. Manere autem virtualiter est tantum praestare eodem effectus quos ante consecrationem praestabant.

Nunc ergo accidentia illa, quae realiter indistincta sunt a substantia panis et vini, et quae solum sunt materia panis aut vini diversimode modificata, v.g. quoad gravitas, extensio, figura, sapor, solum manent in Sacramento virtualiter, eo quod destructa substantia panis et vini, simul destructa fuerunt haec numero accidentia, atque [233] ab ipsa substantia indistincta. Accidentia vero, quae realiter substantia panis et vini distinguitur, v.g. color, odor, sonitus, formaliter permanent post consecrationem; attamen non distincta entitative ab omni substantia, quia in se substantia sunt, quamvis distinguantur a substantia panis et vini.

⁵ Sed instabis: Concilium Tridentinum ait substantiam panis et vini converti in corpus et sanguinem Christi **manentibus dumtaxat speciebus panis et vini**; sed implicat quod non sint eadem accidentia, et maneant, ergo omnia accidentia manent post consecrationem, quae erant ante consecrationem. Respondeo distinguendo majorem: manenti dumtaxat speciebus passives panis, et vini, concedo majorem; speciebus activis panis, et vini, nego majorem. Definitio Concilii Tridentini, si bene¹⁰ capitur, intelligitur de solis speciebus, seu repraesentationibus passives, quas sic explico.

Ante consecrationem considerari poterat in pane et vino, et status activus per quem se repraesentabant, et status passivus, qui terminus erat activi, et per quem fiebat ipsum repraesentari. Itaque ante consecrationem panis (idem dico de vino) repraesentabat se ubi erat, et quantus et qualis, et qualiter¹⁵ erat; sicque se offerebat sensibus, quibus se repraesentabat agendo mediate vel immediate in illis atque ita per suas illas actiones efformabat statum panibus suae repraesentationis. At post consecrationem status quidem activus ille perit; sed permanet status passivus, unus atque idem, licet non jam pendens ab actionibus panis, qui none st, sed ab actionibus Christi, suppletis actions panis.

Dico **ab actionibus Christi suppletis actiones panis**, quia in Sacramento Altaris²⁰ efficit Christus Dominus quid facerat panis, si adesset. Itaque si panis ante consecrationem taliter modificabat lumen, ut ab ejus superficiem reflexum colorem efficeret album, etiam post consecrationem hic effectus praestatur ab actionibus Christi eodem modo ac cum eisdem circumstantiis lumen modificantibus; ac proinde idem exhibent ad potentiam visivam immutandam, quod antea substantia exhibebat. Similiter si odor causatur ab spirituoso²⁵ effluvio ex pane emisso, quod usque ad nasum defertur, inique fibrillas diversis motibus movet atque propulsat, hoc idem profluvium mirabiliore conservatur a Deo, destructa substantia panis; unde [234] eodem modo, ab illo afficitur objectum, ac si panis adesset.

Tum etiam in sacratissimae Hostiae fractione sonitus observatur, quia dum frangitur hostia, Deus eodem modo aerem undulatim movet usque ad tympanum auris, quo moveretur in hostiae fractionem si haec non esset consecrata.⁵ Experimur etiam in hostia consecrata eandem gravitatem, figuram et extensionem, eandem inquam non numero, sed specie: cum enim figura et extensio panis sit ejusdem modificatio, destructo pane eadem numero figura nec divinitus permanere potest. Deus tamen ita suis actionibus facit radios luminis reflectere usque ad visionis organum, ut eandem figuram rotundam in fundo retinae depingant, quae antea depingebatur.

¹⁰ Similiter etiam, cum gravitas sit nixus, seu motus deorsum, Deus eodem modo, quo panis, manus hostiam attrahentem praemit, gravat, ac movet deorsum, unde eodem modo facit eam gravitare, ac si adesset ibi panis non consecratus. Igitur consequenter in toto illo spatio hostiae ingressum alterius corporis prohibet atque penetratione resistit eodem modo quo resisteret quantitas panis, si per impossibile facta con¹⁵secratione ibi existeret. Hinc caetera accidentia eodem modo explicare poterunt. Et in hoc sensu dicitur in nostra hypothesi accidentia in Eucaristia manere.

Dices adhuc: si Deus ita supplet actiones panis in Eucharistia, certe nihil admirabilis habet sacramentum, nec miraculosum esset; nam etiam quilibet angelus causare potest impressiones, quas panis efficit in sensibus ²⁰ nostris. Ergo. Respondeo hoc Sacramentum stupendum atque mirabilis esse, non quia panis et vinum appareant, quin revera existant in Eucaristia; hoc enim multoties miraculose legimus contigisse, rem nempe aliam esse, et alia apparere; sic in Chronicis Sancti Francisci Tomo 6, legitur panem conversum fuisse in rosis, dum Sanctus Didacus, quamplurima frustra elargiret pauperibus. Idem legimus Sanctae Elizabeth reginae Portugaliae, contigisse dum penunis pauperi²⁵bus impartiretur.

Quod autem admirabile, prorsusque singulare reddit Sacramentum, est in primis, Christum praesentem in hostia contineri; deinde etiam modus, quo Christus existit, qui Sacramentalis appellatur, [235] et quem (ut ait Concilium Tridentinum, Sectione 13, capite 1º) *verbis exprimere vix possumus*; ac denique quod Christus Dominus quatuor verbis homines quamvis indignissimi prompte indefectibiliter oboediat, ac vi ipsorum verborum in locis fere infinitis collocetur, quin in tanta multiplicatione locorum, ejus corpus numero multiplicatur, et dividatur, quae omnia certa nec ab omnibus Angelis effici ⁵ possunt.

Argues 5º. Concilium Tridentinum, Sectione 13, canon 3º inquit: *sub unaquoque et sub singulis speciei partibus totum Christum contineri*. Item capite 2º ait: *sumi voluit* (Salvator noster) *sacramentum hoc*. Et caput 3º docet: *sacramentum hoc symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem*. Et caput 6º ait: *consuetudine servandi in Sagraio Sacram Eucharistiam* ¹⁰ *adeo antiqua est, ut eam saeculum etiam Concilium Nissenense agnoverit, porro deterri ipsam Sacras Eucharistiam ad infirmos*, etc. Nunc sic: species Eucharisticas manere, habere partes, dividi posse, sumi esse formam visibilem servari, deferri, sunt attributa, quae non possunt convenire corpori Christi ibi spiritali modo existentis, ergo speciebus realibus et accidentibus entitativis; alias nihil reale frangeretur, sumeretur, etc.

¹⁵ Respondeo, concessa majorem, distingo minorem: speciesque eucharisticae dividi posse, sumi, deferri, esse formam visibilem, etc. convenire non potest corpori Christi modo naturali et sub propria specie, concedo minorem; modo supernaturali, et sub specie panis et vini, nego minorem. Itaque optime dici potest, immo et dici debet, Christum dominum in Eucharistia dividi, sumi, esse verum cibum, vero et non figurato sensu; at non sub ²⁰ propria specie, sed sub specie aliena, sub qua vere, et realiter continetur. Primum enim vere et propriè dividitur, et frangitur, non in se, ut quaelibet materialis substantia, sed a se.

Haec autem fractio et divisio corporis Christi **a se**, non denotat corpus Christi dividi entitative et secundum praesentiam naturalem, ita ut dividatur in partes extra partes, hoc enim omnino falsum est, immo et fidei contrarium, sed de²⁵notat Christum dividi secundum sacramentalem praesentiam, quam habet sub speciebus panis et vini. Ad hoc autem non oportet Corpus Christi dividi in partes, sed sufficit, quod Christi Corpus, quodcorrespondet parti specierum, dividatur a se ipso, secundum correspondet alteri specierum parti.

[236] Unde cum sit totus Christus sub qualibet specierum particulae et continuam praesentiam sub illis habeat dissolute continuatione, corpus frangi, ac dividi intelligitur fractione non sub partes, sed sub totum Christum cadente. Secundo, vere et proprie Corpus Christi dicitur et est verus cibus, ipse enim ⁵ Christus ait: *caro mea vere est cibus, et sanguinis meus vere est potus*. Ad vero non est manducandus sub propria specie, quia in spirituali, et supernaturali modo existit, sed sub species panis et vini materialis. Unde quamvis Christus in Eucharistia non solum spiritualiter, sed etiam sacramentaliter, et proprie manducetur; ut Tridentinum docet Sectio 13, canon 8°, modus tamen quo illius corpus ibi per comestionem, divi¹⁰ditur, et frangitur similitudine tantum est divisio materialis. Errant igitur perpatetici, cum asserunt et propugnant, Christum dominum metaphysice tantum obtinere rationem cibi, cum *Christus sit verus panis, qui de caelo descendit*.

Similiter Christus in Sacramento vere est forma visibilis, quamvis non sub propria specie, tamen sub speciebus panis et vini, sub quibus continetur. Sic etiam proprie dicitur substantiam vide¹⁵ri, quamvis non ratione sui, sed ratione coloris sensibilis appareat. Eodem modo intelligendum est, Christum deferri ad infirmos, asservari in Sacrario, et alia hujusmodi. Et haec est antiqua doctrina Sanctorum Patrum declarata in Tridentino Concilio, cujus verba brevitatis gratia nunc omitto.

Sed dices: si Christus Dominus sub speciebus tantum panis et vini nobis se repraesentat, certe nos fallit, quia ut panis materialis se ostendit, quin revera sit panis; sed hoc non est dictum, ergo. Ne²⁰go majorem^{vi}: *cum enim fictio nostra (inquit Divus Augustinus) refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed figura veritatis*. Hac eadem ratione dicere non possumus Christum Dominum fefellisse discipulos suos inter agentes in Castellum Emmaus, dum eis apparuit sub specie peregrinis, nec Magdalenam, dum ei in forma hortelani se repraesentavit, quamvis revera nec peregrinus, nec hortelanus esset.

Argues 6°. In hac sententia non salvatur in Eucharistia essentia sacramenti, nec

²⁵ modus quo fit sacramentum; ergo non est admittenda. Probatur antecedens, quoad primam partem: de ratione essentiali sacramenti est, quod sit signum sensibile permanens; sed quando hostia asservatur in Sacrario, nullum [237] est signum sensibile, ergo. Probatur minor: nam ubi non est color, v.g. nec in actu primo, cum sit modus inseparabilis a substantia, nec in actu secundo, quia tunc nullum adest lumen, quod actionibus objectivis mirificetur; ergo. Similiter discurrendum est de caeteris actionibus.

Probatur primum antecedens quoad secundam ⁵ partem. Transubstantiatio est vera et rigurosa conversio, de cuius ratione est, quod aliquod remaneat, ex eo quod prius erat; sed juxta nostrum explicandi modum nihil remanet in Eucharistia ex his quae prius errant in pane, et vino, ergo. Probatur minor: tum quia actiones objective Christi non sunt aliquid panis; tum etiam quia motio sensuum nostrorum a pane effecta nihil est ipsius panis; ergo nihil remanet, etc. Non ergo salvatur nec essentia sacramenti, nec modus quo fit sacramentum.

¹⁰ Respondeo ad primum, nego totum argumentum, ad cuius primam probationem, concessa majorem nego absolute minorem. Ad hoc enim, ut aliquid sit vere apparens, et sensibile quantum ex se nullatenus opus est ut appareat ulli sensui; unde licet nullus esset oculus eadem esset apparentia lucis; licet nullis olfactus esset, eadem esse apparentia odoris; id est, commutates terminis abstractis in concretos, omne corpus quod ¹⁵ esset lucidum aequale lucidum appareret, et illud quod esset odorum aequale odorum appareret, quia per se totum id praestaret, in quo consistit id quod est apparere acceptum ex parte objecti, et quod vocari potest **apparere objectivum**.

