



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 8, N. 1
Junio 2021**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (Benemérita Univ. Autónoma de Puebla - México)

Walter Redmond (Universidad de Austin- EEUU)

Beatriz B. Violante (Universidad Nacional de Mar del Plata- Argentina)

Consejo Asesor

Mauricio Beuchot (UNAM, México)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Josep-Ignasi Saranyana (Pontificia Academia Historia – Barcelona)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Enrique Corti (Universidad Nacional de San Martín – Argentina)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Rosa Rius y Gatell (Universidad de Barcelona – España)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

**Homenaje a la Dra. Silvana Filippi
(Rosario, Argentina 16/3/62-3/7/21)**

Susana B. Violante

El día 3 de julio de 2021 la tristeza invadió nuestra sensibilidad, nuestra querida amiga Silvana Filippi había fallecido a causa de COVID.

Inmediatamente nos contactamos la Dra. Celina Lértora Mendoza, coordinadora General de la RLFM y yo, coordinadora por Argentina, coincidiendo en que era inminente realizar una reunión “Homenaje” a tan preciada persona y colega amante de la Filosofía Medieval con quien tantos Congresos, Jornadas y momentos personales, habíamos vivido.

El punto de partida del mencionado evento transitó por la pena de estar reunidos para hablar de Silvana, sin ella. Que comenzara, su persona, a ser un “recuerdo”, sumamente valioso en lo personal y académico, pero un “recuerdo”.

Comenzamos leyendo su currículum:

Silvana Filippi, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ha sido becaria del CONICET y del Goethe-Institut en Alemania. Hasta el día 3 de julio, ha sido Investigadora Principal del CONICET y Profesora Titular ordinaria de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Se ha desempeñado, además, como Profesora titular de “Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista” en la Universidad Nacional del Litoral y como Profesora titular (nivel 2) invitada en la Facultad de Ciencias Empresariales de la Universidad Austral (sede Rosario). Ha dictado cursos de postgrado en distintas universidades, especialmente sobre filosofía medieval y contemporánea alemana. Ha escrito más de un centenar de artículos sobre su especialidad, publicados en revistas de filosofía, nacionales y extranjeras. También es autora y editora de varios libros sobre temas de filosofía medieval. Ha participado como expositora en numerosos congresos nacionales e internacionales de su especialidad. Dirige proyectos y equipos de investigación en el marco del Programa de Incentivos a

Docentes Investigadores. Ha sido miembro de varias asociaciones y centros de estudio nacionales e internacionales de filosofía medieval, entre ellas la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) y la Assotiation Internationale des Études Patristiques (AIEP). Formó parte del comité de redacción de varias revistas de filosofía. Ha dirigido tesis de licenciatura y doctorales, así como becas de investigación. Es miembro de comités académicos de doctorado en filosofía. Especialista evaluadora de proyectos de investigación (UBACYT, CONICET, UCEL, UCSF, UAPAR, UNC, UNSTA, etc.). Ha sido miembro, además, de la Comisión Asesora de Filosofía para la evaluación de becas del CONICET. Cada año dictaba seminarios de doctorado, particularmente sobre filosofía patristica y medieval, así como sobre algunos temas de filosofía alemana contemporánea. Ha fundado y dirigido el “Centro de Estudio e Investigación en Filosofia Patristica y Medieval” con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Una hoja de su vida académica que hemos ilustrado con el comentario de los escritos presentados en los Congresos, Coloquios y Jornadas organizadas por la RLFM. Las reseñas fueron realizadas y compartidas por la Dra. Celina Lértora Mendoza.

A continuación, Marcela Coria, miembro del Centro de investigación de la Universidad Nacional de Rosario, refirió recuerdos de su profunda amistad y del trabajo desarrollado en conjunto durante tantos años. Sobre todo, mencionó el gran amor de Silvana por lo que hacía, no quería jubilarse, le resultaba impensable dejar de dar clases, estar en contacto con tesistas, estudiantes y con colegas que la impulsaran en el pensamiento.

Fernanda Ocampo, en tanto miembro de la Cátedra Filosofía Medieval, se refirió a su trabajo en ella, su amor por la disciplina y su preocupación por los estudiantes y la infatigable capacitación de Tesistas en la U. N. de Rosario. Relató cómo llegaron a trabajar juntas y tantos recuerdos que tenía para compartir desde el afecto mutuo.

Roberto Casazza, amigo, colega durante 23 años en la cátedra, encontró en el WhatsApp de Silvana esta frase “*Über allen Gipfeln ist Ruh*” que responde a un poema muy breve de Goethe escrito en 1780, que se traduce “Sobre todas las cumbres” (Sobre todas las cumbres//hay calma,// en todas las copas// no alcanzas a escuchar// siquiera un susurro;// los pajarillos callan en el bosque.// ¡Espera un

momento, pronto descansarás tú también!) Roberto significó este poema en los compartidos espacios de vida con Silvana. A partir de su significación introdujo su recuerdo. Pudo estar, junto a algunas otras personas que lograron acercarse, “en este extraño momento del mundo”, despidiéndola en el Cementerio Jardín de Ibarlucea, “un lugar apacible y verde, alejado del centro de Rosario”.

En mi caso particular, realicé una lectura (seleccionada) de su último escrito que iba a presentar en el XVIII Congreso de la RLFM llevado a cabo, virtualmente, en la Universidad Abierta y a Distancia de la ciudad de Medellín, Colombia. El escrito lleva por título “El giro epistemológico en la metafísica escotista”, al cual se puede acceder en las Actas del Congreso publicadas en: <http://www.redlafm.org/docs/congresos/XVIII/XVIICONGRESO-ActasCompletas.pdf>

También tuvieron ocasión de recordarla y compartir sus sentimientos varios amigos y colegas que nos acompañaron de Argentina, Chile, Brasil... Acompañaron a Silvana, entre otras personas: Ruth María Ramasco, Patricia Ciner, Natalia Jakubecky, Beatriz Reyes Oribe, Olga Larre, Rubén Peretó Rivas, José Mendoza, Anabella Hernández, José Blanco...

En respeto y honor de su memoria, recibimos las adhesiones de:

- Coordinación General RLFM - Celina Lértora Mendoza
- Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval UNMP y Grupo de investigación “Es justo que yo” – Susana B. Violante, Marcos Thisted, Nicolás Martínez Sáez, Ernesto Román, Mariano Pacheco, Libertad Martínez Larrañaga.
- Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la UNSTA, Sede Tucumán - Beatriz Reyes Oribe
- Personal: Walter Redmond (Estados Unidos)
- Personal: Ricardo M. García.
- Dirección de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, UNR
- Anabel Hernández
- Personal: Jorge Manuel Ayala (España)
- Cátedra de Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. - Flavia Dezzutto
- Personal: Rafael Cúnsulo
- Cátedra de Problemática Política de la carrera de Filosofía de la UNR s/f
- Personal: Pedro Mantas España (España)

- Unidad de Investigación “Ciencias, culturas y procesos sociales en Latinoamérica”, Facultad de Historia y Cs, Unju - Gloria Elías
- Grupo GIEM, UNMDP - Gerardo Rodríguez
- Personal: Julián Barenstein
- Cátedra de Teoría del Estado de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional del Comahue y el Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la UNSTA, Sergio Raúl Castaño
- Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Ricardo Oscar Díez
- Equipo de Cátedra de Epistemología e Historia de las Ciencias Sociales, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario - Juan Manuel Viana, Federico Donner, Ezequiel Szpilard, Felipe Nicastro, Florencia Funes, Hernán Serrati
- Equipo de Cátedra de Problemática del Saber, comisiones 2 y 4, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario - Juan Manuel Viana, Martín Lavella, Melina Mailhou)
- Cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario - María Victoria González, Tromen Perretta y Federico Donner
- Personal: María Inés Rodríguez Aguilar
- Personal: Enrique Puchet (Uruguay)
- Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP) - Patricia Ciner, Rubén Peretó Rivas
- Personal: Ignacio Pérez Constanzó (Uruguay)
- Personal: João Lupi (Brasil)
- Personal: Silvia Contaldo (Brasil)
- Talleres de Currículum y Didáctica y de Residencia del profesorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario - Melina Mailhou
- Personal: Olga Larre
- Personal: Saulo Dourado (Brasil)
- Personal: Enrique Mayocchi
- Personal: Aníbal Fornari

Y, allí, en esta primera reunión, nos comprometimos a colaborar en otros eventos en su nombre, en otras publicaciones, en renovados recuerdos. En mantener viva su obra y continuar las líneas de investigación que su prematura muerte le obligara a dejar inconclusas.



Silvana Filippi

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

El Uno en la filosofía neoplatónica griega e islámica, Pseudo Aristóteles e Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas

Introducción **Escuelas de traducción medievales**

Las Escuelas de traducción cristiana oriental e islámica sirvieron de puentes, en el Mediterráneo y el Medio Oriente medievales, entre la filosofía griega y la teología islámica al traducir entre lenguas semitas e indoeuropeas con nuevas técnicas de traducción, entre ellas las lenguas griega, siríaca, persa y árabe especialmente, en tales lenguas “el uso cristiano de Aristóteles era, finalmente, más importante que las restricciones puestas sobre él”¹ a diferencia de la posterior prohibición de Aristóteles en las primeras universidades europeas de la Edad Media, de hecho, el mundo árabe que recibió la revelación coránica no conocía la filosofía antes de estas traducciones. Las escuelas cristianas orientales más importantes: la siria o Escuela de Edesa, dirigida por médicos, fundada en el Imperio persa sasánida contó con investigaciones y traducciones de Aristóteles, Hipócrates y Galeno, en esta Escuela de Edesa o “Escuela de los Persas” trabajaban sirios cristianos nestorianos y monofisitas, fue fundada en el 368 por Efrén de Nisibis y cerrada en el 489 por el Emperador bizantino Zenón debido a sus tendencias nestorianas, en ella también abundaron traducciones “científicas”.

La Escuela de Nisibis (actual Turquía) y Seleucia (actual Iraq) donde se vertieron las obras de Aristóteles y Platón al siríaco, la Academia de Gundīšapur en la actual Irán, refundada por el Emperador sasánida Khosraw I (per. *Anushiruwān*, 531-579) y cerrada de nuevo por el Emperador Justiniano en el 529, en la cual se tradujo al persa por sirios nestorianos textos griegos, hindúes, siriacos en un ambiente cosmopolita y, por último, la Escuela de Antioquía y la de Amida (actual Turquía)².

¹ F. E. Peters, “The Greek and Syriac background”, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London and New York, Routledge, 2001, p. 47.

² Para la influencia de la Iglesia nestoriana y jacobita en el pensamiento islámico de la teología de los primeros siglos del islam, v. Louis Gardet y M. Anawati, *Introduction à la théologie*

En el ámbito árabe e islámico, se tradujeron en la Escuela de traductores de Bagdad, fundada en 832 EC y sostenida por los califas abasíes, tuvo al médico y traductor cristiano nestoriano Abu Zaid Ḥunain ibn Ishāq (809-873), quien conocía el árabe, el siríaco y el griego y estuvo encargado de la Casa de la sabiduría (*Baīṭ al-hikmah*).

En esta Escuela se tradujeron al árabe obras de autores peripatéticos, neoplatónicos entre los cuales puede mencionarse Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Apolonio de Pergamo, Arquímedes, Asclepio, Diógenes, Empédocles, Homero, Porfirio, Amonnio, Temistios, Juan Filopón, la *República* y las *Leyes* de Platón, Plotino, Proclo, Tolomeo, Galeno, Euclides y Dioscórides³; y dos obras atribuidas a Aristóteles: el *Liber de Causis* y la *Teología de Aristóteles* que constituyen el origen textual del neoplatonismo musulmán medieval.

Ya en las escuelas de traducción judías resalta la familia de Ibn Tibbón (1120-1190)⁴ en *Sefarad* y en el Sur de Francia, quienes se dedicaron a traducir las obras de sabios judíos del árabe al hebreo, y en el ámbito cristiano occidental⁵ la Escuela de traductores de Toledo⁶ tuvo a Domingo Gundisalvo⁷ (c. 1115-1190) y Gerardo de Cremona (c. 1114-1187) en Toledo, este último tradujo del árabe al latín las mencionadas obras de pseudo aristotélicas al latín, a saber: el *Liber de causis* y la *Teología*⁸, así como el *De intellectu*, *De somno et visione*, *De secreto secretorum*, junto a su ayudante judío Juan Hispano, Juan Ibn Dawud o Johannes Hispalenses quien, entre los años 1130 y 1150 tradujo textos de la filosofía musulmana como la

musulmane, Essai de théologie comparée, Paris, II édition, Libraire Philosophique J. Vrin, 1970: 192-200; y sobre las traducciones de aristóteles al siríaco pp. 195-196 y la nota bibliográfica 4. Ambos usaron también la lengua siríaca para boicotear el uso de la griega. Cfr. C. A. Qadir, "Alexandrio-Syriac Thought", M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Pakistan Philosophical Congress, 1963, p. 125.

³ Cf. Joannes Georgius Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentarīs syriacis, arabicis, armeniacis, percicisque*, Lipsiae, Laudata regia scientiarum societas, 1842, pp. IX-X.

⁴ V. David Romano, *La ciencia hispanojudía*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, pp. 207-223.

⁵ En el año 1141 Pedro el Venerable viajó a España a visitar las casas de la orden cluniacense y en medio de la apologética, las reformas monacales, la Inquisición y las Cruzadas anima a que se traduzcan las obras de los musulmanes para su mejor intelección y posterior refutación.

⁶ V. Juan Vernet Ginés, *El Islam en España*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1993, p. 97-115.

⁷ Quien tradujo el *Fons Vitae* de Avicénbrón.

⁸ Cf. Dietrich Lorenz Daiber, "Las traducciones medievales de la Metafísica de Aristóteles: un problema de hermenéutica", *Revista Observaciones Filosóficas*, 4, 2007, p. 5.

Lógica de Ibn Sīnā, con otros eruditos traducen la *Metafísica*, partes de la *Física* y el *De Sufficiencia* (*al-Šifa*) de Ibn Sīnā, la *Metafísica* de Al-Ġazālī, el *De Scientiis* de Al-Fārābī.

Se tradujeron las obras griegas de Aristóteles, de Alejandro de Afrodisias, en el caso de las traducciones en Toledo y otras ciudades de la península hispánica, ellas se realizaban en dos etapas, primero un judío o, a veces, un musulmán vertía el texto oralmente al dialecto romance castellano o al galgo y, segundo, un clérigo cristiano, que no siempre tenía competencia en lo que traducía, lo escribía en latín, frecuentemente palabra por palabra; el conocimiento del pensamiento musulmán y judío en Europa era tan limitado que las traducciones de pensadores como al-Kindī, Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Gazālī y el judío Avicibrón eran tesoros, inclusive Tomás de Aquino y la escolástica tomaban a este último por musulmán posiblemente en medio de su afán apologético contra el islam y la simbiosis del Aristóteles medieval con el neoplatonismo.

Las traducciones del Pseudo-Aristóteles⁹

En el mediterráneo medieval las traducciones de Aristóteles¹⁰ al hebreo¹¹ al siríaco¹² fueron pocas e importantes, mientras las traducciones al árabe múltiples y requieren ser investigadas, ya que el estagirita contó con una tradición textual traducida mayor que la disponible a los autores de la escolástica católica, pues, además de sus obras filosóficas reconocidas, se tradujeron géneros como la biografía desde manuscritos apócrifos o atribuidos hicieron que su figura entre los musulmanes fuera tan amplia como heterogénea.

Entre sus obras se tradujeron al árabe *Las categorías, el Peri hermeneias, los primeros y segundos analíticos, las Refutaciones sofísticas, la Poética, la Física, el de Cielo, Los Metereológicos, De anima, De sensu et sensato, De animalibus, La Ética a Nicómaco*, y obras apócrifas y atribuidas como *el Tratado sobre la economía, Las preguntas, El bien Puro, Sobre las causas y propiedades de los elementos, De*

⁹ Ver el recuento de las obras y traductores de Aristóteles al árabe, hebreo, persa, armenio, siríaco, turco en Joannes Georgius Wenrich, ob. cit., pp. 126-175, así mismo, la síntesis de Dietrich Lorenz Daiber, ob. cit., pp. 1-20.

¹⁰ Cf. Abū al-Farag Muḥammad Ibn Ishāq An-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm*, New York, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, Editor and Translator Bayard Dodge, Vol. II, Columbia University Press, 1970, pp. 594-596.

¹¹ Entre ellas se encuentran comentarios a la filosofía y teología islámicas, como es el caso de Maimónides y su *Guía de perplejos*. V. José Gaos, *La filosofía de Maimónides*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940; Mošé Ben Maimon (Maimónides), *Guía de perplejos*, Madrid, Edición de David Gonzalo Maeso, Editorial Trotta, 1994; Moïse Maïmonide, *Le livre de la Connaissance*, Paris, Traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, Étude préliminaire de Salomon Pinès, Presses Universitaires de France, 1961; *The Cambridge Companion to Maimonides*, Kenneth Seeskin (Ed.), New York, Cambridge University Press, 2005. Así como de Abraham ben David ha-Levi de Toledo (c. 1110-1180), conocido como Rabad I, que en su tratado de teología *La fe sublime* (ár. *kitab al-'aqida ar-rafi'ah*, heb. *sefer Hamunah haremah*) trata de conciliar la teología judía con el pensamiento de Aristóteles y la filosofía con la religión. Cf. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck, 1859, p. 268, también cf. pp. 485-486.

¹² Se cuentan el seudo *De mundo, De alma*, y el canon del *Órganon* por parte de Sergio de Rash'ayna. Cf. Emile Bréhier, *La filosofía en la Edad Media*, México, traducción al español de José López Pérez, Unión tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959, p. 28 y Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, vol. 1, p. 31.

plantis, la Teología de Pseudo-Aristóteles (Uṭūlūjijā Aristūṭālis), el Liber de Causis (Kitāb al-khaīr al-mahḍ), Secretum secretorum, Sobre la justicia, el Libro de la manzana, De las piedras, Del espejo, Istimaco, Carta sobre las letras, Sobre la química, La economía y El tesoro.

La metafísica también llamada filosofía primera (sir. *Debotar keyonoyotho*, ár. *al-falsafatu al-ūla*), versa sobre la primera causa o la verdad primera¹³; la metafísica de Aristóteles se entendió, en el ámbito musulmán, como un saber sobre la divinidad, un estudio sobre la unicidad y unidad de Dios (*tawḥīd*), de allí que el filósofo musulmán al-Fārābī haya identificado la ciencia central de todo el pensamiento islámico con el quehacer de la metafísica aristotélica:

“Muchos hombres han prejuzgado que el contenido y el tenor de este libro [la Metafísica] es tratar del Creador altísimo, del intelecto, del alma [...], y que la Metafísica y la ciencia del tawḥīd son una y la misma”¹⁴.

La influencia de la *Metafísica* de Aristóteles crece con los desarrollos de la filosofía musulmana, en primer lugar, al-Kindī en su tratado *Sobre la filosofía primera (Fī falsafat al-ulā)* muestra un conocimiento amplio de la obra del estagirita y del neoplatonismo en torno a su concepción de la unidad. En segundo lugar, al-Farabī en su comentario a la *Metafísica* titulado el *Libro de las letras (al-Kitāb al-ḥuruf)* y en su *Libro sobre la concordia entre Platón y Aristóteles (Kitāb ŷama‘ baīna Aflatūn ua Aristūṭālis)*, quien tal como Ibn Sīnā buscaba presentar la figura de Aristóteles como un pensador no asociador (*mušrik*) y con un revestimiento islámico, tal como, Tomás de Aquino querrá hacerlo, a su manera, cristiano y a diferencia de Averroes quien intentó realizar un acercamiento riguroso y certero a la obra del autor griego.