Hoc uno principio supposito, species Eucharistiae tam apparens in Sacrario, quam extra illud, tam de nocte, quam de die, tam coram nullo spectato²⁰re, quam coram spectantium multitudine infinita; et ratio est, quia id totum, quod ad repraesentationem panis quanti, gravis, figurati, colorati, sapidi, etc. Christus pro se occultando sub tali repraesentatione praestat extra Sacrarium, et de die, id etiam praestat in Sacrario occluso, de nocte obscura, et in solitudine deserta; unde panis apparens est continuo apparens ubi, et quandiu appareret panis realis, si adesset; quia Deus con²⁵tinuo id totum agit, quod opus est ad illius apparentiam exhibendam.

Et quamquam Christus Dominus nihil ageretur in Sacramento, dum hostia asservatur in Sacrario, dummodo ibi sit ejus concursus specialiter praeparatus ad praestando illos effectus, quos panis praestaret si adesset, recte [238] dici potest in

sacramento manere omnes sensibiles qualitates, ac proinde sacramentum sensibile permanens. Quod parificatur evidenter: de mannam quod pluevat hebraeis itergentibus per desertum.

Dicitur in Scriptura, illum omnes sapirus in se absolute continere, eo quod Deus esset praeparatus ad imprimendum gustui cujusque sumentis ipsum manna saporem, qui ⁵ in illo experire voluisset; ergo eadem modo loquendum de Sacramentum Eucharistiae, maxime cum manna sit illius expressa figura.

Praeterquamquod diximus jam in Eucharistia manere odorifera effluvia, ac divinitus conervari in hostiae circumferential usque ad illud spatium quod effluvia replerent, si effluerent ex pane non consecrato. Ad hoc autem ut sacramentum sen¹⁰sibile sit non requiritur quod maneant omnes panis qualitates, quae omnibus sensibus subjiciantur, sed sufficit quod maneant aliquam, per quam ulli sensus sensibile appareat. Cum autem in Sacrario adhuc a Deo conservetur effluvium illud hostiam consecratam circumambiens, recte dicitur Sacramentum signum sensibile permanens.

Ad secundum respondeo ¹⁵ conversionem ex suo conceptu non importare necesario, ut aliquid maneant ex his, quae prius erant in se illa quam dicimus converti. Id certe non occurrit in notione conversionis, quam tradit Belarminus Libro 3^o De Sacramento Eucharistiae, capite 18^{vii}, et licet hanc conditionem requirat Suarez Disputatione 5^a, in 3am partem Divi Thomae ea tamen potest, tuta fide, conversión denegari^{viii}. Forte ne vere conversiones dicendae sunt illae ²⁰ in quibus Moysis virga conversa fuit serpente, Exodi capite 7, vers. 10; uxor Loth in statuam salis, Genesis capite 19, vers. 26, et aqua in vinum in Caena Canae Galileae mutata est, Joannes capite 2, vers. 9; nec porro aliud tunc facit Deus, nisi ad unius destructionem alias substantias producere.

Similiter ergo actio per quam Christus ponitur in ²⁵ Eucharistia est perfecta conversio, et proprie transubstantiatio, ut docet Concilium Tridentinum, Sectione 13, capite 4^o, et canone 2^o. Ratio est, quia in actionem qua ponitur Christus in Eucharistia, habentur omnes conditiones, quae ad veram conversionem ex Doctissimo Belarmino citato requiruntur. 1^o ut tota aliqua substantia desinat esse, nam una substantia [239] converti non potest in alia, nisi desinat esse quod antea erat; 2^o ut alia substantia succedat, sustantiae perendi: alioquin si una desineret esse, et altera non inciperet, esset corruptio, vel anihilatio, non conversio. Unde conversio duos habet terminos positivos, quorum unus desinit, alteri incipit.

⁵ 3º ut sit aliqua connexio et dependentia inter desitionem substantiae perecens, et suppressionem alterius supervenientis; ita ut vi inceptionis unius substantiae fiat desitio alterius; alioquin non erit una actio, sed erunt duae actiones totales, quarum una anihilatio, et altera creatio diceretur; quae omnes conditiones in Eucharistiae reperiuntur.

Nam: 1º substantia panis et vini desinit esse; 2º Corpus Christi de novo incipit esse sub specie¹⁰bus panis et ejus sanguinis sub speciebus vini; 3º est certa connexio, et dependentia inter Corpus Christi Domini, et desitionem substantiae panis; ideo enim substantia panis desinit esse, quia Corpus Christi reproducitur sub speciebus panis, ergo est vera et rigurosa conversio.

Et quamvis concedamus esse quidem de ratione conversionis naturalis, ut maneat aliquid ¹⁵ ex his, quae prius erant in re illa, quam dicimus converti, negare tamen non renuimus id etiam in notione transubstantiationis contineri, ad eamque requiri ab eo enim quod naturaliter contingit non licet sine vitio argumentari ad id, quod supra omnes nostrae leges a Deo efficitur.

Accedit transubstantiationem dici a Concilio Tridentino, Sec. 13^a, capite 2º, ²⁰ *conversionem mirabilem prorsus, ac singularem*. Igitur iudicio Tridentinorum Patrum nobis non licet, notionem transubstantiationis in naturalis conversionibus quaerere. Nullum enim (inquit Pater Tournelis de Sacramento Eucharistiae, quaestione 3º, art. 2º^{ix}) habet transubstantiatio *in natura exemplum, quia singularis, nec ab humana ratione comprehendi potest, quia mirabilis hoc est, tota in misteriis recondite*. Praeterquamquod, si ²⁵ diversam rationem conversionis requiritur, ut aliquid remaneat, satis est, ut remaneat sensibilitas panis, sub qua Sacratissimum Christi Corpus in quod panis convertitur, delitescat, undeque demum sensibilitas ipsa derivetur.

[240] Advertite tamen hoc cum Pater Anatole, tomo 6º, Tractatu De Sacramento Eucharistiae, capite 4º, art. 2º^x actionem istam, quae Corpus Christi possit in Eucharistia esse veram et realem reproductionem cum revera ibi incoipiat esse. Sed haec reproductio non est creatio, nam proprie illud solum creat, quod absolute incipit esse. At Corpus Christi utpote jam existens in caelo non incipit esse ⁵ absolute et simpliciter, cum reproducitur in Eucharistia, sed tantum incipit esse secundum quid, hoc est, incipit esse sub speciebus sub quibus antea non erat, licet jam existeret in caelo; sicut corruptio speciebus non desinit esse absolute, sed

tantum secundum quid, et cum addito (sub speciebus) cum semper remaneat in caelo.

¹⁰ **Argues ultimo.** Coloniense Concilium anno 1536 celebratum, capite 15, sic ait: *quid enim panis et vinis pecies aliud sunt post consecrationem, quam species sacra-mentales, et accidentia sine subjecto?*^{xi} Ergo in Sacramento Altaris remanet accidentia a substantia distincta. Confirmatur: Catechismus Romanus Part. 2^a, cap. 4, expresse asserit accidentia remanere, et non inhaerere alicui substantiae, cum substantiae panis et vini desine¹⁵ant; ergo.

Respondeo ad primum, Concilium Coloniense, ut bene notat Pater Joannes Baptista, ex Spondano, tomo 2, in anno 1536^{xii}, non est Concilium Generale, sed provinciale; nec ab aliquo romano Pontifice est approbatum. Unde quamvis expresse docere remanere accidentia peripatetica, non urget nos ad illa propugnanda. Ad confirmationem simili modo occurrendum est ²⁰ sane Catechismus Romanus eam in philosophicis rebus habet auctoritatem, qua gaudet particulares doctores, in suis opinionibus propugnandis. Unde facili negotio ei denegare prorsus quidquid de philosophicis sentiis statuat, uti de facto nunc facimus absque aliquo erroris periculo.

Si hanc quaestionem magis erudi²⁶tam magisque elucidatam, atque quamplurimis Sanctorum Patrum auctoritatibus sufultam videre velitis, consulite Patrem Joannem Baptistam, Theodorum Almeida^{xiii} necnon et Patrem Saguens in suo Atomismo demonstrato^{xiv}. Nobis tamen haec sufficient ad Physicae Generalis complementum. Eam certe (candidi vobis fateor) labore et studio, quo potui [241] elaboravi cursum, ergo ad illam secundam Physicae partem transeamus in qua pulcherrimum ac jucundissimum de omnibus pene corporibus instituimus tractatum, in quo studium omne assiduamque diligentiam conferre philosophos, ipsa rerum majestas, varietas, et utilitas completi. Eam (si vobis placet) accipite simulque ex ⁵ praestantissimarum rerum contemplatione agnoscite, quam merito Cicero De Legibus in 1^o Libro dixerit^{xv}: *Philosophia nihil a Diis immortalibus verius, nihil florentius, nihil praestabilium hominum vitae datum est.*

Notas histórico-críticas y bibliográficas

ⁱ *Recreaciones filosóficas*, Tarde 9: Expónense las principales dificultades que los Peripatéticos ofrecen contra los modernos. Parág. 2: Averíguase si es segura y sana la explicación que queda dada de los accidentes de la Eucaristía, o si por el contrario es casi de Fe que quedan los accidentes de los Peripatéticos (ed. 1786-92, t. II, p. 304 ss.).

ⁱⁱ El Concilio de Constanza (1414-1418), fue convocado por Martín V (1417-1431) y es el 16º Ecuménico. En su Sesión VIII, el 4 de marzo de 1415 condenó las proposiciones de Wicleff y luego el Papa las ratificó por las Bulas “Inter cunctas” e “In eminentis”. Son en total 45 proposiciones condenadas (cf. E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963. pp. 190-192).

ⁱⁱⁱ *Recreación Filosófica*, Tarde 9, Parág. 3: Examínase si de algunas proposiciones condenadas se puede sacar argumento, que pruebe que quedan en el Sacramento los accidentes peripatéticos (ed. Madrid 1786-92, t. II, p. 329 ss.). En p. 331, nota, cita textualmente el párrafo de *Dial.* Lib. 4, cap. 5, según ed. 1525, fol. 107. Luego, en p. 336, menciona el Concilio de Londres de 1382 y a Natalio Alexandri.

^{iv} Cf. *Historia Ecclesiastica* (ed. Venetiis 1771, t. XV) Cap. 3: De haeresibus et erroribus in Ecclesia exortis saeculis XIII et XIV; Art. 22: De Wicleffi haeresi; Parág. 6: De multiplici Wicleffianae haereseos damnatione (p. 205-213).

^v No se trata de la obra mencionada, sino de *Systema Eucharisticum P. Maignani* (ed. Tolosae 1705) II Pars, Dialogus VI. Según Saguens (n. 23-25, p. 416 ss.) la condenación a Wicleff no toca a Maignam, porque no se refieren a lo mismo

^{vi} La cita está tomada de Almeida (*Rec. Fil.* T. II, Tarde 9, I Parte, parág. 1, ed. 1786-92, p. 300. En nota transcribe el texto en latín de San Agustín, *Quaestionum Evangeliorum Libri duo*, L. II: *Quaetiones in Evangelium secundum Lucam* (q. 51 sobre c. 24, v. 28.

^{vii} *De Sacramentae [Re Reali prasentia Christi Domini in Sacramento Eucharistiae] Libros IV (Opera Omnia*, Colonia 1633, t. 3, p. 387 ss.) L. III: De veritate corporis Domini in Eucharistia (p. 562 ss.); Cap. 18: Explicatur sententia Ecclesiae (columnas 615-619).

^{viii} *De Sacramentis (In III D. Thomae)* Disp. 49, Sec. 4: Utrum post consecrationem maneat aliquis realis modus, seu gradus, vel entitas metaphysica substantiae panis; en el Art. 3 de la

Q. 75 pregunta si la sustancia de pan se aniquila. Suárez acepta las dos tesis de S. Tomás: ni se aniquila ni se resuelve en la materia subyacente (ed. Paris 1861, t. 21, p. 133); etc.

^{ix} Honorato Tournely es mencionado varias veces por Brixia, Ferrari y Almeida. Citado por Brixia. ed. 1756, p. 136 nota a; *De Euch.* 2. 4, art. 1, concl. 2 y p. 139, nota a.

^x No se pudo ubicar esta referencia por “Anatoyle”, lectura clara en Ms. 1; en Ms. 2 lectura dudosa, tal vez “Antonie””, que podría designar a Antoine, pero no coinciden las citas ni el tema exacto de la “reproducción”.

^{xi} El dato está tomado de Ferrari. *Physicae Pars I*, Disp. IV, Q. 1, ed. 1790, p. 205.

^{xii} Cf. Henri de Sponde, *Annales Ecclesiasticis*, 1622, t. II, menciona los concilios (provinciales) de Colonia (p. 65 ed. Auctarium).

^{xiii} T. Almeida, *Recreación filosófica*, Tarde 9, Expónense las principalas dificultades que los peripatéticos exponen contra los modernos. Primera parte: Trátase el argumento que se deduce de los Accidentes Eucarísticos (accidentes absolutos) (ed. 1786-92, t. II, p. 277-349).

^{xiv} J. Saguens, *Systema Eucharisticum P. Maignani*, Tolosae 1705, II Parte.

^{xv} *De legibus* I, n. 22, ed. Nisard, Paris 1864, t. IV, p. 376.

Resumen. Se edita un fragmento del Curso de Física, dictado por Fray Cayetano Rodríguez en el Colegio de Montserrat, Universidad de Córdoba, en 1782. Al final del curso se incluye una cuestión sobre los accidentes absolutos, presentada como Apéndice, mientras que sus fuentes lo abordan con el tema de las cualidades corpóreas, sea que le concedan buena extensión. Fray Rodríguez aborda un tema bastante anacrónico con amplitud y da a sus fuentes una interpretación personal. Se edita esta Quaestio Appendix según el Ms. copiado por Zavala, con indicación, dado el caso, de las variantes significativas del Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial - física colonial - accidentes absolutos - eucaristía - Fray Cayetano Rodríguez.

Resumo. Um fragmento do Curso de Física, ditado por Fray Cayetano Rodríguez no Colégio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782 é publicado agora. Ao final do curso, é incluída uma questão sobre acidentes absolutos, apresentada como Apêndice, enquanto suas fontes abordam isso como a questão das qualidades corpóreas, concedendo-lhes uma boa extensão. Fray Rodríguez aborda uma questão bastante anacrônica com amplitude e dá às suas fontes uma interpretação pessoal. Esta Quaerstio Appendix é publicada de acordo com o Ms. copiado por Zavala, com indicação, quando apropriado, das variantes significativas do Ms. Bárcena.

Palavras-chave: escolástica colonial - física colonial - acidentes absolutos - eucaristia - Fray Cayetano Rodríguez.

Abstract A fragment of the Physics Course, dictated by Fray Cayetano Rodríguez at the Colegio de Montserrat, University of Córdoba, in 1782, is published now. At the end of the course a question about absolute accidents is included, presented as an Appendix, while its sources address it with the issue of corporeal qualities, whether they grant it a good extension. Fray Rodríguez addresses a fairly anachronistic issue with breadth and gives his sources a personal interpretation. This Quaestio Appendix is published according to Ms. copied by Zavala, with indication, where appropriate, of the significant variants of Ms. Bárcena.

Keywords: colonial scholastic - colonial physics - absolute accidents - eucharist - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

Distentio temporis secundum rationem in *Libra Astronómica*

Vidzu Morales Huitzil

ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον
τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην
Ἀριστοτέλης ¹

Dominus Carolus de Sigüenza et Gongora, qui natione mexicanus et patria, anno millesimo sescentesimo quadragesimo quinto natus est summo loco et anno millesimo septingentesimo mortuus est. Ille differre in aliud tempus studium historiae, theologiae, mathematicae, physicaeque, quae intellectu eius coniunctae sunt, nolebat.

His ita se habentibus, Carolus *Libram Astronomicam et Philosophicam*² scripsit, etenim cometa viso³ mexicanus de fortuna sua signi caelestis causa questi erant ac Gongora errorem ferre non potuit; ergo, opinioni populi observationibusque Eusebii Kini, qui tantum auctoritate sideralia explanare conatus est, restitit. Quapropter, titulus illius libri, metaphora mensurae dissertationum et scientiae est, quia Carolus exonerare civitatem metu cometarum volebat, atque ille phaenomena naturae esse satis sciebat.

Crassa Minerva, aliquas paragraphos, quae latine multorum auctorum in libris impressi sunt, scripti Caroli lecturi sumus. Prooemium *Librae*, igitur hoc modo incipit: “ut si in defensionem mei aliqua scripsero, in te culpa sit, qui provocasti, non in me, qui respondere compulsus sum”⁴ et perrexit: “ratio doctis, et necessitas barbaris, et mos gentibus, et feris natura ipsa praescripsit, ut omnem semper vim quacumque ope possent a corpore, a capite, a vita sua propulsarent”⁵. Libro perlecto Kini, doctus mexicanus ausus est movere litteras numerosque adversus inimicos

¹ Ἀριστοτέλης, Ἀριστοτελους τα σωζόμενα, Lipsia, Carolus Hermannus Weise, 1843, p. 94.

² Anno millesimo nongentesimo nonagésimo.

³ Anno millesimo sescentesimo octogésimo.

⁴ Carlos Sigüenza, *Libra Astronómica y Philosophica*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1690, p. I.

⁵ Ídem.

suos et autumavit: “Quod me attinet, nihil caetera moror: scripserit enim aut non scripserit adversum me perinde est, quando ipse quoque comparatus sum, si quid me errasse deprehendero scribere adversus me ipsum”⁶.

Cometa computato, Siguenza de patria scientiaque bene meritus erat, quia sedulo motum sideralem, quod ei non videbatur nequaquam indignum, intellexit. Nihilominus, quamquam unum principium temporis, multae distentiones durationum erant; quocirca ratio temporum trimoda, quae potestate Dei coniuncta, est:

- a) Historia humana, videlicet, ut bellum Peloponesiacum;
- b) Historia naturalis, videlicet, ut motus solis;
- c) Historia divina, videlicet, ut mors Petri.

Sed, necesse est bene intellegere naturam trimodam temporis, et “convenit ut, <si> haec falsa existimentur, non laudentur, si autem vera esse creduntur publice iudicentur: aut etiam hanc rationem adhibere, ut si falsa obiicituntur, accusatores arguantur, sin vera, ii adversus quos, oratio habetur. Non autem permittere ut nobilium virorum existimatio (res maximi ponderis), tam facile ludibrio adhibeatur”⁷. Quapropter, Carolus singulis aetatibus homines praeteritos debuisse lenire dolorem et vitam non mutari sideribus asseveravit.

“Fatendum quidem illius rationes ex ipso mundi senio deductas, non omnino convincere cladem extremam pro foribus esse; quippe haec vetus popularis et poetarum querela est, venisse nos iam ad aetatem ferream, peiores nasci parentibus filios, sexcentaque huiusmodi, quae eadem dicta observataque temporibus aliis sunt, cum mundus tamen semper idem perseverare appareat, quatenus licet particulares rerum circumstantiae varientur, semper nihilominus rerum facies est universe eadem”⁸.

Ergo,

“mirum enim dictu quanta fascinatio mentibus humanis illudat. Profecto si anni steriles non forent, si non invalesceret fames, si non grassaretur pestis, si bella non excitarentur, si exercitus non profligarentur, si principes non morerentur, nisi comets praeeuntibus, praeclare illae circumferrentur. Nunc

⁶ Ibidem, p. 2.

⁷ Ibidem, p. 8.

⁸ Ibidem, p. 27.

autem, seu praefuerint cometae, seu affuerint, (omnia pari modo eveniunt. Ecquid ergo isti effectus referuntur potius in cometas, seu causa, seu signa, seu utrumque dicas, quam in quidvis aliud?”⁹.

Nisi fallor, doctus non tantum dissertationem secundum auctores vetustos novissimosque fecit, sed etiam librum, qui inter mexicanos maximi momenti est, scripsit, quia opera historiam, physicam, mathematicam, theologiamque ligavit, et monumentum intellectus adversus chimaeram astrologicam.



⁹ Ibidem, p. 33.

Recibido: 31/05/2019
Aceptado: 30/06/2019

Resumen. Expongo, en breve, el argumento de don Carlos de Sigüenza en *Libra Astronómica*, el cual trata sobre los autores que escribieron en latín a causa de las disertaciones astronómicas.

Palabras clave: Don Carlos de Sigüenza y Góngora - *Libra Astronómica* - ciencia – matemáticas - latín.

Resumo. Apresento, resumidamente, o argumento de Dom Carlos de Sigüenza em *Libra Astronomica*, que trata dos autores que escreveram em latim por causa de dissertações astronômicas.

Palavras-chave: Dom Carlos de Sigüenza e Góngora - *Libra astronomica* - ciência - matemática - latim.

Abstract. I present, in brief, the argument of Don Carlos de Sigüenza in *Astronomical Libra*, which deals with the authors who wrote in Latin because of astronomical dissertations.

Keywords: Don Carlos de Sigüenza y Góngora - *Astronomical Libra* - science - mathematics - Latin.

Suammarium. Modico tempore argumentum in *Libra Astronómica*, quod de auctoribus, qui scripserunt latine ob dissertationes astronomicas tractat, domini Caroli de Siguenza expono.

Vocabula maximi momenti: Dominus Carolus Siguenza et Gongora - *Libra Astronomica*, - scientia – mathematica - lingua latina.

DOCUMENTOS

XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
La Edad Media desde América Latina: aportes a la tradición

Ciudad de Puebla, México 5 al 7 de junio 2019

Resúmenes de trabajos

José Miguel Ángeles de León

Centro de Investigación Social Avanzada. Mx

Hypertheologia, apophasis y kataphasis:
el problema de lo predicable sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo fue que Juan Escoto Eriúgena intentó “superar” aquello que sus antecesores no pudieron abordar por ser una cuestión de silencio, una necesidad regular (por ser occidental, el Eriúgena no estaba obligado a continuar la tradición hesicasta): ¿cómo hablar sobre lo divino, sin afirmarlo, ni negarlo; sin definirlo, ni indeterminarlo?

Para fines de nuestra ponencia, debido a que no existe un parámetro para delimitar la *apophasis* de la *kataphasis* y viceversa, para juzgar a ambas teologías, utilizaremos las definiciones propuestas por el mismo Eriúgena: “La *apophatiké*, niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que pueden ser dichas o entendidas. La otra, *katafatiké*, predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; es razonable que la Causa pueda ser dignificada por medio de las cosas causadas” (*Periphyseon*, 458B).