¹³ Al-Kindī, *Al-Kindi's Metaphysics, a Translation of Ya 'qūb ibn al-Kindī's Treatise "ON First Philosophy"* (*fī al-Falsafah al-Ūlā*), Albany, with Introduction and Commentary by Alfred L. Ivry, State University of New York Press, 1974, *Commentary*, p. 98, 121-122.

¹⁴ Citado en Rafael Ramón Guerrero, “Nota sobre la presencia del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo árabe”, *Ciudad de Dios*, CXCVIII, 1, 1985, p. 119; cf. Rafael Ramón Guerrero, “Al-Fārābī y la ‘Metafísica’ de Aristóteles”, *Ciudad de Dios*, CXCVI, 2, May-Agos 1983: 211-240.

Ahora bien, los manuscritos árabes de las traducciones de Aristóteles¹⁵, Plotino, Proclo y el pseudo Aristóteles presentaron en sus *Incipit* los apelativos de *El Maestro griego* (*al-šaiḫ al-yūnānī*, الشيخ اليونانى) o de *El Primer maestro* (*al-mu‘al-lim al-aūal*)¹⁶, pues Aristóteles también fue llamado entre los musulmanes el sabio (*al-ḥakīm*), lo cual llevó a confundir su autor y mezclar los contenidos filosóficos, metafísicos y cosmológicos aristotélicos con los neoplatónicos, tal como se verá de seguido.

Dos de estas traducciones atribuidas a Aristóteles ejercieron gran influencia positiva o negativa en los filósofos y teólogos musulmanes, positiva en tanto continuaron y adelantaron el pensamiento neoplatónico musulmán y negativa en tanto, como Ibn Taymīyah (1263-1328), se buscó refutar tales ideas desde la revelación coránica.

La primera obra es la *Teología del Pseudo-Aristóteles* (*Uṭūlūjīyā Aristūṭālis*)¹⁷, escrita originalmente en griego y conservada en árabe con dos redacciones: árabe y latina¹⁸, esta *Teología* se compone de extractos y paráfrasis con adiciones y supresiones de textos de las Enéadas IV, V, y VI de Plotino.

¹⁵ Cf. A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Etudes de Philosophie médiévale, LVI, Vrin, 1968 y Abū al-Faraḡ Muḥammad Ibn Ishaq An-Nadīm, ob. cit.

¹⁶ Es decir, Aristóteles, entre otros, Platón (*Iflāṭūn*), Alejandro de Afrodisia, Temistio, Juan Filopón, Porfirio, así como Amonio (Hermes), Temistio, Nicolao, Jámblico, Siriano, Simplicio, Plutarco de Queronea serán tratados y comentados. Cf. A. Badawi, ob. cit. y Abū al-Faraḡ Muḥammad Ibn Ishaq An-Nadīm, ob. cit.

¹⁷ Cf. Pseudo-Aristóteles, *Teología*, traducción del árabe, introducción y notas de Luciano Rubio, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, *Introducción*, pp. 10-12.

¹⁸ En su traducción latina se expandió por dos versiones, la proveniente del griego impresa en 1483, siendo pues tardía y la versión árabe que, en general, atribuía el primer libro a Teofrasto. Cf. Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés pas des docteurs scolastiques*, Paris, Joubert Libraire éditeur, 1843, pp. 176-178. La traducción latina más importante fue en el año 1519 con el título de *Teología del gran sabio filósofo Aristóteles el estagirita o Filosofía mística según los egipcios* (*Sapientissimi Philosophi Aristotelis stagiritae Teologia sive mística Philosophia secundum Aegyptios*), una traducción deficiente del médico y filósofo Pedro Nicolás Castellani de Faenza. Cf. Pseudo-Aristóteles, ob. cit., pp. 10-12.

La segunda obra es el *Liber de Causis* (ár. *Kitāb al-idāh li-Aristūṭalis fī al-khayr al-mahd*) o *Libro de Aristóteles sobre la bondad pura* (lat. *Liber Aristotelis de Expositione Bonitate Puræ*), su redacción árabe se remonta al siglo XII, entre 1125 y 1150, y su traducción latina posiblemente fue realizada por Gerardo de Cremona en sus últimos años de vida, entre 1167 y 1187, esta es pues una traducción del árabe al latín y está compuesta de extractos de los *Elementos de Teología* de Proclo.

Neoplatonismo griego La henología griega

Entre los griegos, Sócrates (470 AEC-399 AEC), expresaba que Dios se encuentra en todas las cosas (θεῶν πλήρη παντα), mientras Platón en el *Parménides* opinaba que la multiplicidad (τὰ ἄλλα) permite observar y conocer el mundo como un todo a través de su opuesto, el Uno, en el cual se concreta¹⁹.

Para el judío Filón de Alejandría (15 AEC-45 DEC), Dios, Uno y Único, es incorpóreo e increado y no se relaciona directamente con el mundo material sino a través del *Logos* (λόγος) que es la expresión del intelecto divino y la primera hipóstasis del Uno.

El Uno como Causa Primera en Plotino

Posteriormente en el siglo III DEC, el sistema henológico de Plotino (c. 204-270 DEC) integra las partes y el Todo en el Uno, lo cual permite una mirada unitaria y sinóptica del Todo en la que el abarcamiento y la comprensión de la totalidad del ser y del devenir real se da de una manera circular.

La pregunta de su sistema filosófico y ontológico se retomará en la cosmogonía y la cosmología medievales musulmanas no coránicas posteriormente, Plotino se preguntaba:

ὅπως δὲ ἐκεῖνο ἀρχὴ τῶν πάντων

“¿Cómo es que el [Uno] es el principio de todas las cosas?”²⁰.

¹⁹ Cf. Platón, *Leyes*, 899b, António Freire, “Aspectos da ideia de Deus em Platão”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 23, 2, 1967: 135-160.

²⁰ Plotino, *Enéada* V, 3, 16, línea 28.

El Uno (τὸ ἓν) en Plotino, puede entenderse como unidad primordial en tanto no está compuesto de partes y es el origen de las cosas, pero cómo puede darse la multiplicidad a partir de algo que es uno y, por lo tanto, no puede dividirse en partes, la solución propuesta es que debe existir un uno antes de la multiplicidad (πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι)²¹, mientras la teoría neoplatónica de las hipóstasis soluciona la adición de unidades a la unidad primera y propone una sucesión gradual en la que lo posterior es diferente de lo anterior, pero guarda el carácter que se le transmite, por ello afirma:

πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστιν ὄντα
“Es por el uno que todos los seres son seres”²².

Plotino plantea la separación y la simpleza del Uno, principio de la multiplicidad, para que pueda mantener su carácter de unidad y, al mismo tiempo, originar los seres naturales, múltiples y compuestos, el Uno es todas las cosas y a la vez ninguna; es a la vez que principio, causa y fin de todas las cosas; así mismo es la potencia activa de ellas; el Uno, por tanto, es el origen óntico y principio temporal de todas las cosas, aunque no se identifique ni se encuentre en ellas. Tal como dice Plotino:

“El Uno es todas las cosas y no es, a la vez, ninguna de ellas. [...] Porque es principio de todas las cosas, no es realmente todas las cosas. Y es, sin embargo, todas las cosas, porque todas ellas retornan hacia Él; y si no están todavía en Él, seguro que llegarán a estarlo. Pero ¿cómo vienen todas las cosas del Uno, que es algo simple y que no muestra a través de sí mismo ninguna diversidad o duplicidad? Sin duda, porque ninguna cosa se da en Él, sino que todas provienen de Él; pues, para que el ser sea, el Uno no puede ser él mismo el ser, sino que será el generador del ser. El ser es, por tanto, lo primero que nace de Él. El Uno es también perfecto porque nada busca, ni nada posee, ni de nada tiene necesidad. Siendo perfecto es igualmente sobreabundante, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de Él. Lo que El produce retorna necesariamente hacia Él y, saciado de Él y de su contemplación, se convierte entonces en Inteligencia. Su propia estabilidad con respecto al Uno hace que lo vuelva ser, y su mirada dirigida al Uno hace que lo convierta en

²¹ Plotino, ob. cit., V, 6, 3, línea 23.

²² Plotino, ob. cit., VI, 9, 1, línea 1.

Inteligencia. Esto es, como se detiene para contemplar el Uno, se vuelve a la vez Inteligencia y ser”²³.

El sistema filosófico y cosmológico de Plotino tiene como inicio ontológico el Uno mediante una serie de intermediarios²⁴ o hipóstasis, gracias a los cuales se le conoce²⁵, el uno es la causa generadora del ser de las cosas²⁶, después de él y mediante la primera emanación provienen todas las cosas múltiples según un orden (τάξις), tal como se verá en el neoplatonismo musulmán.

Plotino necesita explicar el inicio de la multiplicidad a partir de un principio causal y óptico diferente de la unidad primordial que es el Uno, pues del Uno no se crea sino

²³ *Enéadas* V, 2, 1, línea 1, Sobre el origen y el orden de las realidades que siguen al primero. pp. 73-74; Cf. Platón, *Parm.* 160b 2-3. en otra forma: “todas estas cosas son el Uno y no son el Uno (πάντα δέ ταῦτα ἐκείνος [ένος] καί οὐκ ἐκείνος)”. Plotino, ob. cit., V, 2, 2, línea 25.

El texto completo dice:

τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ’ ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπὼς ἐστίν, ἀλλ’ ἔσται. πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἑνὸς οὐδεμῶς ἐν ταῦτῳ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὄτουοῦν; ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὐτῆ· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερέρρῃ καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποικεν ἄλλο·

Enéadas V, 2, 1, líneas 1-10, pp. 58 y 60. La visión del Uno en Plotino recorre sus hipóstasis desde el intelecto pasando por la percepción sensible hacia el alma, Cf. John Watson, “The Philosophy of Plotinus”, *Philosophical Review*, 37, 5, 1928: 492-494. Alfred L. Ivry, “Al-Kindī as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to Richard Walzer*, Oxford, Samuel Miklos Stern, Albert Habib Hourani, and Vivian Brown (eds.), 1972: 118-119; el ser es engendrado por el Uno verdadero (*al-ḥaqq*) para al-Kindī, también llamado el ser verdadero (*al-anyā al-ḥaqq*), “la causa de la existencia y continuidad de todo es el Uno Verdadero (وعلة وجود كل شيء وثبانه الحق)” Al-Kindī, ob. cit., *Metaphysics*, ár. p. 97, ing. p. 55, para las traducciones árabes de este pasaje de la *Metafísica* vide Alfred L. Ivry, ob. cit., pp. 130-132 y el texto de la *Metafísica* de Aristóteles mismo: “será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas (ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι)”, *Met.* 993b 27-30.

²⁴ Cf. Plotino, ob. cit., V, 4, 1.

²⁵ Cf. Jean Trouillard, “Valeur critique de la mystique plotinienne”, *Revue Philosophique de Louvain*, 59, III, 63, 1961, p. 435.

²⁶ Cf. Plotino, ob. cit., V, 5, 9, línea 1-4.

lo que es uno (*ex uno non fit nisi unum*) y, más allá del Ser, se manifiesta por la emanación de la primera de las hipóstasis, a saber, la inteligencia, imagen suya y de la cual emana, a su vez, el alma universal que contempla y se mezcla con el mundo sensible al animarle, así pues, en este mundo se mezclan forma y materia, cuerpo-corporalidad y alma-animidad.

El Uno como Causa Primera en Proclo

Proclo de Bizancio (412-485 DEC) pertenece a la Escuela neoplatónica de Atenas, en sus *Elementos de Teología* (Στοιχείωσις Θεολογική) plantea la inclusión del Uno en todo lo que es variable, múltiple y compuesto de partes, propone que la trascendencia del Uno y del Bien respecto a las unidades y bienes que se siguen de ambos, según él toda multiplicidad es posterior (δεύτερον) al Uno y se compone de hénades (έναδων)²⁷, por ello plantea la inclusión del Uno en todo lo que es variable, múltiple y compuesto de partes:

Πᾶν πλῆθος μετέχει τη τοῦ ἐνός.

“Todo lo múltiple [o toda variación] participa de alguna manera de la unidad”²⁸.

²⁷ Cf. Proclo, *Elementos de Teología*, texto griego en E. R. Dodds, proposiciones 5-8.

²⁸ Samarach traduce πλῆθος por lo múltiple en español y E. R. Dodds por variación en inglés; Proclo en el argumento de esta primera proposición presenta una reducción al absurdo:

1. Supóngase una multiplicidad que no participe en modo alguno de la unidad.

γ (πλῆθος c ἐνός)

γ (M c U)

2. Ni esa multiplicidad tomada como un todo, ni cualquiera de sus diversas partes, será una;

γ [(πλῆθος ὅλον ^ πλῆθος) c ἐνός]

γ [(M t ^ M) c U]

3. Cada parte será a su vez una multiplicidad de partes y así hasta el infinito.

→ (πλῆθος ὁ πλῆθος ἕκαστου) ἄπειρον

→ (M = M_p)ⁿ

4. Y de esta infinidad de partes cada una, una vez más, será infinitamente múltiple;

→ πλῆθος ἄπειρον

→ Mⁿ

En síntesis: γ (M c U) ^ γ [(M t ^ M) c U] → (M = M_p)ⁿ → Mⁿ

El neoplatónico Proclo también plantea la trascendencia del Uno sobre todas las cosas, sobre el Ser, la Sustancia y el Intelecto; por ello Dios como Uno es el nombre menos inadecuado, pues la unidad puede designar la causa simple y única de todas las cosas, en tres de sus proposiciones de sus *Elementos de teología*:

- Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης
 “11. Todo lo que existe proviene de una sola causa, la causa primera”²⁹.
 Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθὸν ἔστιν.
 “12. Todo lo que existe tiene el Bien como principio y primera causa.”
 καὶ τἀγαθὸν τῷ ἐνὶ ταύτῳ
 “13. [...] y el Bien es idéntico al Uno.”

Así es que el Uno y el Bien, como en Plotino, se identifican y, en especial para Proclo, constituyen el principio temporal y el origen causal de los seres y de los bienes; la triada central presentada por Proclo mantiene, con variaciones, las hipóstasis de Plotino, Inteligencia, Vida, Uno y Ser, cambiando el principio productor del Alma por

Pues una multiplicidad que no participa en modo alguno de ninguna unidad, ni tomada como un todo, ni respecto de las partes tomadas individualmente, será infinita de cualquier manera y respecto de cada una de las partes.

[\neg (πληθος ὄλον δ πληθος ἕκαστον ψ ἐνός) \rightarrow (πληθος δ πληθος ἕκαστον) ἄπειρον] \rightarrow
 πληθος ἕκαστον ἄπειρον

[\neg (M t \wedge M p c U) \wedge M p ⁿ

Porque todas y cada una de las partes de una multiplicidad, tómesese la que se quiera, ha de ser o una o no-una;

(πληθος ἐν \wedge πληθος οὐχ ἐν)

(M ₁ \wedge M _{\neg 1})

Y si es no-una, tiene que ser o bien múltiple o bien nada. Ahora bien, si cada parte es nada, el todo es nada; si es múltiple, está constituida por una infinidad de infinitos.

πληθος οὐχ ἐν \rightarrow (πληθος \vee οὐδέν) \rightarrow (ἕκαστον οὐδέν \rightarrow ὄλον οὐδέν) \wedge (ἕκαστον πληθος \rightarrow ἄπειρον ἄπειρον)

M _{\neg 1} \rightarrow (M \vee N) \wedge (P _n \rightarrow t _n) \wedge (P _m \rightarrow N ⁿ)

Y esto es imposible: pues, por una parte, nada de lo que es o existe está constituido por una infinidad de infinitos –puesto que el infinito no puede ser superado, mientras que cada parte singular es superada por la suma–; y, por otra parte, nada puede estar constituido por partes que son nada. Por consiguiente, toda multiplicidad participa de algún modo de la unidad.

²⁹ Proclo primero plantea la necesidad de una causa anterior temporalmente y superior ontológicamente para luego demostrar que tal causa es el Bien (Cf. prop. 5, 7, 11 y 12).

la Vida; estos deben entenderse como principios genéricos, no como seres con existencia concreta.

El sistema óntico de Proclo tiene con el punto de partida en el Uno, Causa primera, Bien absoluto, incognoscible e inefable y del cual proviene la multiplicidad de unidades o Énadas, Proclo también plantea la trascendencia del Uno sobre todas las cosas, inclusive sobre el Ser, la Sustancia, la Mente o el Intelecto; así mismo su sistema posee ciertas nociones generales: principios triádicos; proceso de reversión y procesión de las cosas gracias a la semejanza entre la causa y el efecto; así como tres momentos ónticos: permanecer, proceder y retorno.

Neoplatonismo medieval

El Uno como Causa Primera en el *Liber de causis*

El *Liber de causis* o *Libro de las causas*, atribuido a Aristóteles entre los filósofos musulmanes, presenta la Unidad como principio ontológico y causal de la multiplicidad:

[...] والعلّة الأولى فوق الأشياء كلّها لأنّها علّة [...]

[...] *Causa autem prima est supra res omnes quoniam est causa eis* [...]

“[...] la Causa Primera está por encima de todas las cosas, pues es su causa [...]”³⁰.

La Causa Primera *Primera* (*causa prima*, *al-'il-lah al-ūla*) es el origen de las tres hipóstasis principales y de todas las causas que se han sido creadas, esta causa se identifica con la bondad pura (*bonitas pura*, *al-Khaīr al-mahḍ*) y es definida negativamente al distinguirse de sus hipóstasis:

والعلّة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة لأنّها مبدعة لجميع الأشياء [...]

Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra [intelligentiam et] animam et naturam, quoniam est creans omnes res [...]

³⁰ Edición de Otto Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Herder, Freiburg, 1882, § 5, en adelante *Liber de causis*, todas las traducciones del árabe del *Liber de causis* son realizadas por el autor.

“Y la Causa Primera, ciertamente, no es la inteligencia, ni el alma, ni la naturaleza, sino que se encuentra por encima de [la inteligencia,] del alma y de la naturaleza, ya que es la creadora de todas las cosas [...]”³¹.

Proclo también expresaba esta idea en sus *Elementos de teología*:

Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης
“11. Todo lo que existe proviene de una sola causa, la causa primera”.

Según Proclo, el Uno se diferencia de los seres creados en tanto no se mezcla con ellos y, así, no participa de la pluralidad, sino que permanece intacto en su unidad, el traductor al inglés Doods aclara:

“La Unidad Absoluta es totalmente trascendente, en el sentido de no ser afectada por la pluralidad, y completamente immanente, en el sentido de que toda pluralidad ‘participa’ de ella o es determinada por ella”³².

El Bien y el Uno se identifican, en tanto, el Uno, la Causa Primera, el Bien y la Bondad son el principio de las hipótesis, inclusive Proclo lo menciona directamente:

[...] καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταύτῳ.
“13. [...] Y el Bien es idéntico al Uno.”

Luego en el *Liber de causis* se menciona que “todas las cosas (lat. *res omnes*, ár. *al-šaīa’ kullihā*) desean [recibir] la bondad (*bonitas, al-khayr*) del Ser primero”³³, la identificación entre la causa primera y la bondad se expresa en el *Liber de Causis* así:

[...] بالخير المحض وهي العلة الأولى

³¹ § 8, 87. مبدعة < [proviene de] يَدْعُ significa inventar, descubrir; crear, producir; el equivalente para *omnes res* es جميع الأشياء, junto, reunido, así como totalidad < جمعُ reunir, juntar, es decir, lo que se encuentra junto, mientras que en muchas partes del *Liber de causis* se utiliza كل شيء, otra aparición de se presenta en § 8, 81.