Nuestro texto se conforma de dos apartados, En *Apophasis, kataphasis* y *Philokalia* en el Eriúgena abordaremos las posturas de nuestro autor, posturas entre la *apophasis* y la *kataphasis*, aunque evidentemente, más cercana a la primera, así como sus opiniones sobre los nombres de Dios, nociones con gran influencia de Dionisio Areopagita. En el segundo apartado (La *hypertheologia*, armonía entre *kataphatiké* y *apophatiké*) se expondrá la conclusión del Eriúgena frente al problema de lo predicable sobre Dios, a partir de la superación de la dicotomía entre la teología positiva y la teología negativa.

Jean Luis Arana Alencastre
PUCP y UPC, Lima

**El arte de la lógica y las voces del arte:
sobre si la lógica es un arte y sobre si las voces
son el objeto material de la lógica**

El presente trabajo pretende señalar la cuestión sobre si la lógica es un arte y si lo es en qué sentido. Además, de si las voces, es decir de las materias de las artes como la música, la retórica y la poética serían objetos formales de la lógica. Dichas cuestiones son planteadas en el trabajo de José de Aguilar, quien fue un jesuita peruano de finales del siglo XVII, desarrollado en su *Cursus philosophicus* (1701).

Aguilar se pregunta sobre la significación de la voz: *arte* en la Sección III del Tratado I y en la Sección II del Tratado II. Así dice que la definición del arte sería doble: el *actual*, que es el acto operativo junto con la razón, y el *habitual*, tomando la definición de Aristóteles y Tomás: el hábito operativo junto con la razón. Y a su vez, cada uno tanto el actual como el habitual se dividen en arte mecánico y arte liberal. El primero es causado por motivo de lucro, y el segundo o noble es adquirido para el alivio del alma. Asimismo, dice que además se divide el **arte** en **activo** y **efectivo**. El arte **activo** es aquel que opera de manera inmanente, es el que versa acerca de los actos internos del intelecto y de la voluntad; además, se extiende hacia los actos de la potencia externa. Y, si no son operaciones inmanentes, este siempre es un arte liberal **efectivo**, o que opera de manera transeúnte, el cual versa acerca de la materia externa, como la fabril, la herrera, y ésta a menudo se dice mecánico.

En cuanto a si las voces son el objeto material de la lógica, Aguilar considera que en modo alguno constituyen el objeto *per se* de la Lógica práctica, aun cuando sean propiamente un modo de conocer; no obstante, son objeto *per se* de la Lógica especulativa, aun cuando sean un modo impropio de conocer. Y dirá que, aunque las voces no sean verdaderamente un modo de conocer no serán objeto primario de la Lógica directiva, sino de la gramática.

Entonces, ¿Es la lógica un arte? ¿Las voces son el objeto material de la lógica? Las preguntas en sí mismas son relevantes, pues su respuesta indicaría el modo en cómo la lógica se puede desarrollar y operar: ser concebida, pensada y ejecutada; y

las relaciones entre la lógica, la gramática, los conceptos mentales y las voces que los pronuncian mediante el lenguaje.

*

Óscar Arcila González

Univ. Pon t. Bolivariana, Colombia

**¿Por qué las *Diez Aproximaciones al Medioevo* de Gonzalo Soto Posada
son un texto de enseñanza medieval no convencional?
Poniendo en diálogo la posmodernidad
desde los registros, culturales, intelectuales y sociales de la Edad Media**

Gonzalo Soto Posada es profesor de filosofía medieval, sus investigaciones han enriquecido el campo intelectual de la filosofía en Colombia, inició sus estudios de filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana y luego se Doctoró en Filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, lo realmente importante de su investigación ha sido las conversaciones que ha establecido, unos diálogos que se han logrado establecer entre la filosofía medieval y otras disciplinas. En 1998 publicó un libro que se consolidó como un texto importante en la enseñanza de la filosofía medieval en Colombia; su singularidad consiste en que presenta al lector desprevenido una lectura a los problemas de la medievalidad, partiendo de una óptica lúdica, cultural y literaria para explorar los grandes temas y cuestiones medievales, en este sentido este texto entra en diálogo con los registros de la filosofía latinoamericana, tratando temas que van desde la filosofía agustina y el problema del lenguaje hasta una aproximación posmoderna al medioevo, una cercanía que resulto dialógica, pues entabló un discurso impensado para los años 80 entre Michel Foucault y San Isidoro de Sevilla.

En la ponencia se piensa demostrar que el texto en cuestión: *Diez Aproximaciones al Medioevo* es un texto de Filosofía Medieval que a pesar de no ser convencional, propone lecturas divergentes de la filosofía, la literatura, la escolástica, el lenguaje, el *logos*, el *eros*, entre otros.

*

David Raúl Carranza Navarrete

Centro de Investigación Social Avanzada, Querétaro

Teofanía y supraesencialidad en el *Peryphiseon*

Para Eriúgena sólo en Dios están las causas de cuanto existe, por lo que conocerlas tal y como son es posible sólo para el entendimiento divino. Por lo tanto, los hombres y los ángeles sólo pueden acercarse al conocimiento divino, pero nunca alcanzarlo; lo único que conocen son manifestaciones de esas razones, a las que Eriúgena denomina *teofanías*. Avanzar en el conocimiento de estas teofanías representa un acercamiento gradual a Dios, aunque por su puesto nunca se alcance una contemplación directa o una total identificación del hombre con Dios, que amerite pensar en Eriúgena como un burdo panteísta. Surge, entonces, una tensión entre la *supraesencialidad* de la divinidad y su diferencia con respecto de lo creado.

Reconocer la creación como *teofanía* es un motivo que se remonta, dentro de las fuentes directas de Eriúgena, a los *Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio; en el *Peryphiseon* adquiere, no obstante, una profundidad y alcance mayores. Así, el propósito de este trabajo es mostrar en qué consiste la teofanía en el marco del sistema del *exitus* y *reeditus* de Eriúgena, para intentar descubrir su diferencia ontológica con la divinidad.

*

David Zelocualtecatl Castillo

México

La importancia de Esdras IV en los judaizantes de la Nueva España

Desde Luis de Carvajal hasta Tomás de Treviño la influencia de 4 de Esdras debe tomarse como un elemento decisivo en la migración de numerosos criptojudíos al Nuevo Mundo. En dicho texto, leído y comentado no sólo en colegios eclesiásticos, sino también por los exploradores, se identifica la posibilidad de encontrar al otro lado del mar a las diez tribus perdidas de Israel, a la par, de alimentar el deseo por encontrarse en un lugar con menos presión de los ojos de la Inquisición. Luis de Carvajal en su diario da cuenta de ello, Tomás de Treviño prepara a los miembros de la comunidad para enfrentar las vicisitudes, hasta Rafael Gil llega al punto de iniciar un movimiento mesiánico. En todos ellos la influencia

de las promesas de 4 Esdras deben analizarse detenidamente, puesto que marca el itinerario que estos judíos tendrán en América.

*

Enrique Corti

UNSAM, Buenos Aires

**La *Epistola de incarnatione verbi* anselmiana:
un ejemplo de hermenéutica textual en el siglo XI**

La *Epistola de incarnatione verbi* anselmiana constituye un ejemplo estricto de lo que puede denominarse ‘hermenéutica medieval’. Ejercida sobre un corpus muy especial –un texto atribuido a Roscelin de Compiègne– y por tanto ajeno al texto sagrado, muestra a Anselmo de Canterbury como un intérprete que expone dicho texto bajo la forma de una sentencia cuya forma lógica debe ser determinada a efecto de entenderla y poder argumentar sobre ella.

La tarea de Anselmo consiste en jalonar la sentencia de Roscelin en tres instancias heurísticas: *audire*, *intelligere*, *redarguere*. *Audire* se aplica al texto literal de la sentencia de Roscelino en la versión condicional que aparece en la *Epistola de incarnatione verbi* y en la epístola 128 por una parte, y en la versión disyuntiva excluyente de las epístolas 129 y 136 por la otra. *Intelligere* exige la experiencia del creyente en la palabra encarnada. *Redarguere* refuta la tesis de Roscelino.

*

Patricia Díaz Herrera

UACM, México

**Ontología y geometría en Thomas Bradwardine.
¿Realismo o conceptualismo?**

Es sabido que las concepciones de la geometría en Platón y Aristóteles son divergentes. Puede decirse que sus tesis acerca de las entidades geométricas –v.g. puntos, líneas, superficies, cuerpos geométricos– corresponden a las posiciones que sostienen sobre los universales: mientras que Platón es realista, Aristóteles es conceptualista. Es decir, para Platón las entidades geométricas son objetos abstractos

que existen independientemente de la mente y los objetos físicos son copias imperfectas de los objetos geométricos. En cambio, para Aristóteles las entidades geométricas existen en potencia, dependen de los cuerpos físicos –y existen en acto solamente en la mente que los concibe, abstrayéndolos a partir de los cuerpos físicos que percibimos. Ahora bien, ¿cómo se recibieron y transformaron estas posiciones entre los filósofos medievales latinos? Los objetivos de este trabajo son: 1) Dar un ejemplo que ilustre cómo se establecían relaciones entre ontología y geometría en el siglo XIV, en específico, en la obra del filósofo, teólogo y geómetra Thomas Bradwardine (c.1290-1349) y 2) Responder la siguiente pregunta: ¿Es Bradwardine realista o conceptualista respecto de la geometría? Se ha clasificado la posición de Bradwardine sobre las matemáticas en general como realista y no conceptualista (Molland, 1978). Sin embargo, considero que debe notarse que, al menos en el *Tractatus de Continuo (TC)*, no sostuvo la tesis de que los objetos geométricos existan *per se*; es decir, no se trata de un realismo platónico. En el *TC*, sostuvo la tesis según la cual la divisibilidad infinita que Aristóteles atribuía a las magnitudes físicas continuas es representada por la divisibilidad infinita que la geometría euclidiana atribuye a líneas y superficies. La geometría describe las propiedades que hay en los cuerpos físicos y, en este sentido, su concepción de la geometría sí puede considerarse conceptualista.

*

Sandro R. D’Onofrio
Univ. Católica del Perú, Lima

Los conceptos objetivos no representativos del P. Joseph de Aguilar, s.j.

Desde la divulgación del concepto objetivo en forma explícita con Suárez, el cual según Forlivesi se puede rastrear hasta Sto. Tomás, y el cual también ha sido malinterpretado ontológicamente tanto por los contemporáneos de los siglos XVI y XVII como por los expertos contemporáneos, se ha podido constatar su carácter representativo realista, es decir, el concepto objetivo, a pesar de ser una entidad cuyo estatus **intra**mental ha sido ignorado, ha sido aquella “cuasi-entidad” dependiente del concepto verdadero de la realidad extra mental que recoge las notas y características de lo representado por la cognición. Esta situación cambia radicalmente en la época moderna temprana con el desarrollo autónomo de la filosofía escolástica (ss. XVII y XVIII), como se puede notar en los escritos del P. Joseph de Aguilar, admitiendo no solo la realidad ontológica mental de los

conceptos objetivos, sino reduciendo su capacidad representativa realística, característica que llevó a sendas discusiones por parte de los estudiosos contemporáneos como Jorge Gracia, Norman Wells y Daniel Novotny. Nuestro trabajo pretende mostrar cómo los conceptos objetivos continúan siendo representativos en un sentido débil, mas no necesariamente como un mero reflejo de la realidad. Al liberar el contenido mental de los conceptos de sus conexiones epistemológicas necesariamente realistas, no solo descubrimos un mundo mental ignoto para la escolástica tardía, sino que acudimos a la liberación de la lógica como una ciencia “ontológicamente” real.