³² E. R. Dodds, *The Elements of Theology*, United States, Oxford University, 1963, *Commentary*, p. 191.

³³ [...] *Et res omnes desiderant [recipere] bonitatem ex primo [...]. . [...]* [نيله] [نيله] والأشياء كلها تستاق [...] . [...] [...] إلى الخير من الأول. *Liber de causis*, § 22.

[...] *Per bonitatem puram quae est causa prima.*
“[...] Gracias a la bondad pura que es la Causa Primera”³⁴.

Así mismo en los *Elementos de teología* de Proclo y en el comentario de Tomás de Aquino:

Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστίν
“12. Todo lo que existe tiene el Bien como su principio y como su causa primera”³⁵.
Omnium entium principium et causa prima bonum est

Todas las cosas dependen del Bien, tanto su origen existencial (ἀρχή) como el temporal (αἰτία) se encuentran en él, por ello Proclo primero plantea la necesidad de una causa anterior temporalmente y superior ontológicamente para luego demostrar que tal causa es el Bien³⁶.

El Uno como Causa Primera en la Teología del Pseudo Aristóteles

Así mismo la *Teología*, atribuida a Aristóteles entre los filósofos musulmanes, sintetiza la henología de Plotino y Proclo, y es desde este texto que Ibn Taymīyah conoce el “Pensamiento aristotélico”.

En la *Teología* del Pseudo Aristóteles se presentan varios grados de la realidad:

“Nosotros decimos que Dios, poderoso y grande, es causa de la Inteligencia, la Inteligencia es causa del Alma, el Alma es causa de la Naturaleza y la Naturaleza es causa de todos los entes particulares. Pero, aunque unas cosas son causa de las otras, sin embargo, Dios, excelso, es causa del conjunto de todas ellas, mas es causa de alguna de ellas sin intermediario y Él es el que pone la causa...”³⁷.

³⁴ *Liber de causis* § 8, 79.

³⁵ ἀρχή se presenta en el plano temporal y αἰτία πρωτίστη en el plano ontológico. Esta proposición sigue la *Rep.* 509b al identificar ambos tipos de causas: ἀρχὴ τῆς προόδου y τέλος τῆς ἐπιστροφῆς, V. E. R. Dodds, ob. cit., p. 198.

³⁶ Cf. Proclo, ob. cit., proposiciones 5, 7, 11 y 12.

³⁷ Tratado tercero del *Libro de la Teología*, § L, Pseudo-Aristóteles, ob. cit., pp. 107-111.

El Uno es en todo a manera de potencia, pero no se encuentra en las cosas, siguiendo las ideas neoplatónicas de Plotino, en la *Teología* se indica:

“El ‘Uno puro’ es la causa de todas las cosas, pero no es como cosa alguna, sino que es el comienzo de la cosa. Él no es las cosas, sino que todas las cosas están en Él. Él no está en ninguna cosa, la razón es que todas las cosas sólo surgieron a partir de Él y en virtud de Él es la consistencia y subsistencia de las cosas y a Él es la vuelta de ellas. Si alguien dice: “¿cómo es posible que las cosas estén en el Uno simple en el cual no hay dualidad ni multiplicidad bajo ningún aspecto?”, respondemos, porque Él es Uno puro simple, no hay en Él cosa alguna”³⁸.

En síntesis, la *Teología* del Pseudo Aristóteles busca presentar la doctrina de la unidad y unicidad de Dios, de un Dios Creador desde las categorías y la presentación del neoplatonismo ateniense; así pues, se parte de una emanación de las cosas a partir del Dios-uno-único como causa primera y como retorno de todas las cosas a Él para mostrar cómo la causa primera es divina, está y es más allá de todo lo existente, siendo superior a los seres creados y ordenados, mediante las hipótesis de la Inteligencia y el Alma:

“Lo cual es claro desde el inicio del texto: “Nuestro objetivo en este libro es la doctrina de la Divinidad (*Rubūbīya*), la explicación acerca de Ella, que Ella es la causa primera, [...] que Ella es la causa de las causas”³⁹.

La Falsafah Al-Kindī

Al-Kindī (801-873), también llamado el “Filósofo de los árabes”, presenta al Uno Verdadero (*al-wahid al-ḥaqq*) como absoluto, sin ser compuesto ni múltiple, es el

³⁸ En *Acerca de la causa primera y de las cosas que han sido inventadas a partir de ella*, Pseudo-Aristóteles, ob. cit., pp. 235-236.

³⁹ Prólogo, Pseudo-Aristóteles, ob. cit., pp. 51-52.

Uno *per se* (*bi-l-dāt*); es decir, por [su] esencia, es unidad pura⁴⁰ y simple, y no es un número, en su pensamiento el “Uno” no puede evitar ser o un número o un no número, y, si es un número, entonces será par o impar; si es par, entonces será divisible en dos partes de igual unidad (*al-wahḍānyat*), y el “uno” es indivisible.

Inicialmente, al-Kindī se apeg a las doctrinas peripatéticas sobre la creación del mundo a partir de la nada (*ex nihilo*), de hecho “considera la instauración (*ibdā*)”⁴¹, solamente después de haber establecido que la primera inteligencia depende del Acto de la voluntad divina, acepta la idea de la emanación a manera del neoplatonismo, si bien sostiene que tal creación se da en un momento preciso y a partir del Uno, Semejante a una emanación a partir de la primera inteligencia, siguiendo especialmente al Pseudo Aristóteles, Juan Filopón y a Alejandro de Afrodisias:

Así mismo retoma la idea del alma como una sustancia que puede alcanzar el más alto conocimiento intelectual luego de desprenderse del cuerpo, pero al acoger las doctrinas lógicas, biológicas y físicas de Aristóteles se desviaba gradualmente de la ortodoxia islámica.

Al-Kindī define inicialmente a Dios como la Causa primera, objeto de la metafísica, y lo define como el primer agente o la causa de causas, siguiendo a Plotino y luego continúa describiendo el Intelecto, la Naturaleza, el Alma, el Cuerpo (*jism*), la creación (*ibdā*), la Materia (*hajūlā*) y la Forma (*ṣūrah*).

⁴⁰ “Pura”: محض, el término que describe al Uno se encuentra en el título de la paráfrasis árabe de los *Elementos de teología* de Proclo, *Kitāb [...] al-khayr al-mahḍ*; obra que contiene puntos de vista similares a las expresados por al-Kindī. cf. p. 40 de la *introducción* (nota de A. Ivry).

⁴¹ Cf. Henry Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, traducción de Agustín López y María Tabuyo (primera parte) y Francisco Torres Oliver (segunda parte), Editorial Trotta, 1994, pp. 149-150. “La causa de la creación es el Uno Verdadero, el Primero: فعلة الإبداع هو الحق الأول”. Creación o más bien “creación de la nada” (literalmente: “innovación”) es sostenido por al-Kindī en otro lugar como el más característico y mayor de todos los actos de Dios, *Cfr.* La edición de M. ‘A.H. Abū Rīdah de la *Filosofía primera* y otros tratados en los *Rasā’il al-Kindī al-Falsafīyah*, I, 183, nota de A. Ivry, Al-Kindī, ob. cit.

Al-Fārābī

Para el “Segundo Maestro” entre los filósofos musulmanes medievales, Al-Fārābī (872-950) la trascendencia divina se reúne con la de su Unidad: “El [Uno o Dios] en Su excesiva perfección nos deslumbra [como sucede con la luz] y no podemos percibirlo con perfecta exactitud [...]”⁴².

El orden jerárquico de la creación en al-Fārābī inicia con El Ser único, principio divino y causa primera de todas las cosas creadas (único), todo procede de Dios a través de la creación, la procesión de los seres a partir de Dios se produce por un desbordamiento de la esencia divina, es un acto de intelección, así pues, la procesión o emanación en al-Fārābī es una irradiación que conlleva un determinismo mecánico del proceso de la realidad.

Ibn Sīnā

El uno numérico según el persa Ibn Sīnā (980-1037) se asemeja al Uno como tal pues es indivisible:

إن الواحد بالعدد لا شك لا منقسم من حيث هو واحد .

Unum numero sine dubio non est divisibile numero secundum quod est per seipsum.

“El uno numérico sin ninguna duda no es divisible por el número en tanto que él es uno”⁴³.

Dios es identificado con el Uno, en tanto “Dios no tiene en sí la menor multiplicidad; los atributos que le predicamos son de un modo analógico o negativo; [...]; [Dios] es *Uno*, esto significa que no es divisible”⁴⁴.

La emanación en Ibn Sīnā inicia en el Ser necesario que se piensa a sí mismo, por el pensamiento de sí mismo que lleva a cabo Dios, de este pensamiento surge la Primera Emanación, la Primera Inteligencia que permite la transición de la unidad a la multiplicidad. Surgiendo una a una las diez inteligencias angélicas (lat. *angeli*

⁴² Al-Fārābī, *La ciudad Ideal*, cap. 1, Madrid, Editorial Tecnos, traductor Manuel Alonso Alonso, 2011.

⁴³ Ibn Sīnā, *La curación (Al-Shifa’)*.

⁴⁴ Ibn Sīnā, *La salvación (Al-Najah)*.

intelectuales); luego de la décima inteligencia o inteligencia agente (ár. *'aql fa'al*) comienza la sucesión de almas humanas que reciben el conocimiento de esta última inteligencia.

La doctrina de la emanación aviceniana posee dos principios, primero, Dios es unidad pura de la cual solamente se deriva la unidad: del uno no se crea sino lo que es uno (*ex uno non fit nisi unum*) y, segundo, el Ser posee dos aspectos: necesario y posible, bien sea en su esencia o en su existencia; en el Ser necesario se encuentra una correspondencia entre esencia y existencia, en los seres por separado, por lo cual todos los seres son posibles por su esencia y se convierten en necesarios por la existencia que les es otorgada por el Ser necesario.⁴⁵

En el *Libro de la ciencia (Daniš namé)*, escrito en persa, Ibn Sīnā presenta la emanación a partir del Ser necesario: “[...] Al inicio del ser no era posible que resultara más de un ser del Ser Necesario”⁴⁶.

Al-Ġazālī

Al-Ġazālī (1057-1111) en su crítica sintetizó la doctrina de la emanación de los pensadores anteriores y expuso sus ideas sobre el nacimiento de la multiplicidad a partir de la unidad:

“Dicen que del Uno sólo proviene el uno. Pero el Principio [de la creación del mundo] es uno en todos los aspectos; mientras que el mundo está compuesto de diferentes cosas. Por lo tanto, de acuerdo con sus principios fundamentales, es inconcebible que el mundo sea una acción de Dios”⁴⁷.

⁴⁵ Cf. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London, The Octagon Press, 1982, p. 73.

⁴⁶ Avicenne, *Le Livre de Science*, Paris, Tomo I, Logique, Métaphysique, traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, Société d'édition “Les belles Lettres”, 1955, capítulo: “Examen de la manera por la cual las cosas emanan del Ser Necesario!”, p. 173; los traductores, Mohammad Achena y Henri Massé remiten a la p. 121 del tomo I en donde se investiga “Acerca del estado del uno, de lo múltiple y de todo lo que se les relaciona”.

⁴⁷ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah [Incoherence of the Philosophers]*, Lahore, translated into English by Sabih Ahmad Kamali, Pakistan Philosophical Congress, 1963, Problema III: “De su deshonestidad al decir que Dios es el agente y el creador del mundo que es su acción o producto:

Para Al-Ġazalī:

“La esencia del Primer Principio es una. Pero una pluralidad del número de esta esencia viene bien sea de la relación de las cosas con él o de su propia relación con las cosas o de la negación de las cosas como predicados suyos. [...] Una relación [como esta] no indica pluralidad”⁴⁸.

Ibn Rushd

Para Ibn Rushd o Averroes (1126-1198), la creación del mundo a partir del Dios Uno y Único coránico lo lleva a proponer la prueba de la providencia divina, de esta manera todos los objetos fueron hechos para cumplir un propósito y el mundo para contener tales objetos; tal prueba se sintetiza en dos puntos, primero, la necesidad de un agente para un objeto que posee figura, dimensión y posición particulares; es decir, las cosas están dispuestas para cumplir un propósito por un agente intencional, no están colocadas al azar o sin intencionalidad, por ello debe reconocerse la necesidad de que fuesen hechas por un agente, que es Dios; segundo, el mundo es el habitáculo del hombre y de los seres existentes, todo elemento en el mundo está adaptado a una operación única y derechamente dirigido a un fin único.

Tomás de Aquino

El Aquinate (1225-1274) tiene una influencia de la filosofía musulmana (*falsafah*) aun no estudiada, y que, en este caso, se expresa en la identificación neoplatónica y musulmana presentada en su *Comentario al Libro de las causas*, así pues dice: “Dios es uno (*Deum esse unum*) por su simplicidad (*ex eius simplicitate*) en la que esencia y la existencia se identifican”⁴⁹.

y la explicación del hecho que estas palabras sólo tienen un significado metafórico, no real, para ellos”, p. 73.

⁴⁸ En su obra *Refutación de los filósofos (Tahāfut al-Falāsifah)*.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Super librum De causis expositio*.

El uno como causa primera en Ibn Taymīyah

Ibn Taymīyah define la unidad divina desde el nombre de Dios el Único (*al-Aḥad*), por ello: “Niega (*īnāfi*) a sí mismo cualquier semejante, así es que es único en todo lo que le pertenezca [de Sus nombres y atributos]”⁵⁰.

De hecho, este nombre divino es exclusivo (*ism khāṣ*) de Dios, por lo cual no puede llamarse a ninguna creación (*makhlūq*) con este nombre de manera absoluta (*al-iḥlāq*), si no es para la negación (*al-nafi*) o el posesivo (*al-idāfah*), Ibn Taymīyah dice:

“El nombre (*ism*) [divino] del Único (*al-Aḥad*) no se usa en la realidad (*al-ḥaqq*) de alguien [o algo] que no sea Allah sino es mediante el posesivo (*al-idāfah*) [...], así es que [el nombre de *al-Aḥad*] es más elocuente (*ablag*), en la afirmación (*ithbāt*) de la unicidad (*ūḥdānīah*) que el nombre del Uno (*al-ūāḥīd*)”⁵¹.

Es decir, el Uno (*al-ūāḥīd*) como Único (*al-Aḥad*) sólo puede aplicarse a Dios; de hecho, Ibn Taymīyah presenta la razón por la cual el nombre del Único sólo aplica para el Creador y no aplica para alguna creación:

“Allah –exaltado sea– está libre (*manzihī*) de ser descrito con alguno de los atributos propios de las creaciones, pues todo atributo propio de una creación es un atributo deficiente (*ṣifah naqs*), mientras que Allah está exento de cualquier deficiencia y es merecedor de toda la perfección (*ghaiḥ al-kamāl*)”⁵².

⁵⁰ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs al-Jahmīah fī tā’sīs bid’ihim al-kalāmīah* [Develamiento del disfraz de al-Jahmīah en el establecimiento de sus innovaciones teológicas], Madinah, Majmu‘ al-Malik Fahd li-ṭibā‘ah al-muṣḥaf al-sharīf, v. 3, 2006, p. 461. Todas las traducciones de Ibn Taymīyah pertenecen al autor del artículo.

⁵¹ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Dar’ ta’arud al-‘aql wa al-naql* [La refutación de la contradicción entre la razón y la revelación], Riad, Muḥammad Rashād Sālim (Ed.), Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1991, v. 7, p. 121.

⁵² Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Minḥāj al-sunnah al-nabaūyah fī naqd kalām al-shī‘ah al-qadarīah* [La metodología de la tradición profética en la crítica al shīismo qadarita], Rīāḍ, Muḥammad Rashād Sālim (Ed.), Dar al-Faḍīlah, 2003, v. 2, p. 530.

Para explicar la henología, Ibn Taymīyah usa el término teológico islámico de monoteísmo (*al-taūhīd*), no sin antes rebatir la comprensión de las sectas teológicas y filosóficas de musulmanes previos y criticar su transmisión del monoteísmo desde términos ajenos a las fuentes y a la teología islámicas, así pues⁵³, el término (*lafdh*) de monoteísmo (*al-taūhīd*) se relaciona con los términos la separación (*al-tanzīh*), la comparación (*al-tashbih*) y la corporeización (*al-tajsīm*), su crítica remite a los términos de los teólogos musulmanes heterodoxos (*iṣṭilāḥāt al-mutakalimīn*) pues cada secta teológica y filosófica (*ta'īfah*) le da un significado diferente a estos términos creando confusión, tal como se verá de seguido.

La secta heterodoxa *al-jahmīah* quieren decir por monoteísmo (*al-taūhīd*) y por la separación (*al-tanzīh*) una negación (*naḥī*) de todos los atributos (*al-ṣifāt*), y por corporeización y comparación una afirmación (*ithbāt*) de los atributos, por lo que si alguien dice que Dios ve o conoce, según Su naturaleza y majestad, entonces, según ellos, es comparatista o corporalista, lo cual se considera un error en la teología islámica propuesta por Ibn Taymīyah.

Mientras que los teólogos heterodoxos nominalistas (*al-mutakalimah al-ṣifātīah*) quieren presentar al monoteísmo y a la separación como la negación de los atributos asertivos (*al-ṣifāt al-khabarīah*) y la corporeización y la comparación como una afirmación de los atributos divinos o de algunos solamente, lo cual sería insuficiente. Los filósofos musulmanes (*al-falāsifah*) han querido presentar al monoteísmo como una afirmación sólo de aquellos atributos negativos (*al-ṣifāt al-salbīah*), adicionales (*iḍāfīah*) ni compuestos (*murakabah*) y, por último, los coalicionistas (*al-itihādīah*) quieren decir por monoteísmo el Ser absoluto (*al-ūjūd al-muṭlaq*).

La posición de Ibn Taymīyah es clara y se presenta desde una contraposición a las previas:

“El monoteísmo por el cual Dios envió los mensajeros y reveló los Libros no incluye [en su explicación o definición] ninguno de estos términos [teológicos ni filosóficos], sino que Dios ordenó a Sus siervos adorarle únicamente sin asociado alguno”⁵⁴.

⁵³ Cf. ‘Abd al-Azīz ben Muḥammad ‘Alī Āl ‘Abd al-Laṭīf, *Al-ta’līq ‘alā kitāb Naqḍ al-mantiq li-Shalīkh al-Islām Ibn Taymīyah [El comentario al libro La crítica de la lógica del Shaīkh del Islam Ibn Taymīyah]*, Beirut, Markaz al-Baīān li-l-buḥūth ūal-dirāsāt, 2016: 241-243.

⁵⁴ ‘Abd al-Azīz ben Muḥammad ‘Alī Āl ‘Abd al-Laṭīf, ob. cit., p. 243.

Esta posición conlleva a que el nombre divino del Uno (*al-Aḥad*) “niega la semejanza (*al-mumāthalah*) y la asociación (*al-musharakah*)” mientras que el término “el Autosuficiente (*al-Ṣamad*)” contiene “todos los atributos de perfección (*ṣifāt al-kamāl*)”, puesto que el género de las deficiencias (*al-naqā’is*) no pertenecen al género (*jins*) de Dios, mientras hacen parte “de todo lo que sea propio de las creaciones (*al-makhlūqāt*)”⁵⁵, en otras palabras.