*

Silvana Filippi
CONICET – UNR, Rosario

Sobre las doctrinas medievales de la analogía y su fundamento

Con algunos antecedentes en la antigüedad griega, la noción de analogía se integró al conjunto de las doctrinas metafísico-teológicas del pensamiento medieval. Al menos dos grandes modos de comprender la analogía fueron formulados durante la Edad Media, los cuales podrían verse adecuadamente representados en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. A partir de fines del medioevo, la *analogía entis* resulta desplazada por la univocidad del ser, en virtud de un creciente escepticismo metafísico. En esta exposición intentaremos mostrar los motivos por los que analogía fue una pieza fundamental del pensamiento medieval y en razón de qué argumentos resultó rechazada en el ámbito teológico por el protestantismo y en el filosófico por la posmodernidad.

*

Arturo Iván Gómez Ruiz

Inst. Nac. de Astrofísica, Óptica y Electrónica, Mx

El conocimiento astronómico medieval en los libros antiguos de la Biblioteca Franciscana

La Orden Franciscana, desde sus inicios, tuvo una cierta afinidad hacia las “cosas de la naturaleza”. Basta recordar la iconografía de San Francisco en su relación con la naturaleza. Pero más allá del amor profeso del Padre Seráfico a la naturaleza, dentro de la educación los frailes se incluía, además del estudio de la teología y la filosofía, el estudio de las ahora llamadas ciencias naturales. Dentro del núcleo de la formación de un fraile franciscano se encontraba, por lo tanto, el estudio de las cosas del cielo. La colección de libros antiguos de la Biblioteca Franciscana del convento de San Gabriel en la Ciudad de Cholula contiene cerca de una veintena de libros relacionados a la astronomía/astrología. En esta presentación se explica cómo fue que inició el interés de la orden franciscana en las ciencias naturales y en particular la astronomía. Posteriormente me enfoco en los contenidos de los textos que se basan en concepciones medievales para la explicación de los fenómenos celestes. En particular notamos cómo tales concepciones permearon hasta bien entrada la época moderna, como lo demuestran los contenidos de los libros de tal época. Un particular énfasis es dado al texto más antiguo (siglo XVI), el cual ejemplifica claramente las interpretaciones de los fenómenos celestes dentro del conocimiento medieval. Finalmente se analizan las posibles razones de la utilidad de estos conocimientos en la labor y misión de la orden Franciscana en estas tierras. El estudio forma parte de la investigación realizada para la exposición “Navegantes Infinitos: del cielo al papel. Libros de Astronomía”, llevada a cabo en la Biblioteca Franciscana en el año 2016.

*

Héctor Hernando Salinas Leal

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

¿Hay algo común a Dios y las criaturas? La respuesta analógica de Enrique de Gante en su *Summa*

Este trabajo se propone presentar la posición de Enrique de Gante a favor de la analogía del ser expuesta en su *Summae quaestionum ordinariorum* art. 21, q. 2 (I,

123v E-125v V) a partir de su tratamiento en la cuestión 21, artículo 2 de dicha obra, donde plantea la pregunta por la comunidad de Dios y las creaturas en el ser. El tratamiento que Enrique ofrece de este problema está construido como una refutación explícita de la tesis de Avicena sobre la prioridad del ser como primer concepto del intelecto, anterior, generalísimo e indiferente a toda determinación. La estrategia de Enrique para refutar la comunidad real entre Dios y las creaturas comporta dos niveles de análisis. El primero recurre a la teoría semántica de la analogía y el segundo a las relaciones reales entre Dios y las creaturas fundadas en la causalidad entre el primer principio y sus efectos. Sin embargo, y este es el punto que queremos subrayar con este trabajo, para refutar a Avicena, Enrique se sitúa en el terreno fundado por la tesis a refutar: el del intelecto y su concepto primero. Por ello, toda la problemática y su tratamiento vacilan entre un enfoque causal fundado en relaciones reales y un enfoque fundado sobre el dominio intencional abierto por Avicena, el del análisis de la posibilidad de un concepto generalísimo de ser. Enrique juega en los dos terrenos tratando de sacar el mejor partido de ambos y evitando sus inconvenientes. Por ello, aunque a primera vista, el suelo sobre el que se plantea esta pregunta es directamente ontológico, para Enrique la apuesta fundamental consiste en demostrar que no hay en el hombre un **concepto** común, anterior e indiferente al concepto de Dios y al concepto de las creaturas; sino dos conceptos distintos de ser, uno relativo al concepto de Dios y el otro al de las creaturas. La falsa impresión de que existe un concepto común sería el resultado de una confusión o error del intelecto que no logra distinguir estos dos conceptos primitivos. De este modo, en Enrique la aproximación noética al problema, aunque no explícita en su planteamiento, atraviesa el tratamiento y la respuesta que se dan, en un contrapunto con un enfoque de tipo causal.

*

José de Jesús Herrera Ospina

Univ. de Antioquia - Medellín

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

Politécnico Jaime Isaza Cadavid, Medellín

**Viriditas y Sabiduría:
la liminalidad estética de las emociones en Hildegarda von Bingen**

En el presente estudio se intentará hacer un comentario desde el ámbito estético sobre una de las cartas de Hildegarda von Bingen, a saber, la escrita hacia 1175 en

respuesta de la religiosa alemana al monje Guibert de Gembloux con respecto a la naturaleza de sus visiones, intentando dar cuenta de las emociones de manera muy acotada, y en el marco de la escritura epistolar monástica europea del siglo XII. En el comentario que se hará sobre dicho texto se propondrá la *viriditas* y la sabiduría como especificidad de un campo *liminal* que conformaría su estética y que, por lo mismo, permitiría tener un impacto efectista al ser leída por sus destinatarios y también por las comunidades monásticas y religiosas más amplias.

Es necesario aclarar que nuestro comentario estético está determinado por ciertos supuestos que, de alguna manera nos distancian significativamente de la lectura que pudieron hacer los destinatarios contemporáneos a la escritura de cartas medievales con respecto a la carta que aquí consideraremos.

*

César Oswaldo Ibarra
UNAD, Colombia

Los filósofos medievales en el aula virtual

La ponencia desarrolla una propuesta pedagógica que se aplicará en el curso de Filosofía Medieval de la UNAD, centro de educación superior de carácter público de Colombia, que mantiene en el currículo de sus programas de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía, las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor Medieval. La propuesta pedagógica parte de una selección de textos de filósofos medievales facilitada por la Biblioteca de Autores Cristianos. A partir de estos textos, se ha escrito un libro que se publicará en formato digital por parte de la Universidad y que se pondrá al servicio de los estudiantes de los programas académicos señalados.

La particularidad de la propuesta consiste en la inclusión de una serie de ayudas pedagógicas que permiten la contextualización de los textos y su puesta al día con la realidad actual, con lo que se facilitará el acercamiento a los filósofos medievales más importantes.

*

Lusdemar Jacquez Rivera
Universidad Panamericana, Mx

La evolución de la Cábala como *philosophia perennis* en el judaísmo

La Cábala ha sido considerada en años recientes desde varias perspectivas académicas, encontrándose aún en desarrollo todas las posibilidades de interpretación y acercamiento, por lo que una revisión del *corpus* cabalístico general partir de una descripción de las estructuras principales del discurso cabalístico y su relación con los discursos del rabinismo y de la filosofía se vuelve imperativa para comprender el valor de ésta en el marco de la historia del pensamiento judío y de la historia de la filosofía en general y permite ver el discurso cabalístico como una reflexión en torno al judaísmo, cuyo desarrollo atiende a respuestas peculiares a problemas propios de éste que podríamos aventurarnos y asemejarlo a una filosofía del judaísmo, en tanto que es una teorización que involucra el conocimiento ético propio de la teología, por un lado; y, por otro, el filosófico, además de la experiencia religiosa propiamente. Este impulso por una escolaridad (propiamente) judía natural a la cábala ha sido llamado recientemente por Ra'anán Boustán (2011) *philosophia perennis* por tender a la incorporación de marcos interpretativos, aparentemente opuestos.

*

María Elisa Ladrón de Guevara OCD
Carmelo Alta Gracia, Argentina

S. Tomás y la refutación del determinismo

Aristóteles se opuso al determinismo de los de Mégara pero, sin embargo, en su sistema físico no es posible hablar de contingencia sino que todas las cosas que existen poseen una existencia necesaria, según su propia naturaleza. Frente a esta visión el cristianismo postula la existencia de un mundo donde no sólo cabe lo accidental sino también la ruptura radical del orden natural en virtud de la intervención de la causa primera.

Entre estos dos polos nos encontramos con el pensamiento árabe que, al mismo tiempo que, siguiendo a Aristóteles, se esfuerza por salvaguardar un universo a la

vez necesario y autónomo, por otro lado procura también, urgido por la revelación Coránica, defender la libertad divina.

Es en este sentido, pues, que trataremos de identificar y señalar siquiera algunos de los aportes del pensamiento de Averroes al de Tomás, teniendo en cuenta que la impugnación adecuada del determinismo ha ido desarrollándose gradualmente a través del tiempo y del esfuerzo de reflexión de quienes, abiertos al desafío planteado por la fe revelada, buscaron fundamentar la posibilidad de una causalidad libre.

*

Celina A. Lértora Mendoza

Conicet / Fepai, Buenos Aires

La enseñanza franciscana de la Metafísica en Nueva España, siglo XVIII

Se presenta un panorama preliminar de los cursos de Metafísica franciscanos novohispanos conservados en la Sección Reservados de la Biblioteca Nacional de México. Se trata de 16 cursos todos del siglo XVIII, de los cuales uno no es mexicano sino italiano (aunque seguramente usado en México (y otro es de autoría franciscana dudosa).

En esta presentación preliminar se analizan los caracteres generales comunes a todos los cursos, consistentes en los siguientes ejes y sub-ejes temáticos: 1. La teoría general del ente: 1.1. La univocación; 1.2. La distinción de esencia y existencia y 1,3, La Incomunicabilidad; 2. La teoría especial del ente: 2.1. Ente real y ente de razón; 2.2. Ente real y ente posible; 2.3. Propiedades trascendentales del ente.

Se concluye que 1) los franciscanos novohispanos fueron más fieles a Escoto en Metafísica que en otras disciplinas y más que otros profesores franciscanos de América; 2) que redujeron sus fuentes doctrinarias al *Comentario a las Sentencias*, lo que indica también que veían la Metafísica en estrecha conexión con la Teología; y 3) que la notable reducción temática hace pensar que, en consonancia con los criterios de la filosofía general de la época, sólo consideraban estrictamente Metafísica a la Ontología.

*

Ian Levy Bunan

Universidad de las Américas, Puebla

Moralidad cristiana en el engaño a los judíos en el poema de *Mio Çid*

La literatura medieval española presenta al personaje judío atendiendo a dos cualidades principales: deicismo y usura. Estos rasgos característicos, estando presentes de forma aislada o conjunta, vienen integrados en las principales obras canónicas de la literatura de la Edad Media. La imagen del personaje judío, pues, remite a una tradición presente desde la primera obra conservada en lengua española hasta nuestros días, el Poema de *Mio Cid*. El trato que reciben en este cantar los personajes, Rachel y Vidas, descritos como usureros y no como judíos, se relaciona directamente con la mención a los judíos del Nuevo Testamento, descritos como deicidas. Debido a esta conexión, no hay peso moral que recaiga sobre los cristianos ante el acto de engañarlos, ni sobre el Cid como ideólogo del plan ni sobre Antolínez, ejecutor del engaño.