“El [nombre divino del] Único (*al-Aḥad*) incluye la negación de la semejanza (*al-mithal*) [de Dios con Su creación], y el nombre del Autosuficiente (*al-Ṣamad*) incluye todos los atributos de perfección (*ṣifāt al-kamāl*) [divinos]”⁵⁶.

Ibn Taymīyah explica cómo los términos teológicos de monoteísmo (*al-taūhīd*), y los nombres divinos del Uno (*al-Ūāḥid*) y el Único (*al-Aḥad*) están presentes en el Corán, en la tradición profética (*al-sunnah*), en el consenso (*al-ijmā’*) de los sabios musulmanes y en la lengua árabe clásica (*al-lughah al-‘arabīyah*) y, por lo tanto, se explican dentro de la terminología árabe y la cultura islámica y no mediante términos (*iṣṭilāḥ*) no árabes, sean traducidos o no, de otros pueblos (*qaūm ākharūn*) inclusive después de que ya no se usen, pues pertenecieron a otras épocas (*inqirāḍ ‘aṣrihi*)⁵⁷, tal como sucede con la influencia lingüística, filosófica y teológica de los griegos neoplatónicos sobre los filósofos, teólogos y místicos musulmanes medievales citados previamente.

Ibn Taymīyah realiza una crítica a la epistemología y la ontología propuesta por los filósofos musulmanes, en especial a Ibn Sīnā, quien a pesar de su ateísmo (*ilhād*) e incredulidad (*kufṛ*) tendría más conocimiento de Dios (*‘ilm bi-l-lah*) que el mismo Aristóteles en el Libro *Lambda* de su *Metafísica*; según Ibn Taymīyah, los filósofos y los teólogos musulmanes heterodoxos dividen al ser (*al-ūjūd*) en ser necesario y posible, mientras que Aristóteles ni siquiera habló del Ser necesario (*ūājib al-ūjūd*).

⁵⁵ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Majmua’ al-fatāwa* [Compilación de veredictos legales], Al-Manṣurah, edición de ‘Amir al-Yizān y Anūr al-Bāz, Dār Ibn Ḥazm, 2011, v. 14, p. 325.

⁵⁶ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Minhāj al-sunnah* [La metodología]..., v. 2, p. 530, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs* [Develamiento del disfraz]..., v. 2, p. 459.

⁵⁷ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs* [Develamiento del disfraz]..., v. 7, pp. 122-123.

Ibn Taymīyah critica a filósofos, teólogos y místicos sufíes musulmanes medievales, llamados por él innovadores, su definición de monoteísmo (*al-taūhīd*) y, en especial la definición del Uno (*al-ūahīd*):

“Lo que no tiene atributo (*ṣifah*), no se conoce nada de él, ni se ve, mientras que el monoteísmo que trajo el Mensajero no contiene nada de tal negación (*naḥī*), sino que contiene la prueba (*iṭhbāt*) de la necesidad de adorar (*al-uluhīah*) a Al-lah solamente (*uahdahū*)⁵⁸.

Los pensadores musulmanes árabes, persas y del Mediterráneo mencionados se plantearon el origen de la creación, para ello recurrieron a Aristóteles quien hablaba de la causa primera (*al-‘ilah al-ūlā*) o principio (*mabdā’*)⁵⁹, entendida como la causa final (*‘ilah gā’īah*) del movimiento celeste (*al-ḥarakah al-falkīah*)⁶⁰.

Ibn Taymīyah refuta el monoteísmo (*taūhīd*) de estos pensadores, sean filósofos, místicos o teólogos heterodoxos musulmanes pues se fundamenta en el principio que recorrió el neoplatonismo griego y musulmán desde los textos de Plotino, Proclo, Pseudo Aristóteles y, en especial, Ibn Sīnā, a saber: del Uno no procede sino la unidad (lat. *ex uno non fit nisi unum*, ár. *al-ūāhīd lā īaṣdur ‘anhu ilā wāhīd*), en tal principio se identifica el Uno con Dios Creador y Sustentador (*al-Rabb*), se plantea que el Uno, es decir Dios, no tiene atributo positivo (*ṣifah thubūtīah*) sino que es algo carente (*maslūb*) de cualquier atributo y se presenta la creación del mundo (*ibdā’ al-‘alām*) como algo que se da desde la nada (*‘adam*) y que se añade (*iḍāfah*) al Uno; algo llamado el monoteísmo del Ser necesario (*taūhīd ūāhīd al-ūjūd*), propio del pensamiento aviceniano, y el cual es considerado por Ibn Taymīyah como falso y contradictorio (*bāṭil mutanāqīḍ*) a lo largo de su obra crítica.

Para Ibn Taymīyah el argumento filosófico para fundamentar el principio de que el Uno no procede sino la unidad se centra en que la fuente de la creación o emanación (*ibdā’*), y ésta no puede ser dividida en dos aspectos (*yihatān*); acción (*fi ‘l*) y palabra

⁵⁸ Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs [Develamiento del disfraz] ...*, v. 1, p. 230, Imp. ant. V. 1, p. 224.

⁵⁹ Cf. Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *al-Raḍ-ḍ ‘alā al-manṭiqīyīn [La refutación de los lógicos]*, Beirut, ‘Abd al-Ṣamad Sharāf al-Dīn al-Katābī al-Narūl (Ed.), Mu’asasah al-raīyān, 2005, p. 249.

⁶⁰ Cf. ibíd., p. 120.

(*qaūl*), pues ello contradice la unidad (*al-ūahdah*) y haría que el Uno sea compuesto (*murakab*)⁶¹; así mismo, el añadirle nombres al Uno tales como causa (*'il-lah*), generador (*mubdi'*), creador (*khāliq*) o hacedor (*fā'il*) conlleva a considerarlo una acción (*fi'l*) y en tal caso no podría negársele los atributos (*ṣifāt*) positivos al Uno, siendo así que, según Ibn Taymīyah, los filósofos musulmanes no conocen ni adoran a Dios, sino que enaltecen y adoran las creaciones (*makhluqāt*) y no cumplen con el derecho de Dios de ser el único adorado⁶², mientras que Aristóteles y los peripatéticos no afirman que Dios realiza una acción (*fi'l*) ni le convierten en un creador (*mubdi'*). Cuando Ibn Taymīyah se refiere al Primero (*al-aūal*), a saber, el primer principio, plantea que no hay nada en la existencia (*ūyūd*) que sea completamente eficiente (*mu'thir tāam*), es decir puro acto, ni una acción independiente (*mustaqil bil-fi'l*) a excepción de Dios (*Al-lah*) por ello “no hay alguien que actúe desde la unidad (*uahdah*) sino Dios”⁶³, y de seguido cita dos aleyas del Sagrado Corán para probarlo:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ)

“Todas las cosas creamos en pares (*al-dhārīāt*, 49)”

بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ بِكُنُوزٍ لَهُ وَلَا لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)

“El Creador de los cielos y de la tierra, de ninguna manera posee hijo ni compañero, Él creó todas las cosas y es Conocedor de todo (*Al-'An'am*, 101)”.

Por último, si se dice que de Dios han procedido (*ṣadara*) muchas creaturas y si del Uno no emana sino aquello que es uno entonces no habrían sido creadas tales creaturas, por lo que, según Ibn Taymīyah, el Uno al que se refieren los filósofos no existe sino en las mentes (*al-adhān*), y no en la realidad visible a los ojos (*al-a'tān*)⁶⁴.

Conclusiones

Las filosofías musulmanas árabe, persa y turca pueden considerarse tradiciones vivas y dinámicas que durante la Edad Media cristiana buscaron actualizar y adecuar los conceptos griegos aristotélicos, neoplatónicos y pseudo aristotélicos desde la lengua y la cultura griegas a la lengua árabe y la cultura islámica.

⁶¹ Cf. *ibíd.*, p. 258.

⁶² Cf. *ibíd.*, p. 179.

⁶³ Cf. *ibíd.*, p. 181.

⁶⁴ Cf. *ibíd.*, p. 183.

Los textos y tradiciones analizados presentan las características, los atributos y los nombres divinos del Uno y del Único de una manera negativa o en identificación con el Dios Creador, así es que Dios como el Uno y el Único se repite en diversos textos y contextos con atributos diferentes.

El conocimiento del concepto teológico y filosófico de Uno está sujeto a los atributos que se le den, y no es posible acceder directamente a él, sino que se le conoce a través de sus creaciones, emanaciones o hipóstasis, recorriendo un camino ascendente hasta reunirse con él en una unión gnoseológica, religiosa, profética o mística propuestas por la filosofía neoplatónica, musulmana o la escolástica latina, ésta última también acudió, dentro de su argumentación, a los conceptos árabes traducidos al latín para exponer los conceptos y las distinciones de la *falsafah*, es decir de la filosofía musulmana.

La teología islámica heterodoxa y la filosofía musulmana buscan presentar la doctrina de la unidad y unicidad de Dios (*taūhid*) desde las categorías y la presentación ontológica del pseudo Aristóteles y la cosmológica del neoplatonismo que sirvieron a los pensadores musulmanes medievales para entender la creación de la multiplicidad a partir de la unidad, en esta relación utilitaria se encuentra un proceso de asimilación, adecuación y posterior producción de nuevos sistemas filosóficos acordes, en parte, a las creencias islámicas o fuera de ellas.

La filósofos y teólogos musulmanes actualizaron y adecuaron los conceptos griegos para su propia lengua y tiempo, realizando el primer gran intento de traspasar estos conceptos a otra lengua y cultura, así pues “la filosofía islámica fue capaz de tomar algunos de los conceptos filosóficos claves y usarlos para responder problemas que crecieron dentro de su propia cultura”⁶⁵.

Los pensadores musulmanes buscaron la armonía entre la filosofía griega y la religión islámica y se influenciaron, inicialmente, por el pensamiento del Primer Maestro Aristóteles, lo cual llevó a un nacimiento intelectual (*nahḍah fikrīah*) como reacción de las traducciones filosóficas, y a la cual reaccionará Ibn Taymīyah posteriormente.

Por último, los textos árabes del *Liber de causis* y la *Teología* atribuidos a Aristóteles entre teólogos y filósofos musulmanes constituyen el tránsito del sistema

⁶⁵ *Introduction*, Oliveer Leaman, en *History of Islamic Philosophy*, Routledge, 2001, p. 8.

filosófico griego neoplatónico desarrollado por Proclo y por Plotino, respectivamente, a la filosofía medieval de corte islámico en lo relativo a la doctrina de la Unidad y la emanación desde ella.⁶⁶

Mientras tanto que Ibn Taymīyah presenta un sistema teológico y filosófico que critica a los pensadores musulmanes previos y a su adecuación de la filosofía y la ontología griegas, proponiendo dejar de lado los sistemas, conceptos e ideas externas a la cultura islámica y centrándose en las fuentes de la teología islámica ortodoxa por excelencia, el Corán y la Sunnah, y limitando la presentación y comprensión de lo divino, su unidad y su unicidad desde tales fuentes, el consenso de los sabios musulmanes y la propia exposición teológica de Ibn Taymīyah.

Recibido: 28-05-2021

Aceptado 30-06-2021

⁶⁶ Cf. Miguel Cruz Hernández, ob. cit., vol. 1, pp.109-115.

Resumen

El artículo analiza la historia dialógica de la traducción entre el griego, el árabe y el latín del concepto de la unidad (τὸ ἕν, الواحد, *Unum*), presentado como Dios (*Allah*) en tanto Uno (*Aḥad*), desde la filosofía neoplatónica-musulmana del Pseudo Aristóteles a la filosofía árabe (*al-falsafah*) y la teología musulmana de Ibn Taymīyah.

Ibn Taymīyah presenta un sistema teológico y filosófico que critica a los pensadores musulmanes previos y a su adecuación de la filosofía y la ontología griegas, proponiendo dejar de lado los sistemas, conceptos e ideas externas a la cultura islámica y centrándose en las fuentes de la teología islámica ortodoxa por excelencia, el Corán y la Sunnah, y limitando a ellas la presentación y comprensión de lo divino, su unidad y su unicidad.

Palabras clave: *Falsafah* -Teología islámica - Pseudo Aristóteles - Ibn Taymīyah - Unidad.

Resumo

O artigo analisa a história dialógica da tradução entre grego, árabe e latim do conceito de unidade (τὸ ἕν, الواحد, *Unum*), apresentada como Deus (*Allah*) como Um (*Aḥad*), da filosofia neoplatônica-muçulmana do Pseudo Aristóteles à filosofia árabe (*al-falsafah*) e à teologia muçulmana do Ibn Taymīyah.

Ibn Taymīyah apresenta um sistema teológico e filosófico que critica os pensadores muçulmanos anteriores e sua adaptação da filosofia e da ontologia gregas, propondo colocar de lado sistemas, conceitos e ideias externas à cultura islâmica e focalizando as fontes da teologia islâmica ortodoxa por excelência, o Alcorão e o Sunnah, e limitando a eles a apresentação e a compreensão do divino, sua unidade e unicidade.

Palavras-chave: *Falsafah* - Teologia Islâmica - Pseudo Aristóteles - Ibn Taymīyah - Unidade.

Abstract

The article analyzes the dialogical history of the translation between Greek, Arabic and Latin of the concept of unity (τὸ ἕν, الواحد, *Unum*) presenting God (*Allah*) as One (*Aḥad*), from the Neoplatonic-Muslim philosophy of Pseudo Aristotle to the Arabic philosophy (*al-falsafah*) and the Muslim theology of Ibn Taymīyah.

Ibn Taymīyah presents a theological and philosophical system that criticizes previous Muslim thinkers and their appropriateness of Greek philosophy and ontology, proposing to set aside systems, concepts, and ideas external to Islamic culture and focusing on the sources of orthodox Islamic theology *par excellence*, the Qur'an and Sunnah, and limiting to them the presentation and compression of the divine, its unity and oneness.

Keywords: *Falsafah* - Islamic theology - Pseudo Aristotle - Ibn Taymīyah - Unity.

Aportes de Avicena a la noción tomista de creación Sobre el modo de producción de todas las cosas

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

La revelación tanto judeo-cristiana como coránica afirma que el mundo fue creado por Dios¹, lo cual, en el contexto de la comprensión universalmente aceptada, de una materia y de un mundo eternos, planteaba problemáticas totalmente nuevas que abrían nuevos e impensados horizontes al pensamiento, exigiendo un renovado esfuerzo por parte de los filósofos. Avicena, asumiendo este desafío, se propuso dar una explicación racionalmente fundada del origen de todo cuanto es que fuera coherente con el dato de su fe.

Contaba para ello con la tradición neoplatónica y con Aristóteles, si bien entendido en un contexto neoplatónico² pues “el Islam se había instalado en un ámbito cultural donde ese neoplatonismo era la filosofía reinante”³; contaba igualmente con la reflexión de al-Farabí que le ofrecían un significativo caudal de nociones que fue repensado y enriquecido por Avicena, tanto en relación a la metafísica como a la doctrina de la causalidad, suponiendo esto, una profunda revisión de los modelos de producción de todas las cosas conocidos hasta el momento.

En efecto, este desarrollo de los principios metafísicos que suponían una nueva comprensión tanto de la naturaleza metafísica de Dios, entendido ahora como el Ser Necesario que es su mismo existir, Causa Primera y Creador⁴ y de los entes creados

¹ *El Corán*, Traducción y prólogo de Raúl González Bórnez Ed. y diseño de cubierta: Habellyno R. 2009.

² Miguel Cruz Hernández, "La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitab Utüliyyly li-Aristü*) y la estructuración del neoplatonismo islámico", *Anuario Filosófico*, 33,1, 2000: 87-110, aquí ps. 109 y 110.

³ Rafael Ramón Guerrero, “Neoplatonismo árabe. Al-Farabí y su lectura de Aristóteles”. Texto publicado en *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Aracaju (Sergipe, Brasil), Editora Universidade Federal de Sergipe, 2006: 26-44-

⁴ Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología), Traducción del árabe, Introducción y Notas de Miguel Cruz Hernández, *Revista de Occidente*, Madrid, 1950, p. 153 y ss.

que, en tanto que posibles, requieren una causa externa que les dé el ser y, supone asimismo, consecuentemente, progresos en la doctrina de la causalidad, avanzando en la distinción de dos órdenes causales, de manera que logra Avicena integrar los modos en que sus fuentes explicaban esta producción, a saber, la emanación y la generación, proveniente el primero de la tradición neoplatónica y el segundo de Aristóteles.

La intensión fundamental acá, será, pues, señalar los posibles aportes del pensamiento de Avicena al de Tomás en relación a esta cuestión, aportes que, ciertamente, serán, a su vez, críticamente asumidos por Tomás quién, al partir de otros presupuestos, llegará a conclusiones diversas, pero siempre en el marco de un diálogo fecundo entre ambos pensadores.

1. Sobre la noción de ‘emanación’

Ya Al-Farabí se encontró con “la concepción de la eternidad del ser y de la materia” y “ante la idea coránica de la creación de todo ser por Dios”, recurriendo, “para resolver el conflicto y conciliar ambas posiciones”, “a la teoría de la emanación, sosteniendo la eternidad de la materia, de la misma manera que es eterno todo el proceso emanativo”⁵, y también Avicena, entenderá la creación como un proceso emanativo continuo por el cual, a partir del Primer Principio se produce todo cuanto existe.

Pero, sin embargo, se trata de una emanación que, si bien remite a la tradición neoplatónica, adquiere aquí características propias pues, según Avicena, las formas proceden de Dios de un modo libre y voluntario pues, aunque afirma que “Él – jensalzado sea!– colocó en primer lugar la expansión, el desbordamiento de la luz del ser sobre las esencias posibles”⁶, afirma asimismo que “no es que la forma de los seres concretos se siga del mismo modo que la luz se desprende de lo que alumbrá”, sino que, “por el contrario, Él conoce el modo de ser del orden del bien en el ser y sabe que procede de Él”⁷ y, más aún, que “el Ser Primero se complace en el desbordamiento del todo que procede de Él”⁸.

⁵ Rafael Ramón Guerrero, “De nuevo sobre la izquierda aristotélica. Materia y posibilidad en el Al-Farabí y Avicena”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, [Universidad Complutense de Madrid, España], Extra N. 1, 1992: 965-986, aquí p. 969.

⁶ Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 163.

⁷ *Ibíd.*, p. 147.

⁸ *Ibíd.*, p.167.

Así, pues, mientras Plotino entiende esta emanación como espontánea, continua y necesaria, y Proclo como involuntaria, impersonal e, igualmente, necesaria, Avicena dirá que la Causa Primera no sólo conoce sino que además aprueba este proceso⁹, siendo la emanación el fruto de la auto-contemplación intelectual de la Causa Primera y del consentimiento de su voluntad que no puede sino querer lo que la Causa Primera contempla como su esencia propia, por lo que no se trata ya de un proceso espontáneo, y mucho menos impersonal, aunque sigue vigente la comprensión de la emanación como necesaria y eterna.

Necesaria, porque “la aurora del ser es uno de los concomitantes de su Bondad absoluta que desborda su esencia concreta individual y es dirigida por el destino primero” y, además, porque “el Ser Necesario necesita de todo lo que existe a partir de Él, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría, y no sería necesario en todos sus aspectos”¹⁰; y eterna o continua, porque “si la creación no fuese eterna, es decir, si hubiese comenzado en un momento determinado, entonces en la esencia (divina) habría comenzado un deseo, o una voluntad, o una naturaleza, o una potencia, o un poder, o algo parecido, lo cual no es así”¹¹.