*

João Lupi

Florianópolis

Pablo de Samosata y el aristotelismo sirio

La Escuela de Teología de Antioquia (fundada en el inicio del siglo IV) se caracterizó por una fuerte distinción con relación a la Escuela de Alejandría (siglo II): los alejandrinos interpretaban las Escrituras por medio de alegorías y sentidos espirituales, los antioqueños con sentidos literales. En apoyo a estas orientaciones los alejandrinos se fundaban en Platón, los antioqueños en Aristóteles. Son muchas las preguntas para explicar esta situación, pero hay 2 principales: ¿cuándo y por qué los antioqueños empezaron a estudiar Aristóteles? ¿Cómo ha sido la transmisión del aristotelismo de los sirios cristianos a los árabes musulmanes? Vamos concentrarnos en la primera pregunta: la enseñanza de los obispos de Antioquia (Ig nacio, Teófilo) no tenía nada que ver con el aristotelismo; se puede pues considerar que el debate a propósito de las doctrinas de Pablo de Samosata, en los Sínodos de 262 a 269 mostró la necesidad de utilizarse de la retórica y la lógica para explicar la Teología Cristiana.

Victoria María Montemayor Galicia

Universidad Autónoma de Chihuahua

La influencia de la lírica del *Dolce stil novo* en Angelo Poliziano

La poesía de los trovadores provenzales tiene repercusiones en los temas del *Dolce stil novo*, movimiento poético del siglo XIII surgido en la corte de Federico II, que se reflejarán también en el Renacimiento italiano, y en algunos poemas del poeta florentino Angelo Poliziano.

La ponencia tiene como objetivo plantear algunos temas presentes en la lírica trovadoresca como la naturaleza, la dama idealizada, así como el concepto de gentileza y corazón gentil, que se manifiestan en el *Dolce stil novo*, en composiciones de Guido Guinizzelli: *Al corazón gentil acude siempre Amor*, en Guido Cavalcanti con los sonetos, *¿Quién es ésta que viene?* y *Oh tú que llevas en los ojos suavemente*; y Dante Alighieri, *Damas que poseen intelecto de amor* y *Tan gentil y tan honesta aparece mi dama*. Temas que se verán reflejados en algunas *Stanze* de Angelo Poliziano, de las cuales mencionaré tres.

*

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Univ. de Campinas, São Paulo

Muito pouco mais sobre Galileu e as ciências intermediárias

Este trabalho é resultado de vários anos de estudo intermitente das ciências intermediárias (*scientiae mediae*). Ele retoma a relação de Galileu, sobretudo a respeito do movimento uniformemente acelerado nos *Discorsi*, com estas ciências. Nestes Galileu retoma um tríplice modo para justificar um princípio, ao estabelecer sua definição de movimento uniformemente acelerado e seu postulado sobre o movimento em planos inclinados de mesma altura. Tais modos de justificação derivam de métodos conhecidos, sendo um deles o que Galileu atribui às ciências intermediárias. No entanto, ao contrário daqueles que o precedem, Galileu pretende atingir um conhecimento científico necessário (*propter quid*) e não apenas do fato (*quia*).

*

Amado Ocampo Bahena
Instituto Sapientia, Cuernavaca

De Fuga mundi. Consideraciones sobre antropología medieval

La literatura de *Fuga mundi* de los siglos XII y XIII, es un claro testimonio de la antinomia: perfección-imperfección, de bondad-maldad. Por un lado, se afirma que las cosas han sido creadas por Dios y por tanto, son buenas. Y por otro, que el ser humano tiene derecho a usarlas. Sin embargo, estas cosas, encierran en sí mismas su imperfección en cuanto creaturas, son temporales. En cambio, el ser humano camina hacia Dios en busca de su definitiva felicidad.

Estas notas, nos sugieren las líneas fundamentales de la antropología medieval. El problema del mundo plantea una doble pedagogía, según una doble realización de la vida cristiana. El monje y el laico cristiano han de considerar al mundo y a las cosas, como vestigio y huellas de la grandeza de Dios. El primero, voluntariamente renuncia al mundo y el segundo, está en contacto cotidianamente de modo que, la predicación y la virtud suponen el equilibrio que conlleva a Dios y la realización de su obra. De aquí el axioma tomista: La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona.

Algunos de los exponentes de estas ideas antropológicas, son: San Buenaventura, en su obra *Itinerario de la mente hacia Dios* y Hugo de San Victor, en sus diversas obras como: *Sobre la vanidad del mundo*, *El afán por el estudio*, en las que se nos hereda un camino de cómo podemos elevarnos de las cosas visibles al conocimiento de la Trinidad. La confluencia del conocimiento y el amor expresan la estructura de la interioridad.

*

Yolanda Picaseño Gómez
Univ. La Salle, México DF

La tradición del *ethos* musical antiguo: exploración desde Pitágoras hasta San Gregorio

El objetivo de la presente ponencia es explorar el origen y fundamento de la relación de los afectos con los 8 modos del canto gregoriano, esto sería el

reconocimiento del *ethos* musical o contenido emocional de la música que lleva a un afecto. La importancia de la investigación parte de la observación de ciertas irregularidades frente al estudio de la música antigua, sea porque se da más importancia por la música clásica (1600-1900), o tal vez por un escepticismo ante el arte o estética medieval y antiguo, la cuestión será que existen aún muchos temas de la antigüedad que pueden ser más explotados con elementos del pensamiento más actual (como ciertas concepciones de estética y teoría de los afectos), de tal suerte que podemos tener una comprensión más amplia de la antigüedad, mostrando así que hay ideas filosóficas como pilares de las artes medievales, y que refiriendo a la música, ésta alberga un sentido mucho profundo. Los conocimientos de música en el medioevo son parte de la tradición pitagórica, y con ello, se debe una actualización de estos conocimientos a la hora de interpretarla. Por otro lado, en su momento, para San Gregorio, no fue objeto de problematización la teoría de los afectos. Para los tiempos de San Gregorio, la tradición musical seguía teniendo sus fundamentos en las modalidades griegas, por lo tanto también de las posibles formas de afección en la música. Esta investigación busca explorar e identificar los afectos de la música a partir de la tradición pitagórica y el conocimiento del número y la armonía de la esferas, y que llegan a ser adaptados por San Gregorio. La propuesta pretende reconstruir cómo sería esta recepción e interpretación de los afectos en el mundo Cristiano desde San Gregorio. Finalmente señalando cuáles serían las diferencias de los *ethos* en las distintas tradiciones: la pitagórica y la cristiana.

*

Milko Hamilton Pretell García
UNMSM, Lima

En torno a los Cursos de Lógica del siglo XVII en el Virreinato del Perú

La presente ponencia ofrece un cuadro general de los temas que tuvieron un mayor tratamiento –y que supone una mayor importancia– dentro de la enseñanza de la lógica escolástica “americana” del siglo XVII. Para el efecto se han abordado cuatro *cursus* impresos que han llegado hasta nuestros días: los *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilis Doctoris J. Duns Scoti logicam* (Lima, 1610) de Fray Jerónimo de Valera O.F.M.; el *Cursus integri philosophici* (Lyon, 1653) de Ildefonso de Peñafiel S.J.; la *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus* (Roma, 1688) del sacerdote diocesano Juan de Espinosa Medrano, y el *Cursus dictatus limae* (Sevilla, 1701) de José de Aguilar S.J. Esta información nos

permitirá tener una imagen más clara y fidedigna del derrotero que ha tenido la filosofía y, sobre todo, la lógica en el Virreinato del Perú.

*

Emiliano Primiterra

UBA, U. Jauretche, ClaCSO, Buenos Aires

**Las diferencias entre los conceptos de
“Propiedad común” y “Propiedad privada”
en el texto *De regia potestate et papali* de Juan Quidort de París**

La presente comunicación tiene por objetivo dar cuenta de las diferencias que existen, en la obra *De regia potestate et papali*, de Juan Quidort de París, entre los conceptos de la “propiedad común” y la “propiedad privada”. Juan, fue un defensor de la separación de poderes – del poder temporal respecto del espiritual– en época del reinado de Felipe “el hermoso”. Su tratado se enmarca en la disputa política que llevó a cabo el rey francés contra las prerrogativas papales de Bonifacio VIII a pedido del diezmo eclesiástico.

Uno de los textos que supusieron una defensa, y apoyo, al rey de Francia fue el tratado al cual nos avocamos aquí. Si su tesis principal fue la separación de las dos esferas –la temporal y la espiritual–, una de sus tesis subsidiarias fue la diferencia entre la “propiedad privada” (entendida como aquella propiedad fruto de la labor individual), y la “propiedad común” (entendida como aquella relativa al posible uso de todos los hombres, sin privación de alguno).

*

Walter Redmond

Austin, USA

**Una interpretación “modal” de un argumento de la existencia
de Dios en el *De ente et essentia* de santo Tomás de Aquino**

Santo Tomás de Aquino presentó un argumento de la existencia de Dios, a veces llamado “existencial”, en el tercer capítulo de su obra *De ente et essentia*. Quiero sugerir un razonamiento “modal”, inspirado en este argumento, sobre la base de la

posibilidad lógica de las cosas referenciadas mediante correspondientes estados-de-cosas.

*

Beatriz Reyes Oribe
UNSTA, Tucumán

**Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden
en una cuestión disputada de Alejandro de Hales
y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis***

En el presente trabajo nos ocupamos de considerar cómo es recibido el tema agustiniano de modo, especie y orden en la sexta de las *Quaestiones disputatae quae ad rerum universitate pertinent*, cuyo nombre es precisamente *De modo, specie et ordine*. Asimismo, confrontamos cómo fue reasumida esta *disputatio* en la *Summa Halensis*, dicha *Fratris Alexandri*. Si bien es sabido que esta última es una obra en colaboración con varios discípulos de Alejandro, es probable que la elaboración que ofrece la *Summa* provenga del mismo Alejandro, sea o no él mismo el redactor.

*

Carolina Romero Velázquez
UNAM, México

**Entre cometas y meteoros: una lectura aristotélica
de la *Libra Astronómica* y *Filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora**

El presente trabajo versará sobre la *Libra Astronómica* de Carlos de Sigüenza y Góngora, obra señera de la historia de la ciencia en México, en la cual se abordará la concepción de los astros, en particular la idea de cometa, enunciada en la obra del astrónomo novohispano, a la luz de los argumentos filosóficos aristotélicos presentados en *Meteorológicos* y *Física*, a fin de encontrar los puntos concordantes en ambos autores, así como rastrear la tradición y recepción de Aristóteles en Carlos de Sigüenza y Góngora. La importancia del presente trabajo radica en la lectura puntual de dichos autores, dado que la *Libra Astronómica*, si bien no enfrenta lo dicho por el de Estagira, sí presenta argumentos encontrados en él a fin de probar la nula influencia maligna de las apariciones de los cometas, dadas las creencias

temibles de la época sobre estos fenómenos meteorológicos. El desarrollo del trabajo se realizará de acuerdo a los textos originales, tratando de corroborar lo atestiguado por Sigüenza en las obras filosóficas de Aristóteles, para realizar un comentario filosófico sobre la idea de cometa y meteoro desde los argumentos científicos presentados por ambos filósofos.