También Tomás hará un uso frecuente y positivo del término emanación, e incluso definirá la creación como la “emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios”¹² pero, al entender a Dios como el *Ipsum esse subsistens*¹³, esta emanación adquirirá un sentido totalmente nuevo.

2. Sobre la procesión de las sustancias producidas por emanación

Parte Avicena de la convicción de que “sólo hay un ser macizo, Impenetrable: el Ser que no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser”¹⁴, cuya irradiación “es causa de toda existencia”¹⁵, porque no hay en la esencia

⁹ Cf. Avicena. *Sobre Metafísica...* p. 152

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 163 y 164 respectivamente

¹¹ Josep Ignasi Saranyana Closa, “Posibilidad y necesidad en Avicena”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N. 5, 1985: 239-248, aquí p. 240

¹² S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 1

¹³ *Ibíd.*, I, q. 61, a. 1

¹⁴ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 67.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 165.

del Ser Necesario “obstáculo alguno ni repugnancia a la emanación de todo ser de Él”¹⁶, siendo el acto de intelección del Ser Necesario la “causa de la existencia, según el modo que ha comprendido”¹⁷ y, en fin, que las formas inteligibles, que son aquello que Dios **intelige** en su propia esencia¹⁸, fluyen, proceden o “emanan de Él”¹⁹.

Sostiene, además, que “el primero de los seres que proceden de la Causa Primera es uno numéricamente”, pues “lo que es uno en tanto que es uno sólo puede producir lo uno”, y que “el Primer Ser Causado es una inteligencia pura, en tanto que es una forma que subsiste sin necesidad de materia”, pero dice también que “existen varias inteligencias y varias almas separadas”²⁰ que “no proceden en conjunto del Ser Primero” sino que “la más elevada procede en primer lugar” y “después, una tras otra, le siguen las demás inteligencias”²¹.

Explica entonces que esta emanación consiste en un proceso de continua división y multiplicación a partir del Uno absolutamente simple producida “en términos de un proceso de contemplación intelectual”²², “Él es el Principio de todo ser, (y) conoce por su esencia todo aquello de lo que Él es principio”; “*El Primer Creado*”²³, por su parte, “comprende por su esencia que Él es su principio”, y en este Primer ser Causado se produce la primera multiplicidad puesto que “comprende su esencia como posible en sí, comprende también que la necesidad de su existencia procede del Ser primero que es Inteligible por esencia y, finalmente, comprende al Ser Primero”²⁴, pero “hay otro que es comprendido como teniéndolo por principio con una cierta mediación y que, por consiguiente, procede de Él secundariamente” pues, “aunque estén impresos

¹⁶ Avicena, *Sobre Metafísica...* p.167.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 139 y ss.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 147.

²⁰ *Ibíd.*, ps. 168 y 169.

²¹ *Ibíd.*, p. 171.

²² Julio Antonio Castello Dubra, “Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena”, *Dois pontos* (Universidade Federal do Paraná, Curitiba) 6 2010: 69-94, aquí p. 78.

²³ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 149.

²⁴ *Ibíd.*, p. 170.

todos en una sola cosa”, “unos son antes y otros después, según el orden de causa y efecto”²⁵.

Y así, dirá, “de lo que conoce la primera inteligencia respecto del Ser Primero, se sigue necesariamente el ser de la inteligencia que le es inferior; de lo que conoce de su esencia, procede el ser de la forma de la esfera más alejada, su perfección, que es el alma”, pero también “el ser de la corporeidad de la esfera más alejada”, pues, “según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes; me refiero a la materia y a la forma”²⁶, de manera que no sólo las formas fluyen del Primer Principio sino que también la materia procede del Ser Necesario pues “antes de la forma subsistente que ahora hace subsistir a esta materia, ésta subsistía ya sin ella, su subsistencia no procede, pues, de la forma sola, sino de la forma y de otros principios permanentes que son su intermediario”²⁷, considerándola “el más ínfimo de los seres emanados”²⁸. Tomás, por su parte, coincidirá con Avicena en que también la materia tiene causa de su existencia diciendo que, en efecto, “de esta emanación ni aún la materia está exenta”²⁹

Por último, afirma Avicena que “los movimientos celestes actúan sobre la materia dándole una preparación propia, tras la preparación general que ya tenía su sustancia”³⁰, diciendo que “los cuerpos celestes tienen una influencia sobre los cuerpos de este mundo por medio de las cualidades que les son propias y que se extienden sobre este mundo”, de modo que “cuando la materia está preparada, recibe la forma que procede del Donador de formas (el Intelecto Agente)”³¹, terminando así el proceso emanativo propiamente dicho.

²⁵ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 149. Véase también Josep Puig Montada, “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, María Jesús Soto Bruna (editora), *Metafísica y antropología en el siglo XII*. EUNSA. Navarra, 2005: 81-107, aquí p. 96.

²⁶ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 171.

²⁷ *Ibíd.*, p. 173.

²⁸ Antonio Pérez-Estévez, “La materia en Avicena”. *Revista de Filosofía (Venezuela)* 2, 1998: 55-76, aquí p. 57. Véase también R. R. Guerrero, “De nuevo sobre la «izquierda aristotélica...»”, p. 976 y ss.

²⁹ Cf. S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 44, a. 2

³⁰ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 173. V. también S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 115, a. 1

³¹ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 174.

Tomás, en cambio, dirá que “el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes”³² pues, si bien coincide con Avicena en que “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo”³³, al considerar a Dios como *Ipsum esse subsistens*, y por lo mismo absolutamente trascendente, y habiendo desarrollado consecuentemente los atributos divinos de Inteligencia y Voluntad, sostendrá que sólo se atribuye a la criatura la semejanza con Dios “por analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación”³⁴, de modo que Dios no es sino Causa Ejemplar (cf. I, q. 3, a. 8 ad1).

Todo lo dicho le permite, a su vez, explicar cómo es posible que de un ser único y simple derive una multitud de seres particulares, diciendo que “todo agente voluntario, cual es Dios, obra mediante una forma concebida. No oponiéndose, pues, a la unidad y simplicidad divinas el que entienda Dios muchas cosas (I, q. 15, a. 2), de forma que puede Dios hacer muchas y diversas cosas no obstante su unidad”³⁵ pues, aunque “estas tales se multipliquen miradas en las cosas, no son algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”³⁶, conservando así “una cierta semejanza con la originaria perfección divina”, semejanza que, no obstante, “implica en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa”, paradoja que, efectivamente, sólo se resuelve “en el ‘ejemplarismo’ de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”³⁷.

Y, respecto a la materia, señala que esta se origina por creación pues, “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas” y, “según esto,

³² S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 15, a. 2. V- también I, q. 47, a. 1 y q.115, a. 1.

³³ *Ibid.*, I, q. 15, a. 1 y q. 44, a.3

³⁴ *Ibid.*, I, q. 4, a.3 ad3

³⁵ I, q. 47, a.1 ad 1. Véase también S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 47, a. 1

³⁶ S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 44, a. 3. Véase también 15, a.1 ad3

³⁷ Cornelio Fabro, “Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino”; trad. del francés por José García. Editor: Córdoba, Univ. Nac. Fac. de Filosofía y Humanidades, 1981, pp. 533 y 518

es necesario admitir que aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres”, materia que, ciertamente, “no puede ser creada sin alguna forma”³⁸.

3- Sobre la producción, por generación

Pero, junto a la producción de todo cuanto existe por emanación, siguiendo a Aristóteles³⁹ admite Avicena la producción por generación⁴⁰, aunque no sin introducir también importantes diferencias respecto al Maestro pues si para éste la generación era “la educción de una forma de –o desde– la materia, producida por un agente”⁴¹, y como un paso de la potencia al acto, “porque, si algo se genera, es evidente que habrá una sustancia en potencia y no en acto, de la cual procederá la generación y en la cual necesariamente se transformará lo que se ha destruido”⁴², para Avicena la generación consiste en ‘la absorción de la forma en la materia’⁴³, por la acción del Intelecto agente, considerándola, además, específica de los seres físicos⁴⁴, es decir, del mundo sublunar.

Y así, mientras la emanación se refiere a la serie de inteligencias que jerárquicamente ordenadas, proceden del Ser Necesario, la generación dice relación a la materia pues “todo lo que empieza a ser después de no haber sido tiene sin duda alguna una materia”⁴⁵, y por eso en el mundo corporal **etéreo** no se da ni generación ni corrupción⁴⁶, sino que esta es propia del mundo corporal **elemental**⁴⁷

Es, pues, a los cuerpos a los que “pertenece el ser de la materia y el ser de la forma que hay en ella”⁴⁸, constituyendo ambas una sustancia completa, que tiene “una

³⁸ S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 44, a. 2 y 44, a. 2 ad3 respectivamente.

³⁹ Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, introducciones, traducciones y notas por E. La Croce. Editorial Gredos, España, 1987. 336b31.

⁴⁰ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 158.

⁴¹ Silvia Magnavacca, “Léxico técnico de filosofía medieval”, Bs. As. Miño y Dávila, 2005, p. 310.

⁴² Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, 317b20.

⁴³ Cfr. Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 172.

⁴⁴ Cfr. Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 158.

⁴⁵ Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 122, Véase también A. Pérez-Estévez, *La materia en Avicena*, p. 69.

⁴⁶ Cf. Avicena, *El Libro de las definiciones* 2º parte, 18 y 19.

⁴⁷ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*... p.158. Véase también p. 177.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 67.

materia que les es común y diversas formas por las que se diferencian”⁴⁹, y por ello “les es propio el derivarse el uno del otro y corromperse para darse mutuamente su nacimiento” pues, “en tanto que su forma varía, aquello cuya forma desaparece se corrompe y aquello cuya forma se constituye es engendrado. Y solamente cuando son engendrados poseen propiamente esta forma que por una preparación especial les es conferida”⁵⁰, siendo necesario, por tanto, que “exista una causa cualquiera externa a ambas que es la que hace subsistir a cada una de ellas junto con la otra y por la otra”⁵¹. La generación requiere, entonces, tres elementos, la Causa Primera, pues “Él es principio de los seres perfectos en sus esencias concretas, y de los seres generables y corruptibles, primero en sus especies, y después por este intermediario de sus individuos”⁵²; las formas, que son transmitidas de inteligencia en inteligencia hasta llegar al intelecto agente⁵³, siendo él quien “produce, siguiendo el proceso creativo descendente, todas las formas del mundo físico sublunar”⁵⁴; y la materia, pues dado que “sus principios próximos son cosas susceptibles de alguna especie de cambio y movimiento”, “una inteligencia pura no puede ser la única causa de su existencia”⁵⁵ sino que “todo ser que tiene un comienzo está precedido por una potencia de ser y por un sujeto”⁵⁶

Una potencia de ser porque “la **materia absoluta** es una sustancia cuyo ser no existe en acto sino cuando es actualizado por la recepción de la **forma corpórea**, por medio de la potencia que ella posee de recibir las formas”, pues, “no tiene por sí misma forma que le sea propia, excepto en sentido potencial”⁵⁷, y así, “el ser principio de todo lo engendrado no conviene a una privación cualquiera, sino a la privación unida a la potencia de llegar a ser de éste; es decir, a la posibilidad de su realización”.

Y un sujeto, porque, “cuando esta privación se encuentra en la materia segunda, ésta es materia primera; pero cuando se encuentra allí una forma aquella es sujeto”, de manera que la materia es “**materia prima** para la forma no-existente que está en

⁴⁹ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 177. Cfr. S. Tomás. *Suma Teológica*, I, q. 47, a. 1.

⁵⁰ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 95.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 99.

⁵² *Ibíd.*, p. 150.

⁵³ *Ibíd.*, p. 171.

⁵⁴ A. Pérez-Estévez, *La materia en Avicena*, p. 56.

⁵⁵ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 177, véase también p. 172.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 160.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 88.

potencia, y **sujeto** para la forma existente que está en acto”⁵⁸. Y, “puesto que la materia no puede permanecer sin forma”⁵⁹, “apenas se encuentra despojada de una forma, se dirige a buscarla de nuevo y se dedica a cambiar aquella por otra por miedo a quedar adherida al no ser absoluto” y, “siempre que posee una forma, sólo posee el no-ser relativo; pero si no la poseyere sería asaltada por el no-ser absoluto”⁶⁰.

Tomás, por su parte, siguiendo tanto a Aristóteles como a Avicena, dirá asimismo que, “para que haya generación se requieren tres cosas, a saber, el ente en potencia, que es la materia, el no ser actual, que es la privación, y aquello que lo hace actual, a saber, la forma”⁶¹, señalando igualmente la necesidad de “otro principio que opere; y a éste se le llama eficiente, o motor, o agente”, pero añadiendo que es preciso considerar además otra cosa, a saber, “lo que pretende el agente: y a esto se le llama fin”⁶².

Finalmente, señala Avicena que “cuando ya estuvo completo el número de las esferas celestes, el ser de los elementos le siguió necesariamente”⁶³ pues, una vez que las esferas celestes actúan sobre la materia “dándole una preparación propia después de la preparación general que tenía su sustancia”, de la Inteligencia Separada, “sobre todo la última, que es la que está más próxima a nosotros”, “se desborda una forma particular propia que se imprime en esta materia así preparada”⁶⁴,

Extrínsecismo que Tomás, más cercano en ello a Aristóteles, desestimaré pues, como señala R. Guerrero, “se trata del mismo extrínsecismo que habíamos visto en al-Farábi y que Tomás de Aquino había observado y criticado, poniéndolo en relación con Platón, cuando afirmó: ‘Otros han dicho que las formas proceden totalmente del exterior o por participación de las ideas, como estableció Platón, o por el intelecto agente, como propuso Avicena y que los agentes naturales solamente disponen la materia para la forma’”⁶⁵.

⁵⁸ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 89. Véase también ps. 57 y 148.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 173.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 97.

⁶¹ S. Tomás. *Los principios de la naturaleza*, trad. introd. y notas E. Estévez, Bs. As., Ágape, 2007, p. 31.

⁶² S. Tomás. *Los principios de la naturaleza*, p. 45 y 46.

⁶³ Avicena, *Sobre Metafísica...* p. 172.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 177 y 178. Véase también p. 173.

⁶⁵ R. R. Guerrero, “De nuevo sobre la izquierda aristotélica...”, p. 977.

En efecto, si Avicena parece buscar las causas de las formas “como si las mismas formas se hicieran en cuanto tales”, para Tomás, en cambio, “la creación del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser”⁶⁶ pues “las formas no tienen ser, sino que por ellas lo tienen los compuestos”⁶⁷, como tampoco puede presuponerse “materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental”⁶⁸, sino que “las formas de las cosas corruptibles existen y dejan de existir no porque ellas mismas se generen o corrompan, sino por la generación o corrupción de los compuestos” pues, “como el semejante procede de su semejante, no hay que buscar alguna forma inmaterial como causa de las formas corporales, sino algún compuesto”⁶⁹.

Y en fin, que “la materia, en sí, no es ni separada ni determinada. (y) La forma es algo determinado aunque no separada realmente sino sólo *secundum rationem*”, y “sólo lo que resulta de ambos es separado y determinado”⁷⁰, y es por ello que “en las criaturas el único modo de propagar la naturaleza es la generación”⁷¹, porque la palabra ‘generación’, aplicada a los vivientes, “significa el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido”, “según la razón de semejanza que da el tener la misma naturaleza específica”⁷²

Conclusión

Habiendo constatado las grandes diferencias existentes entre ambos pensadores, podemos, no obstante, señalar algunos importantes aportes de Avicena a Tomás en lo referente a la producción de todas las cosas por parte de Dios, el único Ser Necesario. En primer lugar es preciso mencionar la integración que hace Avicena de aportes neoplatónicos y aristotélicos en la búsqueda de una solución a esta cuestión, integración que, en este caso, se expresa en el empleo de las nociones de emanación

⁶⁶ S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 45, a. 4 ad2.

⁶⁷ S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 65, a. 4 y también I, q. 45, a. 8 y 45, a. 8 ad1. Cfr. Julio Antonio Castello Dubra, “Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular”, *Patristica et mediaevalia*, 1, 2008, p. 2.

⁶⁸ S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 45, 5.

⁶⁹ Véase también S. Tomás. *Suma Teológica*, I, q. 65, a. 4.

⁷⁰ José Luis Cercós Soto, “Substancia y sustantividad: Tomas de Aquino y X. Zubiri”, *Anuario Filosófico*. 1990: 9-28, aquí p. 23.

⁷¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 4 ad3.

⁷² *Ibíd.*, I, q. 27, a. 2.

y generación, entendidas ahora como dos modos complementarios de la producción de todos los seres, dejando manifiesta la necesidad de apelar a la existencia de un orden causal superior al de la generación, abriendo el camino a una causalidad específicamente metafísica que anticipa la apertura a la trascendencia absoluta que más tarde postulará Tomás como única posibilidad de alcanzar la respuesta buscada. En efecto, si bien para Avicena la comprensión del proceso creador se agota en los modos dichos, para Tomás, en cambio, la creación, considerada en sí misma, supone el paso a un orden superior de causalidad, pues dice, “por encima del modo de devenir en que algo se hace por el cambio de la forma en la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas”, origen que “consiste en que el ser es comunicado a todas las cosas del universo por obra del ente primero, el que es su propio ser”⁷³, es decir, entendida como ‘acto propiamente originario del ser’, logrando así articular plenamente ambos modelos de producción pues, si la generación, dice, en sentido específico se refiere al origen “de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido”⁷⁴, en sentido amplio no es sino “una cierta mutación del no ser o no ente al ser o ente”⁷⁵, pero siendo también aquí Avicena quien con su comprensión de la composición última de esencia y existencia de todos los seres posibles prepara a Tomás el camino para explicar la creación como donación del ser, ser o existencia que no será ya, sin embargo, ni algo externo que se añade a una esencia posible, es decir “un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias”, ni algo común a todos los seres, esto es, “un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias”⁷⁶, sino “lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra”⁷⁷.

Esta comprensión de la trascendencia absoluta de Dios será, finalmente, la que le permita a Tomás entender la Causa primera como Causa Ejemplar, pues si bien ya Avicena entendía las formas como expresión de la esencia divina, Tomás explicará 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”, que “no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina”, de forma que “Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas”⁷⁸, y “nada podría existir si no procediera de

⁷³ S. Tomás, *Las substancias separadas*, 9. Y también S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 44, a.2 y q. 45, a. 1

⁷⁴ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 2

⁷⁵ S. Tomás. *Los principios de la naturaleza*, ed. cit., . p. 29.

⁷⁶ Avicena, *Sobre Metafísica*.... p. 65.

⁷⁷ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1. Véase también I, q. 45, a. 4.

⁷⁸ *Ibíd.*, I, q. 44, a. 3.

la sabiduría divina”, pero añadiendo, “a la manera que procede el artefacto de la ciencia del artífice”⁷⁹, pues se trata de una semejanza con Dios atribuida a la criatura “sólo por analogía”⁸⁰, todo lo cual le permite, finalmente, sostener que “su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”⁸¹, siendo así posible que de un ser Uno y simple derive una multitud de seres particulares.

Pero podemos aún mencionar otro aporte de Avicena al pensamiento de Tomás referido, en este caso, a la materia en cuanto que reconoce la necesidad de que también ésta posea una causa de su existencia⁸², mientras que, en cambio, señalará, “a las formas no les conviene propiamente ser hechas ni ser creadas, sino ser con-creadas”⁸³, pues, en realidad, “Dios ha creado sin mediación alguna todas las sustancias espirituales y la materia de las que son corpóreas”⁸⁴, mientras que “lo que propiamente se produce por el agente natural es el compuesto” pues “en las obras de la naturaleza no interviene la creación, sino que en ellas se presupone”⁸⁵

Por último, la nueva comprensión aviceniana de la naturaleza metafísica de Dios le permite, igualmente, avanzar en la comprensión de la producción de todas las cosas como el fruto de un acto libre y voluntario por parte de Dios o, al menos, no automático e impersonal, sin poder, no obstante, escapar a su condición de ‘proceso necesario’, en tanto que lo entiende como concomitante suyo, pues dice, “el ser de lo que procede de ella se produce por vía de concomitancia y por consecuencia de su propio ser, como una continuación de su existencia”, pues “el Ser Necesario por sí mismo es necesario en todos sus modos”⁸⁶, de modo que es preciso “que a cada cosa que tiene lugar necesariamente, con o sin intermediario, le llegue de un modo necesario su destino, realización del mandato que encierra su decreto inmutable y primero”⁸⁷, algo que sí logrará Tomás al entender a Dios como el *Ipsum esse*

⁷⁹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 9, a. 1 ad2.

⁸⁰ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3 ad3.

⁸¹ *Ibid.*, I, q. 44, a. 3.

⁸² Cr. Avicena, *Sobre Metafísica...* ps. 177, 171 y 172

⁸³ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 8. Véase también I, q. 65, a. 4

⁸⁴ S. Tomás, *De Potentia Dei. Cuadernos de Anuario Filosófico* N 128, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Navarra, q. 3, a. 4. Y también *Suma Teológica*, I q. 45, a. 4 ad2 y I, q. 65, a. 3

⁸⁵ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 8

⁸⁶ Avicena, *Sobre Metafísica...* p.168

⁸⁷ *Ibid.*, p. 152. Véase también p. 163 y ss.

subsistens, lo cual le permitirá afirmar que todo acontece sólo “porque su voluntad y entendimiento lo determinan”⁸⁸

Pero lo cierto es que, más allá de las coincidencias o, incluso, profundas diferencias entre el pensamiento de ambos, Tomás siempre encontró en Avicena un interlocutor válido que le estimuló a avanzar en la búsqueda de una explicación fundada de estas importantes cuestiones.

Recibido: 015/04/2021
Aceptado: 30/06/2021

⁸⁸ S. Tomás. *Suma Teológica*, I, q.19, a. 4

Resumen

La revelación coránica afirmaba que el mundo fue creado por Dios, lo cual, en el contexto de la comprensión de una materia eterna en un mundo eterno, planteaba, problemáticas totalmente nuevas que, al mismo tiempo que ponían en cuestión todo lo dicho hasta entonces, abría nuevos e impensados horizontes al pensamiento, exigiendo un renovado esfuerzo por parte de los filósofos. Avicena, asumiendo este desafío, se propuso dar una explicación racionalmente fundada del origen de todo cuanto es que fuera coherente con este dato de fe.

Contaba para ello con dos fuentes principales el pensamiento neoplatónico y Aristóteles, que, junto con los aportes de al-Farabí, le ofrecían un importante caudal de elementos y nociones que fue asumido por Avicena, pero también repensado y enriquecido con numerosas contribuciones respecto a sus predecesores. Así, sobre la base de una nueva comprensión tanto de la naturaleza metafísica de Dios como de la de los entes creados, logra, de alguna manera, plantear la distinción de dos órdenes causales, uno referido a la Causa Primera entendida ahora como ‘causa esencial’, y otro, al resto de las causas que se presentan como ‘causas accidentales’. Todo ello supondrá, necesariamente, una profunda revisión acerca del modo de producción de todas las cosas.

Procuraremos, entonces, destacar siquiera algunos de los aportes más significativos de su pensamiento al de Tomás en relación a esta cuestión, aportes que, a su vez, serán críticamente asumidos por Tomás quién, al partir de presupuestos distintos, llegará a conclusiones también diversas, pero siempre en el marco de un diálogo fecundo entre ambos pensadores.

Palabras claves: Modo de producción - Aristóteles - Neoplatonismo - Avicena - Tomás de Aquino,

Resumo

A revelação do Alcorão afirmava que o mundo foi criado por Deus, o que, no contexto da compreensão de uma matéria eterna em um mundo eterno, colocava problemas totalmente novos que, ao mesmo tempo em que questionavam tudo o que havia sido dito até então, abriu novos e inesperados horizontes ao pensamento, exigindo um esforço renovado por parte dos filósofos. Avicena, assumindo este desafio, se propôs a dar uma explicação racionalmente fundamentada da origem de tudo o que é consistente com este fato de fé.

Para isso teve duas fontes principais, Aristóteles e o pensamento neoplatônico, que, junto com as contribuições de al-Farabí, lhe ofereceram uma importante riqueza de elementos e noções que foi assumida por Avicena, mas também repensada e enriquecida com inúmeras contribuições a respeito seus predecessores. Assim, com base em uma nova compreensão da natureza metafísica de Deus e das entidades criadas, ele de alguma forma consegue levantar a distinção de duas ordens causais, uma referindo-se à Causa Primeira entendida agora como 'causa essencial', e outra, às demais causas apresentadas como 'causas acidentais'. Tudo isso envolverá necessariamente uma revisão profunda do modo de produção de todas as coisas.

Tentaremos, então, destacar algumas das contribuições mais significativas do seu pensamento ao de Tomás em relação a esta questão, contribuições que, por sua vez, serão criticamente assumidas por Tomás que, partindo de diferentes pressupostos, chegará também a diferentes conclusões, mas sempre no quadro de um diálogo fecundo entre os dois pensadores.

Palavras-chave: Modo de produção - Aristóteles - Neoplatonismo - Avicena - Tomás de Aquino.

Abstract

The Qur'anic revelation affirmed that the world was created by God, which, in the context of the understanding of an eternal matter in an eternal world, posed totally new problems that, while calling into question everything that had been said up to then, it opened up new and unexpected horizons for thought, demanding a renewed effort on the part of philosophers. **Avicenna**, assuming this challenge, proposed to give a rationally founded explanation about the origin of everything that is consistent with this fact of faith.

For this he had two main sources, Aristotle and Neoplatonic thought, which, together with the contributions of al-Farabí, offered him an important wealth of elements and notions that was assumed by Avicenna, but also rethought and enriched with numerous contributions regarding its predecessors. Thus, on the basis of a new understanding of both the metaphysical nature of God and that of created entities, he somehow manages to raise the distinction of two causal orders, one referring to the First Cause understood now as 'essential cause', and another, to the rest of the causes that are presented as 'accidental causes'. All this will necessarily involve a profound review of the mode of production of all things.

We will try, then, to highlight even some of the most significant contributions of his thought to that of Thomás in relation to this question, contributions that, in turn, will be critically assumed by Thomás who, starting from different assumptions, will arrive at also different conclusions, but always within the framework of a fruitful dialogue between both thinkers.

Keywords: Mode of Production - Aristotle – Neoplatonism - Avicenna - Thomas Aquinas.

El concepto de “propiedad privada” dentro de los límites de la razón medieval: la propuesta de Juan Quidort de París ante los casos de necesidad

Primiterra Emiliano

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos abocarnos al estudio de la obra de Juan Quidort de París titulado *Tractatus de regia potestate et papali*, en el cual el autor medieval promueve una serie de corolarios que vienen a defender la retención de títulos de propiedad sobre las cosas ante la voluntad de quienes detentan los poderes tanto eclesiásticos como, así también, imperiales¹. La importancia del estudio de la obra de Juan de París radica en que ella podría ser considerada la antesala de muchos escritos que vieron la luz en la era de la Modernidad. En efecto, el texto sobre el cual basamos la presente comunicación promueve una serie de conceptos y corolarios tendientes a determinar qué es (y cómo se obtiene) una propiedad (privada). Este concepto, el de **propiedad**, es de radical importancia para entender los juegos políticos que se tejen en torno a muchas de las disputas sustentadas en la época medieval, tales como –por ejemplo– la dispuesta entre el rey de Francia Felipe “El Hermoso” y el Papa Bonifacio VIII.

Nuestro principal interés, en este artículo, es demostrar, en primera instancia, que el concepto de propiedad (sea tanto privada como común) ya era pensado en la época medieval. Deseamos, a la vez, demostrar que la obra de Juan de París tiene mucho que aportar a ciertos problemas contemporáneos que surgen en torno a la propiedad (sea esta entendida dentro de los límites de la privación, sea ya entendida como común a

¹ En el presente trabajo nos centraremos en la relación del poder temporal respecto de la adquisición de propiedades. Para un estudio pormenorizado de la relación de la propiedad tanto con el poder temporal, como así también con el espiritual, remito a la tesis doctoral de Antonio Domingo, Tursi, “Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París”, tesis de doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, 2009, Jazmín Ferreiro, “La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media”, Tesis (doctoral) no publicada. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, y de Emiliano Primiterra “Un estudio de la obra ‘*De regia potestate et papali*’ de Juan Quidort de París: sobre la tesis de la separación de poderes” tesis de grado no publicada, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2020.

la humanidad). Por último, nuestro interés se centra en demostrar que la afirmación de Alois Dempf respecto de que el hombre medieval quidortiano puede ser categorizado como un *homo oeconomicus*, al llevar a cabo un estudio pormenorizado de la obra de Juan de París, carece de sustento filosófico.

El concepto de “propiedad privada” en el marco del pensamiento medieval (no así dentro de los límites propios de la modernidad) posee cierto conjunto de corolarios que bien es necesario determinar. Principalmente, el concepto de “propiedad privada” está supeditado a que la propiedad de un particular pueda ser solicitada por alguna autoridad competente –ya sea el poder temporal, ya el poder espiritual– ante lo que se considera un “caso de necesidad”. Por “casos de necesidad” se entienden aquellas instancias particulares dentro de cuyos marcos a veces es necesaria la intervención –emanada de algún poder con autoridad legítima– sobre la propiedad. Alois Dempf ha querido argumentar que se puede definir al hombre medieval quidortiano como *homo oeconomicus*. Sin embargo esta aseveración deja por fuera un conjunto de principios regulativos en pos de la observancia del “bien común” (*utilitas communis*).

El caso particular que tomaremos en el presente trabajo es el pensador Juan *Quidort* de París, quien en su texto *Tractatus de regia potestate et papali*, ofrece contraargumentos a la idea de que la propiedad privada es netamente privativa de otros individuos y/o poderes. Con esto no solo intentaremos demostrar el error en que incurre Dempf al argumentar que en el pensamiento medieval yacía el germen de un pensamiento con propósitos netamente económicos, sino también dar cuenta del pensamiento en relación a los conceptos de propiedad de, quien creemos, una de las figuras más importantes en materia política respecto al concepto de “propiedad privada” del Siglo XIII.

En el trabajo de Juan se proponen, al menos, dos conceptos diferentes de lo que es la “propiedad”: La “propiedad común” entendida como aquella propiedad que no posee nadie por estar dada “en común a la humanidad” (primera acepción) o, bien como aquella solo utilizable por un grupo de personas bajo la administración de un regente en particular como ser el caso de los bienes eclesiásticos (segunda acepción). La otra, la “propiedad privada”, la poseen aquellos particulares quienes, mediante el correcto ejercicio de su trabajo, se apropian de los bienes comunes entendidos en la primera acepción del término. El trabajo que aquí presentamos dará cuenta de estas dos acepciones de propiedad (entendidas como dos conceptos de propiedad diferentes), intentando explicar sus orígenes; y su relación con el **bien común**.

Contexto histórico

La dispuesta que se sustentó entre el rey Felipe “el Hermoso” y el Papa Bonifacio VIII versaba en relación a que el rey de Francia llegó a cobrar impuestos a las iglesias que se situaban dentro de los límites de su poder temporal. Tal cobro de impuestos se debía a la **necesidad** de solventar los gastos en que la corona había incurrido al llevar a cabo una guerra por el territorio de Aquitania con la corona inglesa. Ante esta situación, Bonifacio VIII redactó una serie de bulas mediante las cuales se explicitaba que el rey francés habíase excedido en su poderío y se había inmiscuido dentro de límites que, su propio poderío (temporal), no podía (ni debía) transgredir. En este marco, Juan de París llevó a cabo una defensa del poderío del rey de Francia en detrimento de la propuesta del Papa, demostrando (mediante una serie de principios filosóficos, teológicos y políticos) las implicancias del concepto de **propiedad privada, propiedad común y casos de necesidad**.

La obra de Juan Quidort de París titulada *De regia potestate et papali* es, hasta el día de hoy, un tratado poco estudiado respecto de otros grandes escritos de la época medieval. Sin embargo ello no quita mérito al canon de conceptualización que en ella anida. La obra, como ya se ha referido *supra*, fue escrita hacia los años en que el rey Felipe “el Hermoso”, regente de Francia, y el Papa Bonifacio VIII llevaron a cabo una disputa tendiente a los impuestos que la corona francesa deseaba cobrar a las iglesias dentro de los límites de su territorio.

Juan intenta, por tanto, contrarrestar las razones que esgrimía el Papa en función de defender el patrimonio de la Iglesia. Para ello el filósofo confeccionó – a lo largo del tratado que aquí nos importa estudiar- una serie de argumentaciones tendientes a demostrar los límites y alcances tanto de la propiedad privada como, así también, de los poderes espirituales y temporales. Para ello, como se verá, Juan postula los fundamentos que sustentan conceptualmente la necesaria defensa de la propiedad privada, no sin antes (también) postular los límites sobre su uso.

En efecto, el mayor límite (pero no así el único) que pone freno a la utilización, por parte de un particular, de algún bien adquirido por el propio trabajo, es la necesidad de utilizar (por algún poder superior) esa misma propiedad en defensa del bien común.

En la Edad Media no existía el concepto mismo de “lo estatal” (concepto acaso que surgiría dentro de los límites propios de la Modernidad). Más aun, toda relación

en la era medieval entre el objeto producto del trabajo individual y el propio trabajador estaba mediado por un canon de razones éticas, políticas y (hasta incluso) espirituales delimitadoras de aquella relación. El concepto de *utilitas communis* da cuenta de la necesidad de utilizar, intervenir, y hasta sustraer la propiedad de algún particular en miras a subsanar los “casos de necesidad”

En este sentido, Juan de París promueve el problema de pensar los razones mediante los cuales los particulares pueden adueñarse de las cosas en común, sin con ello promover conflictos con otros o, bien, entre ellos y los poderes (temporales y/o eclesiásticos). El sentido de la obra *Tractatus de regia potestate et papeli* viene a servir como defensa política del rey de Francia ante los ataques que Bonifacio VIII le profería en razón de la disputa ya expuesta. La importancia, por tanto, de la obra de Juan (y de su estudio) es que en el texto abordado, el autor demuestra una serie de principios regulativos en torno a lo que se entiende por el concepto de **propiedad**, y a la vez como es ella entendida por la razón medieval. En este sentido, es imposible promover una lectura del concepto de propiedad sin atender, antes bien, al concepto de **bien común**. Toda propiedad privada, entendida bajo los lineamientos de Juan de París, solo puede ser sustentada observando la importancia del **bien común** – entendido, el mismo, como **casos de necesidad**.

El presente trabajo se articula del modo que sigue: en primera instancia, bajo el subtítulo “Propiedad común”, se intenta demostrar los corolarios que abraza tal concepto en la obra de Juan. Se demostrará (1) el conjunto de principios regulativos (divinos y naturales) que fundan la propiedad común. (2) Que la realización del hombre solo puede llevarse a cabo dentro de los marcos regulativos de una comunidad/sociedad, no así de manea privativamente individual. (3) Los modos de apropiación (suficientes de manera separada) de los hombres de lo dado en común por Dios a la humanidad. (4) Los modos en que puede pecarse contra la propiedad. (5) Se expondrá que, en el sistema de Juan, hay una prevalencia de lo social por sobre lo individual, lo que constituirá una (6) crítica a las propuestas de Dempf, por ultimo (7) se demostrará cual, para Juan, es la necesidad de la instauración de un poder político.

En una segunda instancia, titulada “Propiedad privada”, nos atenderemos a referir los tres corolarios sobre los que se fundamenta la propiedad privada. (2) La importancia que Juan da, en su esquema, a que cada vez que alguien se apropia de algún bien de manera privada debe observar el bien común de la sociedad. (3) La existencia de diferencias entre condiciones de apropiación activas y estáticas. (4) Defensa del estado laico en la teoría de Juan. (5) Límites del poder instituido. (6)

Límites de la apropiación mediante la exigencia de intervención por parte del regente ante los casos de necesidad.

Propiedad común

Dios, mediante la ley natural –ley que imprime en todos los hombres– posibilita la apropiación de aquello que él mismo dio en conjunto a la humanidad, ya que “para la ley natural, hay igualdad de libertad y posesión común para todos sobre todo”² (RPeP, p. 136)^{3 4}. Esta primera acepción de la “propiedad común” podría considerarse un modo de aceptación de que las cosas dadas por Dios a la humanidad no le competen, en principio, a nadie en particular, sino a todos en general. No es, por tanto, que la propiedad común sea algo privativo de los hombres, sino que es algo a lo cual, el conjunto de ellos, puede libremente acceder, siempre y cuando tal acceso este mediado por el trabajo individual. Esto se debe a que cuando se refiere que Dios da al común de los hombres todos los bienes distribuidos sobre la Tierra, no los distribuye de tal modo que se los pueda apropiarse un hombre en particular (tal o cual hombre en particular), sino que están dispuestos de manera común a la humanidad toda. Es por ello que la llamada “posesión en común” (*communis possessio*) tiene como origen la voluntad divina y, como delimitadora de la correcta apropiación de ella, la ley natural. Estos principios que determinan la naturaleza de la “propiedad común” se unen, a su vez, al argumento de que el hombre es, por naturaleza, un animal político o social. En el Capítulo I del *Tractatus* se determina que “el hombre es por naturaleza un animal político o civil”⁵ (RPeP, p. 75). El hombre está, en efecto –dada la tesis aristotélico-tomista– anclado indefectiblemente a un aparato que lo trasciende y que no es otra

²“De iure enim naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio”

³ Johannes Quidort Von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, E. Klett, 1969. (en adelante RPeP)

⁴ ¿Hay aquí una diferenciación entre la llamada “Libertad positiva” y su contraparte la “Libertad negativa” entendida como lo entiende Bobbio, siendo que en el estado de naturaleza habría una libertad irrestricta –solo determinada por la máxima de “no quitar a otro el sustento para su propia vida”; y en el Estado legal cabría lugar a una libertad restrictiva en donde correspondería una penalidad para quien tome de más respecto de aquello que le corresponde?. Cf., Bernal Pulido, “El concepto de libertad en la teoría política de Norberto Bobbio”, en *Revista de Economía Institucional* (Universidad Externado de Colombia, Bogotá) 8, n. 14, 2006: 55-75. y N. Bobbio, *Igualdad y Libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, La distinción en cuestión es introducida por Berlín, *Dos conceptos de libertad*, Madrid, Alianza, 2001..

⁵ “Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civil”.

cosa más que la misma sociedad. Este “aparato” de orden necesario no es ya la consecuencia de un contrato (faltarían siglos para que se pueda concebir esta idea liberal), sino que es una existencia natural sobre la cual el hombre lleva a cabo su actividad, y sin la cual no podría subsistir en cuanto tal⁶.

Estos dos principios a saber: (1) que el hombre lleva a cabo toda su actividad en función de estar enmarcado dentro de los límites naturales de una sociedad; y (2) que los bienes fueron dados en común a toda la humanidad por medio de la voluntad divina; determinan que la relación del propietario con el producto de su trabajo no puede ser, en modo alguno, una relación que no observe la necesidad de hacer primar los valores más elevados de aquella sociedad en que la actividad misma se enmarca, y que son de orden natural y divino (y no ya meros artilugios de la razón particular del conjunto de ciudadanos).