*

Boris Osvaldo Saavedra Pérez

Universidad Santo Tomás, Chile

La noción de esclavitud aristotélica contrapuesta al concepto de servidumbre de Santo Tomás de Aquino

El objeto de la presente comunicación es contraponer la noción de esclavitud aristotélica con respecto a la consideración tomista de servidumbre, puesto que el Estagirita puntualmente considera la esclavitud necesaria dentro de la *polis*, efectivamente, su tesis no solamente se ampara en un supuesto político y ontológico, ya que el esclavo es naturalmente inferior al hombre libre, equiparándolo análogamente con un instrumento debido a la funcionalidad que éste presta para la administración doméstica, (*oikonomía*), sino que además Aristóteles le atribuye a la esclavitud un cierto *telos* en el orden ético. Ahora bien, respecto de la concepción tomista, debemos advertir que se prescinde un tanto de las precisiones de carácter histórico-culturales, aunque sabemos que el sistema esclavista de la edad antigua va perdiendo su vigencia para ser reemplazo por la servidumbre, por lo tanto, Santo Tomás de Aquino, abordará dicho concepto dentro de algunas obras, tales como: *Summa Theologiae*, *Sententia libri Ethicorum*, y *Sententia Libri Politicorum*. De ahí que, la esclavitud o servidumbre para el Aquinate se conciba desde tres aspectos, primeramente, desde una concepción teológica, luego política, y finalmente como un oficio estrictamente religioso. De igual manera, cabe destacar que la visión tomista se enmarca en la concepción cristiana de la naturaleza humana, por lo tanto, existirán ciertas divergencias respecto de la noción aristotélica de esclavitud, comenzando desde una noción relativa a su utilidad, no considerando al siervo desde un aspecto ontológico, ni tampoco prescindiendo del valor moral de su dignidad y libertad, de ahí que, el Aquinate consideré el alma del siervo de igual valor al alma del amo, o también, aborde la temática de la justicia como virtud que permita ordenar el trato del amo con respecto al esclavo, en estricto rigor, Santo Tomás de

Aquino trascenderá la noción de esclavitud aristotélica y le otorgará un sentido diferente gracias a la influencia del cristianismo.

*

Cecilia Guadalupe Sabido Sánchez Juárez

Univ. Autónoma de San Luis, Potosí

Humanismo y filosofía práctica en la Escuela de Salamanca del siglo XV

Ante las afirmaciones que niegan la existencia de un humanismo propiamente español, surgen evidencias que muestran un movimiento humanista, que va de las cortes a las universidades desde la mitad hasta el final del siglo XV. Con influencia italiana, pero siguiendo un decurso propio, en la Universidad de Salamanca surge una serie de autores relacionados tanto por su trayectoria como por su temática, que conforman lo que ha sido llamado “Escuela humanista de Salamanca”. Estos autores se caracterizan, entre otras cosas, por una aproximación a la filosofía moral de Aristóteles desde la traducción de Leonardo Bruni y dan pie en sus obras a ideas próximas al republicanismo, la concordia y una nueva mirada sobre el derecho de gentes. Estas ideas resultarán un antecedente pertinente a los primeros indicios de reflexión en torno al descubrimiento y la conquista. Si bien estos autores plantean sus temas relacionados con los cambios políticos de su propio entorno, como el pactismo, la unificación de los reinos españoles, el conciliarismo o la guerra de comunidades, sus respuestas darán pie a una clave interpretativa peculiar de los acontecimientos en torno al hecho americano.

Resulta significativo, sin embargo, que toda la reflexión humanista tenga como punto de partida el problema de la palabra, el idioma y la traducción, y que las vías de ejercicio del actuar humanista en la Nueva España discurrieran por las vías del lenguaje y la racionalidad.

En esta exposición quiero desarrollar si es posible encontrar un vínculo común entre el humanismo retórico y el humanismo cívico, y en qué modo estos particulares discursos castellanos constituyen una herencia legítima para el pensamiento novohispano, comparables a la influencia del erasmismo y anteriores a la Escuela de Salamanca de Vitoria. Para ello, tomaré como casos particulares las ideas de paz, concordia y comunicación cívica.

Héctor Hernando Salinas Leal
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

¿Hay algo común a Dios y las criaturas?
La respuesta analógica de Enrique de Gante en su *Summa*

Este trabajo se propone presentar la posición de Enrique de Gante a favor de la analogía del ser expuesta en su *Summae quaestionum ordinariorum* art. 21, q. 2 (I, 123v E-125v V) a partir de su tratamiento en la cuestión 21, artículo 2 de dicha obra, donde plantea la pregunta por la comunidad de Dios y las criaturas en el ser. El tratamiento que Enrique ofrece de este problema está construido como una refutación explícita de la tesis de Avicena sobre la prioridad del ser como primer concepto del intelecto, anterior, generalísimo e indiferente a toda determinación. La estrategia de Enrique para refutar la comunidad real entre Dios y las criaturas comporta dos niveles de análisis. El primero recurre a la teoría semántica de la analogía y el segundo a las relaciones reales entre Dios y las criaturas fundadas en la causalidad entre el primer principio y sus efectos. Sin embargo, y este es el punto que queremos subrayar con este trabajo, para refutar a Avicena, Enrique se sitúa en el terreno fundado por la tesis a refutar: el del intelecto y su concepto primero. Por ello, toda la problemática y su tratamiento vacilan entre un enfoque causal fundado en relaciones reales y un enfoque fundado sobre el dominio intencional abierto por Avicena, el del análisis de la posibilidad de un concepto generalísimo de ser. Enrique juega en los dos terrenos tratando de sacar el mejor partido de ambos y evitando sus inconvenientes. Por ello, aunque a primera vista, el suelo sobre el que se plantea esta pregunta es directamente ontológico, para Enrique la apuesta fundamental consiste en demostrar que no hay en el hombre un **concepto** común, anterior e indiferente al concepto de Dios y al concepto de las criaturas; sino dos conceptos distintos de ser, uno relativo al concepto de Dios y el otro al de las criaturas. La falsa impresión de que existe un concepto común sería el resultado de una confusión o error del intelecto que no logra distinguir estos dos conceptos primitivos. De este modo, en Enrique la aproximación noética al problema, aunque no explícita en su planteamiento, atraviesa el tratamiento y la respuesta que se dan, en un contrapunto con un enfoque de tipo causal.

*

César Félix Sánchez Martínez

Sem. Arq. de San Jerónimo, Arequipa

**“Pero si el dedo de vn gigante...”: reconstruyendo la vida y obra
de Juan Pérez de Menacho (1565-1626)
como paradigma de la escolástica indiana**

Juan Pérez de Menacho (1565-1626), teólogo y filósofo limeño de la Compañía de Jesús, inaugura, junto con fray Jerónimo de Valera (1568-1625) la tradición escolástica en el Virreinato del Perú. La figura de Pérez de Menacho, especialmente luego de la supuesta pérdida de sus manuscritos en el incendio de la Biblioteca Nacional del Perú en 1943, ha adoptado ribetes legendarios: valorado como una de las mentes más prodigiosas de su tiempo pero a la vez largamente ignorado o, incluso, mistificado. En esta ponencia, fragmento de una investigación mayor, se analizarán las escasas pero contrapuestas lecturas de su obra –la de Felipe Barreda y Laos y de Josep-Ignasi Saranyana–, se investigará el destino de sus manuscritos –que, como se verá, no se encuentran perdidos en su totalidad – y, a partir de los casi desconocidos datos biográficos ofrecidos por el padre Fermín de Irisarri, jesuita barroco, se reconstruirá la vida y trayectoria de Pérez de Menacho, presentándolo como una figura paradigmática del ejercicio filosófico indiano.

*

Estefanía Sottocorno

UNTREF – UBA, Buenos Aires

**Genadio de Marsella entre los sirios –
Consideraciones acerca del alma en los debates doctrinales del siglo V**

La presente colaboración abordará las ideas de Genadio de Marsella en el ámbito de la psicología del siglo V, en relación a los debates doctrinales del momento, particularmente los cristológicos. Empezamos con su tratado *De dogmatibus ecclesiasticis*: (c. 15).

Genadio, que desacredita a Nestorio en *De vir. ill.* 44, desconoce la tradición adversa a Teodorode Antioquía, antes bien elogia su esfuerzo para combatir herejías trinitarias y cristológicas, aspecto central de su tratado en cuanto criterio para calificar de “ilustre” a un escritor eclesiástico. Ahora bien, la noticia sobre Teodoro

alude a un escrito en contra de otro sirio, Apolinar, de sólida formación retórica y que había sido elevado al obispado de Laodicea, verosímilmente favorecido por su amistad con Atanasio y protegido durante largo tiempo, hasta la condena de 381. Y es que, para combatir el arrianismo, sostuvo la unidad de la divinidad y la humanidad en Cristo, pero dio lugar a una nueva herejía que adoptaba ideas del platonismo y afirmaba que Cristo asume el cuerpo y el alma irracional del hombre (*psyché*), pero no su alma racional (*nous*), ya que ésta es la causa de la autodeterminación hacia el bien o el mal y el agente responsable por el pecado, del cual Cristo debe verse libre.

La versión de Genadio sobre Teodoro de Mopsuestia se ve confirmada por la *Historia eclesiástica* de Teodoreto de Ciro, que en V.39, haciendo gala de un registro bélico exacerbado, alude a las luchas de Teodoro contra las “falanges heréticas” y las “bandas de piratas” comandadas por Arrio, Eunomio y Apolinar¹. Teodoreto fue probablemente un discípulo de Teodoro y apoyó abiertamente a Nestorio en contra de Cirilo, aún tras la condena de 431. Sin embargo, más tarde suscribió junto con éste un “símbolo de unión” y gozó del apoyo de Marciano, emperador que convocó en 451 el concilio de Calcedonia; la instancia de 553, sin embargo, le resultaría tan hostil como a Teodoro.

En todo caso, también entre estos escritores sirios se verifica la conexión entre las visiones antropológicas y psicológicas, por un lado, y la necesidad más o menos coyuntural de enfrentar posiciones consideradas heréticas, en el plano trinitario-cristológico, por otro. De la Galia de Genadio a la Edesa de Ibas, y tomando en consideración precedentes griegos y algún autor excepcional en este marco, como el taxativo Tertuliano, esta conexión no debería entenderse de un modo sencillamente mecánico, sino como respuesta posible ante elementos contextuales que reconfiguran periódicamente los bordes de la ortodoxia y que parecen haber funcionado como estímulos para la reflexión y el desarrollo de interpretaciones propias, en un marco más amplio de circulación e intercambio de ideas y textos entre los actores históricos de los ámbitos mediterráneos tardoantiguos.

*

Tania Torres Díaz
UNAM, México

**Transgresión y resistencia política
en el pensamiento de Margueritte Porete**

En el presente texto expondremos la relación que existe entre el pensamiento y la vida de Margueritte Porete (1250-1310) como una forma de resistencia teológico-política durante el Siglo XIII. Porete propone una teología que se arraiga en la experiencia del mundo y de la vida colectiva, pero que se orienta hacia la libertad y el abandono del poder personal. Este proyecto no sólo se ve reflejado en su obra, *El espejo de las almas simples*, sino en su propia vida: su convicción de predicar una vida libre y caritativa, la llevó a enfrentar a la Inquisición y, finalmente, a ser quemada viva en la Place de Grève. Revisar la obra de Porete es importante porque se trata de una de las místicas olvidadas por la historia de la Filosofía Medieval; a pesar de la gran influencia que tuvo en la obra del Maestro Eckhart y de la importante labor social que ejerció al margen de la comunidad eclesiástica. Asimismo, su caso es una muestra de que, contrario a la creencia común, la mística medieval implica una vida activa y política, que puede desembocar, incluso, en una resistencia radical contra la opresión y la corrupción de las instituciones.