Habiendo sido toda existencia en la tierra dada al hombre en general (no de manera privativa de algunos de ellos por sobre otros), la apropiación de estos bienes por medio de –ahora sí– algún hombre particular se da mediante dos ejercicios: (1) el trabajo individual impreso en la cosa dada en común a la humanidad; (2) el comercio de aquellos bienes adquiridos mediante (1)⁷.

Respecto de (1), todo individuo por medio de su trabajo personal puede apropiarse de algún bien dado por Dios en común a todos. Este modo de apropiación, que bien podría ser entendido como la acción de poner una marca propia a la cosa trabajada por medio del ejercicio propio, da cuenta de una **apropiación débil**, en tanto que no hay – en esta instancia de apropiación sobre las entidades dadas en común a todos los hombres- un poder que determine las penas aplicables a aquellos quienes irrumpen contra la apropiación de un tercero. Sin embargo, dado que el ejercicio de la labor impresa en un objeto da cuenta de una cierta apropiación de tal objeto (por ejemplo: la labor de extracción de una manzana de un árbol determina que la apropiación de aquella manzana es de quien puso empeño en quitarla de aquel manzano), tal labor no solo da derecho al consumo del objeto en cuestión, sino también a su uso en tanto

⁶ Es importante recordar que Aristóteles refería (y tal referencia es re-utilizada por muchos medievales) que solos los animales o Dioses podían vivir por fuera de una sociedad, no siendo posible ello para los hombres en general.

⁷ Ver Jazmín Ferreiro, “La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media”, Tesis no publicada. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010. pp. 193-216.

mercancía. En otras palabras, respecto de (1) se podría aseverar que un primer modo de apropiación carece de robustez jurídica o política por encuadrarse dentro de los límites propios de una apropiación débil sin un correlato político que venga a legitimar penas aplicables a aquellas personas quienes arremeten contra el fruto del trabajo ajeno⁸.

La segunda acepción del concepto de **propiedad común** denota la existencia de un (2) intercambio entre poseedores (débiles) en favor del beneplácito conjunto de ellos (lo que A posee y B necesita puede ser intercambiado por algún bien que A necesita y B posee).

Ahora bien, Juan propone que hay dos modos de pecar respecto de la adquisición de propiedad en este sentido (débil). En palabras del autor,

⁸ Este primer origen de la apropiación no se da dentro de los límites del poder político por no haber sido correctamente instaurado el mismo. En otras palabras, en Juan de París podría encontrarse dos instancias históricas diversas del modo en que es fundado el poder político. Una primera instancia de orden “social” en donde los trabajadores se apropian de bienes dados en común por Dios a la humanidad y mediante la cual hay cierta aceptación de apropiación en un nivel general mediante la cual una persona puede hacer uso del producto del esfuerzo de su trabajo. En este marco de inexistencia de poder político alguno (y por tanto de un conjunto de legalidades propias que permeen la posibilidad de aplicación de penas heteronomicas sobre los propios particulares quienes atentan contra la apropiación de un tercero), la apropiación que se sostiene es una apropiación “débil”, en el sentido de que no hay seguridad de retribución al momento en que un particular arremete contra la apropiación de otro. Esta instancia se superará en la medida en que ese conjunto de propietarios (constituyentes de un “pacto social” de apropiación débil) constituya los lineamientos contractuales sobre los cuales erigir un poder político necesario para el correcto devenir de las relaciones entre particulares. La instauración de un juez-regente se da en la medida en que los propietarios solicitan la aplicación de penas sobre aquellos quienes atentan contra la apropiación (débil) de terceros, y – por lo mismo- no se adecuan a los dictámenes de la ley natural.

Una vez que se instaura el poder político y se da permanencia a un poder instituido que venga a reglar los modos propios de relaciones entre particulares (castigando a quienes llevan a cabo acciones impropias respecto de lo emanado de la voluntad divina y la ley natural en concordancia a la legislación propia del soberano) se puede afirmar que existe- desde ese instante de edificación del poder político por medio de un acuerdo entre particulares- “propiedad privada” (o “apropiación” en sentido fuerte de la palabra), ya que quien atente contra la propiedad de un tercero se verá así mismo enfrentado a un poder que lo supera en alcance y fuerza, a saber: el poder político.

“Más como a causa de tales bienes exteriores sucede unas veces que es perturbada la paz común, si uno usurpa lo que es de otro, y como otras veces los hombres demasiado apegados a sus cosas no las comparten cuando lo requiera la necesidad y utilidad de la patria, por ello fue instituido por el pueblo un príncipe que presida en tales casos como juez que discierne lo justo de lo injusto, como vindicador de las injurias y como medida en la distribución de los bienes exteriores por parte de los particulares, según una justa proporción y en favor de la necesidad o utilidad común”⁹ (RPeP, p. 97).

En otras palabras, los dos únicos modos de pecar contra la propiedad entendida bajo esta égida son los siguientes: (a) cuando un particular toma más de aquello que necesita para su subsistencia, privando (directa o indirectamente) a otros del uso de aquel bien, lo que se denomina “usurpación”, o (b) cuando un particular no pone el bien obtenido- por medio del trabajo personal o del correcto ejercicio de comercio – a disposición de la entera comunidad de la cual forma parte, lo que de denomina **abstención**.

Juan está presuponiendo, como ya se ha dicho, que la sociedad tiene preeminencia sobre el sujeto particular ya que este debe, ante caso de necesidad, poner a disposición del *toto* aquello que legítimamente adquirió. Dempf propone en su escrito *Sacrum Imperium* que

“En [su explicación] de todos los aspectos de la vida, Quidort retorna siempre hacia su núcleo económico al tiempo que, simultáneamente, percibe la dinámica naturalizante de la vida social como lo verdaderamente “natural”. Pues Quidort ya no considera como punto de partida el optimismo teleológico del orden natural de los fines propio del realismo universal del Aquinate [...], sino que su hombre es el hombre económico y su construcción político-estatal está apoyada en el individualismo naturalista de ese *homo oeconomicus* [...].

⁹ “Verum quia ob talia bona exteriora contingit interdum pacem communem turbari dum aliquis quos est alterius usurpat, quia etiam interdum hoines quae sua sunt nimis amantes ea non communicant prout necessitari vel utilitati patriae expedit, ideo positus est princeps a populo qui in talibus praeest ut iudex decernens instum et iniustum, a populo qui in talibus praeest ut iudex decernens instum e iniustum, et ut vindex iniuriarum et ut mensura in accipiendi bona a singulis secundum iustam proportionem pro necessitare vel utilitate communi”,

Los elementos determinantes de la vida social son dos: la propiedad privada y los propietarios”¹⁰.

La teoría de Dempf pareciera obliterar esta propuesta quidortiana que viene a demostrar la necesidad (no ya la opción) de que todo poseedor ponga a disposición de la comunidad política, aquello que obtiene en legítimo ejercicio. Si Dempf estuviese en lo cierto, el actor medieval no debiera siquiera poder pensar en aquello que se explicitó *supra*: el concepto de *utilitas communis*. Con ello deseamos hacer ver la necesidad de pensar al actor medieval quidortiano dentro de los marcos de una política tendientes a observar, antes bien, los límites que tiene el ejercicio (¿libre?) sobre la posesión.

En esta instancia de **posesión común** (o **propiedad común**) se podría llegar a subvertir el bienestar de todos los integrantes de una comunidad política en razón de que la “propiedad común” (*communis possessio*) implica a su vez una libertad sin restricciones solo posible de ser observada bajo la lupa del “derecho natural”¹¹. El “derecho natural” entonces vendría a posibilitar un conflicto entre particulares respecto de uno o más bienes dispuestos en común por Dios, ya que “...si las cosas fuesen poseídas en común sin reserva, no sería fácil mantener la paz sobre los hombres”¹² (RPeP, p. 136)¹³. Sin embargo, Juan lo deja bien claro: aún en momentos en que la posesión común tenga lugar entre los hombres (esto es, cuando no haya poder regente que determine las leyes de cómo relacionarse con los bienes en cuestión) pudiendo ello generar conflictos, bajo casos de necesidad es plausible (sino acaso, valga la redundancia, necesario) que los querellantes pongan a disposición de la comunidad aquellos bienes de ellos solicitados. Ahora bien, tal necesidad puede no tener un correlato de efectividad en tanto que, no existiendo poder político que obligue a los particulares a dar una parte (o la totalidad) de los bienes por ellos adquiridos a la

¹⁰ Alois Dempf.. *Sacrum imperium: Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München, Berlín, 1929, p. 423.

¹¹ Por “derecho natural” se entiende todo aquel derecho al ejercicio individual que posibilite el sustento de la propia vida. Claro está, este tipo de derecho podría permear un conflicto entre hombres ya que – por ejemplo- dos (o más) de ellos podrían alegar su propio derecho natural a adueñarse de un mismo objeto para su propio sustento.

¹² “...ne res humanis usibus necessariae neglegerentur si omnibus et singulis essent communes, et ne si communes essent ex indistincto non servaretur pax de facili inter homines”

¹³ ¿El que haya “reserva” entre los bienes está dado por el Estado Político? Esta interrogante se intentará responder en el apartado siguiente.

comunidad, ningún poseedor precario se vería obligado a ello. Ello enfrentaría a la sociedad ante conflictos irresolubles dentro de los límites propios de tal existencia sin regente político.

Propiedad privada

La propiedad privada, además de fundarse en las dos condiciones pre-existentes sobre las cuales se sustenta la “propiedad común”, esto es las condiciones (1) y (2) determinadas en el apartado anterior, se funda d -w e forma igualmente necesaria-además en la (3) existencia de leyes positivas que regulen y defiendan dichas propiedades. Es por ello que en el *Tractatus* el rol del gobernante tienen gran preponderancia a la hora de poder dictaminar de quien es cada cosa. Sobre ello, Juan afirma que “deja de lado las leyes de los emperadores y no serás capaz de decir ‘esto es mío’”¹⁴ (RPeP, p. 136). En efecto, el rol del gobernante es de necesaria existencia para legitimar, a la vez que legalizar, la posesión privativa sobre algún bien.

Todo bien poseído lo es por motivo del ejercicio del trabajo privado de cada quien, Juan refiere lo siguiente:

“[los bienes exteriores] han sido adquiridos por las personas particulares por medio de su propio arte, trabajo o industria. Y las personas particulares, en tanto particulares, tienen sobre ellos el derecho, el poder y el verdadero disponerlos, administrarlos, retenerlos, alinearlos a su antojo sin perjuicio del

¹⁴ “Unde propter hoc facta est rerum huiusmodi appropriatio per imperatores, ut dicit Augustinus Super Iobannem et habetur VII D capitulo <<Quo iure>>: <<Tolle>>, inquit, <<iura imperatoris, et non potes dicere <haec res mea est>”

otro dominio, y cualquiera puede por sí, ya que es su soberano, ordenarlos,¹⁵(RPeP, p. 96)^{16 17 18}.

Nuevamente pareciera necesario atender a aquello que Juan determina como límite de la acción libre del hombre sobre sus propios bienes: “el perjuicio del otro”. En otras palabras, Juan estaría legitimando con su proceder argumental que todo hombre, quien se apropie de algún bien dado en común (ya sea dentro de los límites de la mera razón natural, ya sea no solo dentro de esos límites, sino además de los reglados por algún poder político) debe, antes bien, atender a las necesidades propias del conjunto de la sociedad.

¹⁵ “Ad quod declarandum considerandum est quod exteriora nona laicorum non sunt collata communitari sicut bona ecclesiastica, sed sunt acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria, et personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium, et potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus”

¹⁶ Es interesante aquí recrear un paralelismo con Locke, para quien “la ley de la razón establece que el venado pertenece al indio que lo ha matado: aunque constituyera antes el derecho común de todos, se admite que el hombre que, [al] haber invertido su trabajo en cazarlo, configura su propiedad” John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Trad. C. Amor, bS.as., Prometeo, 2014, p. 48.

¹⁷ Esta idea que refiere Juan sobre que cualquier cosa puede ser dispuesta como su dueño decida siempre y cuando, con su acción no cause un daño a otro hombre, puede ser también rastreada en Locke, mismo texto citado *supra*, donde se detalla que “la misma ley de la naturaleza que por medio de este medio [...] nos confiere propiedad, de igual modo limita también esa propiedad...Uno puede fijar su propiedad, por medio de su trabajo, en tantas cosas como pueda utilizar, antes de que se echen a perder en beneficio de su vida”. Se enuncian, nos refiere Amor en una nota al pie de página de la edición citada, que hay dos condiciones limitativas de la apropiación privada lockeana, a saber: la del uso propio y la del no desperdicio. Cf. Locke (2014:49).

¹⁸ No debe ser entendido en este caso “industria” como la homologación al concepto lockeano de “*industrious men*”, ya que en este último se intenta denotar el trabajo propio de cierto conjunto de ciudadanos de una ciudad bajo las leyes propias emanadas de un *trust*. En Juan esta acepción no se encuentra, más el concepto de “industria” da cuenta del mero trabajo personal, pero ya teñido de ciertas acepciones propias de una burguesía en pos de edificarse producto de la incipiente existencia del “mercader medieval” (*mercatore*), clase social emergente que posibilitaría la actividad de inversión rural dentro del marco de una economía en expansión. Ver Jaques Le Goff, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1970, p. 7.

Las dos primeras condiciones descritas anteriormente, a saber (1) el trabajo puesto en la cosa apropiada y (2) el desarrollo de una actividad comercial, que promueven la obtención de algún bien de manera precaria, se suman (conjuntamente o de manera separada) como medios de adquisición a (3) la existencia de un poder regente que determine las penas sobre aquellos que actúan “en perjurio de otro”.¹⁹ Por lo mismo podría referirse que las dos primeras condiciones podrían ser denominadas condiciones “activas” de adquisición legítima, mientras que la última, (3) la existencia de leyes positivas que regulen y defiendan las propiedades pasaría a ser una condición “estática” en tanto que el sujeto particular no tiene incidencia sobre ellas de manera directa²⁰. Esta tesis que aquí proponemos, demuestra que la existencia de un poder regente, si bien es consecuencia de un pacto entre hombres propietarios, no permite que los mismos contractantes se apropien de aquel poder que ellos mismos instituyeron. La tesis del estado laico ya ha sido bien trabajada por el profesor Antonio Tursi²¹, pero aquí deseamos poder proponer la existencia de dos esferas de acción propias de – por un lado– los hombres propietarios y –por otro– el poder instituido mediante acuerdo de tales hombres. En el primer caso los propietarios pueden accionar sobre las condiciones (1) y (2), a saber: ellos pueden llevar a cabo el trabajo propio que permita la adquisición de bienes y- por otro lado- el comercio con otros propietarios de los bienes adquiridos por medio del trabajo.

En el segundo caso, los propietarios no tendrían incidencia activa en las decisiones

¹⁹ Sobre esta diferenciación entre la actividad del hombre tendiente a obtener un bien necesario para la subsistencia propia o de una familia (1), y la actividad tendiente al comercio para obtener – mediante el intercambio de excedentes del producto del trabajo propio y el ajeno- un bien en cuestión es interesante cruzar la lectura sobre la teoría quidortiana que aquí propongo gracias a las lecturas de los profesores Tursi y Ferreiro, con los trabajos de Hanna Arendt, especialmente con aquellos tendientes a la promulgación de principios propios de la condición humana como ser la “labor” y el “trabajo”. Cf. Hanna Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993

²⁰ Claro que Juan considera que el mejor modo de gobierno (real) –en contraposición a lo que puede creer desde una perspectiva ideal– es el gobierno de naturaleza “mixta”. Es por ello que en verdad los hombres propietarios tendrían algún tipo de incidencia sobre la conformación de leyes y atributos propios del poder. Sin embargo lo que se intenta aquí demostrar es que las formas propias de la apropiación activa son aquellas que competen netamente al hombre laborioso, dejando por fuera las condiciones sobre las que- de manera directa- el mismo no posee poderío.

²¹ Antonio Domínguez Tursi, *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de París*, tesis de doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, 2009.

jurídicas llevadas a cabo por el regente ya que su germen institucional (el pacto de iguales que instituya ley positiva) no posibilitaría ello. En caso de que el poder sobre las decisiones jurídicas se llevara a cabo por medio de los mismos hombres quienes instruyeron –previamente– el poder político, se experimentaría un estado homologable a aquel en que los hombres se encontraban previa institución del juez regente. Además debe atenderse a que toda decisión jurídica sobre los bienes de los particulares debe ser promovida desde un poder soberano que sea imparcial, demostrando- de manera concomitante- que los particulares propietarios no pueden (ni deben) tener incidencia en las decisiones jurídicas promovidas por el poder instituido.

Estas razones promueven, por tanto, que las esferas de acción individual son distintas. En el caso de las acciones tendientes a la adquisición de bienes, tales actividades (privativas) son en modo alguno promovidas y realizables por los propios hombres -tal el caso de (1) y (2)-. En el caso de (3) la esfera de acción esta solo atribuida al juez, dejando por fuera a los particulares y constituyéndolos en agentes pasivos de las decisiones del regente (siempre y cuando las decisiones propias del regente no vayan en detrimento de los intereses particulares de los propietarios al momento de dar lugar, por medio del pacto, al régimen instituido. Caso contrario se podría destituir al juez promotor del poder político).

Existe un pasaje (histórico) entre la instanciación de una propiedad común (o posesión débil) a una de propiedad privada (o posesión en sentido fuerte) mediada por la existencia de un regente que promueva leyes y castigos sobre los hombres comerciantes y apropiadores de bienes. Será el rey quien imponga los castigos necesarios a los integrantes de la sociedad y quien, en caso de necesidad, obligue a los propietarios a poner sus posesiones al servicio de la comunidad toda.

Los llamados **casos de necesidad** pueden ser entendidos de múltiples maneras, como ser por ejemplo los casos de situación belicosa, hambruna, etc.

Esta última aseveración podría afirmarse más contundentemente si atendemos a la definición (de corte aristotélico-tomista) que nos refiere Juan sobre la conceptualización del poder real. En efecto, en el *Tractatus* puede colegirse lo siguiente:

“En primer lugar ha de saberse que reino en su acepción propia puede definirse así: es el régimen de una multitud perfecta, ordenado por uno hacia el bien común”²² (RPeP, p. 75).

Podríamos hacer un trabajo pormenorizado sobre lo que significa cada una de las definiciones propias del poder que refiere Juan, sin embargo tal trabajo ya se ha llevado a cabo²³. Lo que nos interesa referir con insipiencia en el presente artículo es que el autor declara que una definición propia de reino debe ser atribuible a los poderes sobre cuya espada pueda existir en armonía una sociedad quien mire, conjuntamente, al bien común. Es por tanto el concepto de “bien común” (*utilitas communis*) de una envergadura tal que es necesario observar su preponderancia al momento de definir no ya la actitud que debe tomar un rey virtuoso, sino acaso todo hombre laborioso que desee obtener por medios justos y legítimos los bienes necesarios para poder subsistir.