Porete convoca a la libertad del alma, que no necesita de las virtudes ni de las instituciones porque, una vez libre, está por encima de toda ley. Siguiendo sus palabras, tanto el deseo de ser más virtuoso como el miedo a romper la ley divina y/o humana son impedimentos para ser libres. La autora del *Espejo de las almas simples* expone sus ideas a partir de una libertad radical, que incita a trascender el Yo o el ego, pero a subsistir en los otros. De acuerdo con ella, para llegar a Dios no se necesita de ningún sacrificio, más que de abandonar aquello a lo que se aferra la Iglesia: la voluntad y el poder. Porete cuestiona la legitimidad de dicha institución a partir de una propuesta paradójica: al amar nos hacemos vulnerables, pero sólo experimentando esta vulnerabilidad y dejándonos aniquilar por el otro, podremos encontrar nuestro verdadero ser y libertad.

*

Genaro Valencia Constantino

Universidad Panamericana, Mx

**La resignificación de la esclavitud aristotélica
en el *Democrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda:
derecho romano, monarquía y teoría de la recepción**

En esta exposición intentaré explicar una relectura filológica en torno al *Democrates alter* de Juan Ginés de Sepúlveda, obra en la que, como quieren algunos, a propósito de la legitimidad de la conquista hispánica de América y el dominio sobre los indios, el humanista español justificó y defendió, con base en la *Política* de Aristóteles, la esclavitud natural de los americanos. Esta común opinión parte de una serie de interpretaciones erradas que no han tomado en cuenta aspectos contextuales y textuales, que marcan y prueban en qué sentido y bajo qué mentalidad Sepúlveda interpretó –y años más tarde tradujo– el texto aristotélico. Pondré especial atención en el problemático concepto de *servus*, no a partir del δούλος griego, sino de esa categoría correspondiente en el derecho romano, doctrina que permeó, como tendré oportunidad de referir puntualmente, en las instituciones políticas monárquicas españolas, desde los conceptos de *dominium* e *imperium*. Con base en la estética de la recepción desarrollada para los estudios clásicos, demostraré cómo Sepúlveda resignifica y reinterpreta la esclavitud aristotélica para redactar su diálogo y fijar una postura no con los tintes esclavizantes con los que hasta ahora se leyó su obra, sino a la luz de la situación política, diversa del contexto griego de Aristóteles, en el ámbito imperial hispánico del siglo XVI.

*

Rosa Elvira Vargas

Univ. Antonio Ruiz de Montoya, Lima

**En torno a la verdad como adecuación entre el acto del entendimiento
y su objeto según José de Aguilar**

La presente ponencia examina la teoría de la verdad de José de Aguilar, filósofo y teólogo jesuita peruano de finales del siglo XVII, poniendo en evidencia algunos elementos modernos de la misma. En línea con la tradición escolástica, Aguilar define la verdad en términos de adecuación o correspondencia. Según Aguilar, la verdad consiste en la conformidad entre el acto del entendimiento y su objeto. En la

versión escolástica tradicional de la teoría de la verdad como adecuación, la medida de la verdad es la realidad misma (la cosa o *res*), estableciéndose así una relación causal entre el ser de las cosas y la verdad del intelecto. En Aguilar, tal relación causal desaparece, pues la verdad se deduce en último término no de una adecuación entre el entendimiento y la realidad, sino de la naturaleza del propio intelecto. Para Aguilar, la *res* a la que el entendimiento se adecua o conforma no es una realidad extra-mental, sino el objeto del acto del entendimiento, esto es, el contenido del acto mismo, la cosa representada (*res intellecta*) tal como es concebida o representada por el entendimiento. De otro lado, en la versión tradicional de la teoría, la noción de verdad como adecuación es aplicada mayoritariamente en referencia a la segunda operación del entendimiento. La verdad, se afirma, es propiedad del juicio, pues éste afirma o dice algo sobre el ser de la cosa. Aguilar, por el contrario, afirma que la verdad no se limita a la segunda operación del entendimiento, sino que se encuentra también en su primera operación, la aprehensión. Según Aguilar, toda aprehensión conceptual es conforme con su objeto y por tanto verdadera; más aún, Aguilar afirma que ninguna aprehensión puede ser falsa. En este sentido, tanto el concepto ‘hombre’ como el concepto ‘quimera’ son verdaderos, y lo son en virtud de su propia naturaleza.

*

Susana B. Violante
UNMP, Mar del Plata

In-justicia: el Derecho a hacer la Ley

La presente propuesta intenta analizar una terminología que los seres humanos utilizamos desde el acostumbramiento de su significación. Así mismo, la persona ciudadana confía, otorga su decisión, al mejor estilo hobbesiano, en un sujeto que se desempeña como juez. El periodo medieval no es ajeno a esta circunstancia y, en la determinación de términos como *Lex* et *Ius*, ha sido central para la teoría del Derecho y para la asignación de significación, a acciones que han determinado términos conflictivos como: “justo”, “injusto”, “justicia”, “injusticia”.

Ley y justicia conforman un tándem que señala la necesidad de enmarcar cuándo somos víctimas o ejecutores de “acciones in-justas” que serán las que nos permitan delimitar el porqué de tal designación.

¿Se trata de instaurar el concepto de “igualdad entre las partes” para que esta designación elimine la discordia? ¿Se soluciona el conflicto al restituir lo quitado? ¿Cómo nos posicionamos ante el arrebató de una vida? ¿Es la vida un bien universal del que ninguna otra persona se puede adueñar? ¿Hay posibilidad de “compensación”?

A partir de esta breve interrogación queda expuesta la complejidad de pensar la justicia como un principio universal que una vez instituido otorgará la armonía y equilibrio entre las personas y entre éstas y la naturaleza.

*

Oscar Edmundo Yangali Núñez

Univ. Católica del Perú, Lima

El ente posible como objeto propio de la metafísica de acuerdo con José de Aguilar

El objetivo de la presente ponencia es ofrecer una dilucidación sobre la noción de ente posible como objeto de la metafísica con arreglo al *Cursus philosophicus dictatus Limae* [1701] de José de Aguilar. La tesis que presentaré es que para Aguilar el ente posible se define como concepto objetivo que involucra una no repugnancia de los predicados entre sí. Aparentemente, Aguilar no hace sino desarrollar la tesis suareciana de que el ente posible en tanto ente real consiste en todo aquello que posee una no repugnancia intrínseca para existir. Ahora, en sus *Disputaciones* Suárez no señala que el ente posible tenga una existencia propia antes de ser creado. Aguilar dirá, por el contrario, que el ente posible y el actual o existente en la realidad no difieren esencialmente en cuanto a su posibilidad. Es decir, el ente actual será esencialmente ente por su no repugnancia intrínseca, mas no por su existencia actual. Por eso, Aguilar dirá también que el ente actual al dejar de existir no perderá su entidad o existencia ya que no ha perdido su posibilidad. Por ejemplo, el apóstol Pedro al morir no deja de tener entidad porque seguirá siendo siempre un ente posible, a pesar de existir realmente sólo en el pasado. Así, será la posibilidad o no repugnancia lo que define la existencia intrínsecamente, tanto del ente posible como del existente en la realidad. El parecer de Aguilar no supone necesariamente contradecir a Suárez, empero, manifiesta una opinión con ciertos matices propios.

Escriben en este número

Óscar Darío Arcila González

Es filósofo, cursó estudios de Maestría en Educación en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), presentando una tesina sobre las subjetividades juveniles, obtiene su Doctorado en Filosofía con tesis Cum Laude titulada: “Una Nueva Edad Media en diálogo con la posmodernidad: Aproximaciones a la obra de Gonzalo Soto Posada”, en los últimos años su trabajo académico ha estado centrado en la investigación y difusión de la obra de Gonzalo Soto Posada un medievalista ampliamente conocido en Colombia; el Profesor Óscar Arcila González considera de suma importancia el estudio y la difusión de la obra de los medievalistas latinoamericanos como aporte a la construcción de un campo a la filosofía medieval en Latinoamérica. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Escuela Normal Superior de Envigado y Coordinador Académico de la I.E Comercial de la misma ciudad, ha publicado diferentes artículos y ponencias sobre filosofía medieval.

María Elisa Ladrón de Guevara.

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

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). Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires y Nacional de Mar del Plata, del Salvador y actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Ha sido profesora invitada en diversas universidades del exterior: Salamanca, Nacional de Colombia, Autónoma Metropolitana- Xochimilco de México, Católica de San Pablo (Brasil), de la República de Montevideo, entre otras. Ha dirigido y dirige tesis y proyectos de

investigación sobre temas medievales. Es miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI). Es miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Vidzu Morales Huitzil

Licenciado y en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, institución en que actualmente es doctorando. Ha realizado estudios de Lengua Latina y de Griego Clásico en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz de Puebla; Estudios de la Religión Cristiana en el Instituto Católico de Teología para Laicos “Camino, Verdad y Vida” de Pueblo; Curso de Lengua Extranjera en el Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras de Puebla y diversos cursos y talleres en la BUAP y en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz y en otras instituciones mexicanas. Se ha perfeccionado en latín y griego en España y en Italia. Ha participado en diversos proyectos de investigación en la Academia Mexicana de Ciencias-Puebla y en la BUAP, institución ésta en la que ejerce la docencia en lengua latina, materia que dicta también en la Academia de Lenguas Clásicas. Ha publicado artículos de difusión y de investigación en diversos medios comunitarios y académicos

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Possui graduação em Filosofia e Teologia pela Escola Dominicana de Teologia (1961), mestrado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1967) e doutorado em Estudos Medievais - Université de Montréal (1976). Atualmente é professor titular aposentado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia medieval (Abelardo, Tomás de Aquino, Rogério Bacon e João Duns Scot).

Normas para autores

I. Envío

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

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

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

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.
 - b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.
 - c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.
 - d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.
- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras
- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).
- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediaevalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

- l cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita*; *Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio

dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O **itálico** só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser **–juntos–** sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (–) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula: “re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "*et al.*"

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

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

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, "Título do capítulo" nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, "A conceção epistemológica de Tomás de Aquino", Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, "Título do artigo", Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, "A 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, "Florescia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

I troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adeqüe 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 caráteres: *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.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	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	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
La creación entendida como relación. Tomás y Averroes, dos perspectivas	7
Resumen	23
Resumo	25
Abstract	27
<i>Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento</i>	
Muito pouco mais sobre Galileu e as ciências intermediárias	29
Resumen	
Resumo	
Abstract	
<i>Óscar Arcila González</i>	
¿Por qué <i>Díez Aproximaciones al Medioevo</i> de Gonzalo Soto Posada es un texto de enseñanza medieval no convencional?	
Poniendo en diálogo la posmodernidad desde los registros culturales, intelectuales y sociales de la Edad Media	45
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
Edición crítica	59
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782	
Quaestio appendix pro complemento Physicae Generalis	61
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
Sectio Latina	89
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
Distintio temporis secundum rationem in <i>Libra Astronómica</i>	91
Resumen	95
Resumo	97
Abstract	99

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Summarium	101
Documentos	103
Resúmenes XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	105
Escriben en este número	133
Normas para envíos	135