Volviendo un poco para atrás en este mismo trabajo cabe recordar las propias palabras de Juan cuando refiere que “...si las cosas fuesen poseídas en común sin reserva, no sería fácil mantener la paz sobre los hombres”²⁴ (RPeP, p. 136). Cuando el autor argumenta “sin reserva” esta premeditando que el origen de los conflictos entre particulares tiene por causa el infinito deseo de apropiación por parte de ellos mismos. No poseer reserva en tal empréstito conllevaría al conflicto entre hombres, lo que pondría en peligro la vida (aquello que no pertenece a nadie excepto a Dios). Si mediante la razón se comprenden las leyes naturales que deben ser observables para el correcto discurrir de la humanidad entera, es que debemos, en tanto particulares, llevar a cabo todo lo necesario para cumplimentar la voluntad divina que conocemos mediante tales leyes. En otras palabras, si los hombres poseyeran las cosas “sin reserva” ello dejaría (en un mundo determinado por una cierta cantidad de bienes) a muchos otros sin posibilidad de adquisición de los bienes dados en común a todos los hombres por voluntad divina, sin los medios suficientes para sostener su vida.

²²“Circa primum sciendum est quod regnum proprie acceptum sic potest definiri: Regnum est regimen multitudinis perfectae ad comune bonum ordenatum ab uno”

²³ Ver Emiliano Primiterra “Un estudio de la obra *De regia potestate et papali*’ de Juan Quidort de París: sobre la tesis de la separación de poderes”, tesis de grado no publicada, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2020

²⁴“...ne res humanis usibus necessariae neglegerentur si omnibus et singulis essent communes, et ne si communes essent ex indistincto non servaretur pax de facili inter homines”.

Ahora bien, hay momentos en que unos hombres se apropian (independientemente de que exista y se conozca el conjunto de leyes naturales) de más de aquello que debieran apropiarse. Esto pone en peligro no solo la existencia material de algunos de los hombres (aquellos desprovistos de los bienes necesarios para su correcta subsistencia), sino que promueve la existencia de conflictos entre los hombres (entre aquellos que poseen bienes de más y aquellos que se encuentran despojados de los mismos). En ambos dos escenarios la figura de un regente aparece para suplir las falencias que emanan de la voluntad individual sobre la infinita apropiación de bienes. Si no hubiese reserva, habría conflicto, o más comúnmente, guerra. Es por ello que dentro de los límites de la razón quidortiana es de absoluta necesidad la existencia de un regente que promueva leyes justas en razón del bienestar común para la correcta sociabilidad del hombre.

A modo de conclusión

Como hemos referido, el trabajo de Juan *Quidort* de París presta una radical importancia al concepto de “bien común”. Esta observancia que deben cumplir todos los ciudadanos y los reyes²⁵ no es menor al momento del estudio del pensador francés ni, acaso, de ningún otro filósofo medieval. En efecto, en la época en que Juan escribe (como así tantos otros) no era posible escindir el trabajo individual de la necesidad de promover el bienestar a todo el reino bajo la égida de los “casos de necesidad”, instancias particulares en donde los reyes podían hacer uso de administración sobre los bienes privados.

Esta reflexión sobre el trabajo de Juan *Quidort* de París posibilita la lectura opuesta a aquella que Alois Dempf intenta sostener, a saber: que la antropología podría describir al hombre medieval quidortiano como un *homo oeconomicus* cuyas relaciones respecto de sí mismo con otros hombres (o bien con el mundo en que desarrolla sus actividades) son meramente mercantiles y que el centro de tales actividades deja por fuera la lógica de un poder central, juez de las discrepancias entre propietarios, a la vez que debe observar las directrices tendientes a sostener el **bien común** (*utilitas communis*) en todo lo extenso del territorio de su propio poder. Los bienes adquiridos de manera legítima, esto es mediante las condiciones descriptas como principios (1) y (2) deben ser llevadas a cabo en el marco de la existencia de un poder jurídico tal que venga a solventar los posibles problemas que arraiguen del

²⁵ También el Papa, pero no ahondamos aquí en esta posibilidad por no corresponderse con el tópico fundante de este trabajo.

conflicto entre particulares en razón del deseo de adquisición de bienes sin reserva (3). Sin la existencia del poder instituido en razón del cual se promueve la observancia del **bien común**, sería imposible que los particulares sean propietarios legítimos de los bienes que ellos adquieren por medio de su trabajo y/o comercio, lo que determinaría –a su vez– que el concepto que Dempf intenta demostrar sobre la condición del hombre medieval no es, en verdad, sostenible.

La importancia del estudio de las obras de Juan de París (y, sobre todo, del *Tractatus de regia potestate et papali*) radica, *grosso modo*, en su particular modo de determinar y conceptualizar tanto los límites de la propiedad privada como, así también, de los poderes que pueden administrar la misma. Pensadores de otros tiempos al de Juan (como ser Tomás de Aquino) han referido, en reiteradas oportunidades²⁶ que las propiedades de los particulares debían estar supeditadas a los poderes temporales u espirituales. El caso de Juan es paradigmático para demostrar un cambio de época en la forma de conceptualizar la propiedad y alcances de la misma. Tal defensa de la propiedad en los límites de este nuevo modo de presentar la cuestión, mediante la cual la propiedad esta anexada a la importancia de la observancia del bien común, es disruptiva respecto de los modos en que anteriormente a la obra de Juan había sido tratada la cuestión, porque incluso en presencia de un poder imperial, temporal, o eclesiástico, la propiedad (privada) no puede ser violentada *per se*, sino solo frente a los **casos de necesidad**, lo que claramente imprime un límite a los poderes administrativos de lo privado.

Juan promueve la conceptualización de que toda propiedad (sea ya común, sea ya privada) debe realizarse bajo la égida de los tres principios que determinamos en este artículo: (1) el trabajo puesto en la cosa apropiada y (2) el desarrollo de una actividad comercial, que promueven la obtención de algún bien de manera precaria. Tanto (1) como (2) se suman (conjuntamente o de manera separada) como medios de adquisición a (3) la existencia de un poder regente que determine las penas sobre aquellos que actúan “en perjurio de otro”. Sin la existencia de un poder regente que determine la correcta administración de los bienes, distribuyendo penas y castigos para quienes coaccionen contra los legítimos propietarios, no sería posible sostener ninguna propiedad en cuestión. Es por ello que es del todo importante, a la hora de aproximarse al pensamiento de Juan de París, entender la importancia que juega el concepto de **bien común**, como regulador de la propiedad (tanto común, como

²⁶ Tomo el caso de *De Regno ad regem Cypri*, y el opúsculo *Regimene Judaeorum*, de Tomás de Aquino, aunque los hay otros.

privada) y su relación con la instauración de un poder regente que sirva a los fines de la administración de tales propiedades.

En otras palabras, la propuesta de Juan de París es del todo novedosa, no solo porque instaure modos reales y efectivos de adquisición de propiedad (tanto precaria, como así también privada y robustecida), sino que acaso promueve una visión del poder que antes no había podido ser conjeturada: la del poder laico, un poder político que solo observa la necesidad de actuar conforme a la salvaguarda de propietarios en torno a sus conflictos fundados en el infinito deseo de adquisición de los bienes tanto comunes como privados. A esta principal razón de institución del poder político se suma la observancia del **bien común**, principio regulativo del poder en cuestión, como así de la adquisición de bienes por parte de los particulares. Es Juan un pensador, en estas líneas, no solo protomoderno, sino acaso laico, pero que no llega- por las razones ya expuestas- a ser un pensador que ancla toda su teoría del poder en el mero sesgo económico.

Recibido: 15/04/2021
Aceptado: 30/06/2021

Resumen

La comunicación es producto del trabajo de tesis de licenciatura ya presentada ante jurado de la Universidad de Buenos Aires. En el trabajo se intenta demostrar una serie de razones por las cuales se argumenta que Alois Dempf se equivoca al referir que el hombre de la época medieval es un *homo oeconomicus*. Para ello la investigación aquí presentada refiere una serie de principios regentes que Juan atribuye al rol del juez quien deba dictaminar sentencia en casos de adquisición legal de los bienes. En esta oportunidad la obra de Juan de París sirve como modelo para contra-argumentar la postura de Dempf.

La propuesta quidortiana promueve la existencia de la obligación que tienen los particulares de poner sus bienes a disposición del juez (o rey) ante casos de necesidad. Esta condición y situación particular del hombre medieval deja entrever que la propuesta de Dempf no se sostiene, al menos en lo que refiere a Juan de París.

Palabras clave: propiedad privada - Juan Quidort de París - casos de necesidad - bien común - ética.

Resumo

A comunicação é produto do trabalho de tese de graduação já apresentado ao júri da Universidade de Buenos Aires. O trabalho tenta demonstrar uma série de razões pelas quais se argumenta que Alois Dempf está errado ao se referir ao homem da época medieval como um *homo oeconomicus*. Para isso, a pesquisa aqui apresentada refere-se a uma série de princípios regentes que Juan atribui ao papel do juiz que deve decidir sobre uma sentença nos casos de aquisição legal de bens. Nesta ocasião, a obra de Juan de París serve de modelo para contra-argumentar a posição de Dempf.

A proposta Quidortiana promove a existência da obrigação de os indivíduos colocarem seus bens à disposição do juiz (ou rei) em caso de necessidade. Essa condição e situação particulares do homem medieval sugerem que a proposta de Dempf não se sustenta, pelo menos no que diz respeito a Juan de Paris.

Palavras-chave: propriedade privada - Juan Quidort de Paris - Casos de necessidade - bem comum - ética.

Abstract

The communication is the product of the undergraduate thesis work already presented to the jury of the University of Buenos Aires. The work tries to demonstrate a series of reasons why it is argued that Alois Dempf is wrong when referring to the man of medieval times as a *homo oeconomicus*. For this, the research presented here refers to a series of governing principles that Juan attributes to the role of the judge who must rule on a sentence in cases of legal acquisition of property. On this occasion, the work of Juan de Paris serves as a model to counter-argue Dempf's position.

The Quidortian proposal promotes the existence of the obligation that individuals have to put their property at the disposal of the judge (or king) in cases of need. This particular condition and situation of medieval man suggests that Dempf's proposal does not hold up, at least with regard to Juan de Paris.

Keywords: private property - Juan Quidort de Paris - Cases of necessity - common good - ethics.

El amor como fenómeno antisexual: Andrés el Capellán y Marsilio Ficino

Nicolás Martínez Sáez

1. Introducción

Cada época histórica configura toda una semántica detrás de la idea del amor y del fenómeno, siempre complejo, al que hace referencia. Para Hesíodo *Caos*, *Gea* y *Eros* son las tres realidades originarias que existen desde el principio. Aristóteles, en su búsqueda de las cuatro causas, reconoce a Hesíodo como el primero que ha puesto el amor como causa del movimiento y orden del universo. El *Eros* es quien fundamenta los lazos entre dioses y diosas, de los que nacen los hijos y, el curso de las generaciones, es la fuerza que provoca el devenir. En el poema de Parménides, la diosa engendra a *Eros* como el primero de los dioses. En Empédocles el amor es la fuerza conformadora del cosmos. Platón, en su obra el *Banquete*, es el último eslabón de esta tradición y quizás el más influyente para el pensamiento amoroso occidental. Filosofía y literatura encuentran, en Platón, un punto de síntesis ineludible para cualquiera que desee estudiar la cuestión del amor.

Es en el *Banquete* donde Platón expone, a través de los diferentes comensales congregados para festejar el triunfo del poeta trágico Agatón, diversos discursos sobre el *Eros*. Entre ellos Pausanias, amigo de Agatón y defensor de la pederastia, es quien diferencia dos tipos de *Eros*: el celeste que prefiere amar al alma y el vulgar que prefiere amar al cuerpo. Sobre el final del *Banquete*, en el discurso de Sócrates, Platón sistematiza su idea del amor a través de la voz de Diotima, una sacerdotisa que le enseña a Sócrates que el amor es el deseo de poseer siempre el bien¹ y es el sabio el que mejor puede amar ya que ama lo más excelso del mundo: la sabiduría.

Al lector contemporáneo podría llamarle la atención el amor del que habla Platón debido a que el ideal de la pederastia está presente en la obra y en el mundo griego antiguo. Así pues, aunque Sócrates no accede sexualmente a los requerimientos de su admirador y discípulo Alcibíades, quizás este gesto sea más una estrategia de defensa por parte de su amigo Platón que algo que se corresponda con la realidad.

¹ Platón, *Banquete* 206a.

Ese elemento de idealidad, de pura tensión es más bien lo que se entiende y ha sido continuamente interpretado a partir del tópico de “amor platónico”, un amor que cuando alcanza su punto máximo se convierte en un amor antisexual contrapuesto a la unión carnal propia de las bestias. Este aspecto del amor descrito por Platón será de gran influencia para muchos pensadores de siglos posteriores.

Por un lado, la tradición judeocristiana le quita al amor griego su componente homosexual, pero mantiene que el amor perfecto es un amor no carnal, un amor que se dirige sólo a Dios. Pablo de Tarso, en su *Primera Epístola a los Corintios* alrededor del 57 d.C., intenta superar el *Eros* griego por un amor paciente y servicial al que denomina *agape* o *caritas*. Alrededor del 90 d.C., es posible señalar el encuentro decisivo del mundo griego con el mundo cristiano en el momento en que es introducido el término griego *logos* al inicio del evangelio de Juan: “En el principio era el Logos y el Logos era con Dios y el Logos era Dios”².

Luego, en una carta destinada a las comunidades cristianas de Asia Menor, el evangelista identifica a Dios con el amor: “El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor”³.

Por otro lado, en el siglo III d.C., Plotino sostiene que el amor como sentimiento se origina cuando el alma desea abrazar alguna belleza y tal amor puede ser de dos clases: cuando el alma desea la belleza misma el amor es puro y casto, es decir, ajeno a la unión carnal pero cuando el amor propende a desembocar en un acto torpe, es decir, en una unión carnal el amor es mixto o imperfecto⁴. Plotino, lector y exegeta de la obra platónica, es uno de los más importantes exponentes del denominado *neoplatonismo*, corriente filosófica pagana iniciada en la Alejandría en los primeros siglos de nuestra era y por la cual el pensamiento de Platón se introduce en la Edad Media.

Tanto la tradición judeocristiana como el *neoplatonismo* constituirán una idea-fuerza del amor: el único amor verdadero y perfecto es el amor a Dios, un amor antisexual, es decir, no carnal y que posibilita un acercamiento a la divinidad en tanto nos aleja de la condición de animales. Esta idea del amor prevalecerá como

² Evangelio de Juan 1,1.

³ 1 Juan 4,8.

⁴ Plotino, *Enéadas* III, 5 (50).

horizonte de comprensión para gran parte de los pensadores occidentales del medioevo y del renacimiento.

Tanto Andrés el Capellán, en el siglo XII, como Marsilio Ficino, en el XV, abordan la cuestión erótica manteniendo en tensión dos extremos que, según sea el amor, pueden convertir al hombre en bestia o divinizarlo. Ambos considerarán la necesidad de sublimar la sexualidad hasta negarla por completo.

2. Andrés el Capellán y el *eros* dialéctico

A finales del siglo XII y en un contexto de entrecruzamiento de tradiciones donde confluyen concepciones del amor provenientes de diversos ámbitos como la lírica trovadoresca provenzal, la cultura árabe, la tradición clerical cristiana y el código caballeresco, Andrés el Capellán escribe un tratado titulado *De amore* a pedido de un hombre llamado Gualterio. Tal obra presenta un aspecto bifronte, por un lado es un arte que rige las relaciones amorosas mundanas entre hombres y mujeres y, por el otro, es un tratado científico de inspiración escolástica que ha sido considerado por muchos estudiosos como una temprana *summa* de amor⁵.

El tratado está compuesto por tres libros. El libro primero aborda cuestiones sobre la definición del amor, su origen etimológico y sus efectos, entre quienes puede existir y cómo obtenerlo, en este último se despliega una serie de extensos diálogos entre personas de distintos estamentos sociales. Luego, el Capellán, aborda el amor de los clérigos y de las religiosas, el amor adquirido a cambio de dinero, el amor que se entrega demasiado fácil, el amor de las campesinas y el amor de las prostitutas. El libro segundo explica cómo conservar el amor ya alcanzado, cómo incrementarlo, cómo estar atento a su disminución y a su muerte. También aborda la cuestión del amor compartido y la fidelidad. Aquí aparecen los veintidós juicios de las altas damas medievales, el relato de una novela corta de tema arturiano y la exposición de las treinta y una reglas de amor. El libro tercero es una palinodia de los dos primeros, una condena al amor carnal, por ser incompatible con la moral cristiana y, a la mujer, por ser la “encarnación de todos los vicios”.

⁵ Don Alfred Monson, *Andreas Capellanus, Scholasticism, & The Courtly Tradition*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005 y J. L. Canet Vallés, “Reflexiones filosóficas sobre el amor cortés y el *De amore* de Andreas Capellanus”, en *Homenatge a Amelia García-Valdecasas Jiménez*, 1995: 191-208.

La aparente contradicción entre los dos primeros libros y el tercero ha sido una cuestión muy discutida por la crítica. En este trabajo seguiremos a quienes han visto a *De amore* una obra dialéctica y sistemática en dónde es posible encontrar elementos comunes y conectores entre los dos primeros libros y el tercero⁶. El Capellán estructura su tratado como una *summa* partiendo de la definición del amor:

“El amor es una pasión innata que tiene su origen en la visión de la belleza del otro sexo y en la obsesión por esta belleza, por cuya causa se desea, sobre todas las cosas, poseer los abrazos del otro y, en estos abrazos, cumplir, de común acuerdo, todos los mandamientos del amor”⁷.

Más adelante, en uno de los diálogos del primer libro, se señalan las etapas propias del encuentro amoroso: 1) la mujer da esperanzas de amor al hombre, 2) la mujer le concede un beso, 3) ambos se dan un abrazo y 4) la mujer se entrega sexualmente⁸. De acuerdo a esto, existen dos tipos de amor: el mixto y el puro. El amor mixto es aquel que lleva a cabo las cuatro etapas completas, en cambio, el amor puro es el que excluye la cuarta etapa, es decir, la del encuentro sexual.

¿Hay en la definición o en las clasificaciones del amor resabios platónicos? Uno de los más importantes traductores y estudiosos de *De amore*, Patrick G. Walsh, señala que Andrés pudo haber conocido la tradición platónica a través de la obra *De dogmate Platonis* de Apuleyo, quien fuera el mejor conocedor del pensamiento platónico en la Edad Media. Si, por un lado, Andrés no es un platónico, ya que, a diferencia de Platón, el amor definido por Andrés es un amor heterosexual y que no parte de una intuición metafísica de la Belleza en sí, sino de la visión empírica de la belleza del otro sexo; por otro lado, Andrés es un platónico y también un neoplatónico en tanto ve el amor como opuesto al sexo y como medio para adquirir virtudes morales.

⁶ Don Alfred Monson, ob. cit.

⁷ Andreas Capellanus, *De amore* 1.1.1 [33]: “Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri”.

⁸ Andreas Capellanus, *De amore*, 1.6.470-472 [180].

Sin embargo, más que platónico o neoplatónico, Andrés es un aristotélico receptor de las técnicas dialécticas provenientes de la *nova logica* que irrumpe en Occidente durante el siglo XII. Así pues, en el inicio del tratado da una definición formal del amor por género: “es una afección somática o *passio*” y diferencia específica: “visión y obsesión”, identificando la causa final del amor: “la gratificación sexual”. Como buen analítico, el Capellán explora la procedencia de la palabra “amor” que la considera proveniente del verbo “amar” que significa “coger” o “ser cogido”, pues el que ama es cogido por las cadenas del deseo y anhela coger a otro con su anzuelo⁹.

Frente a la corriente cortesana y anti-matrimonial propia de su tiempo, el Capellán advierte en los dos primeros libros, que el amor cortesano, por ser un amor adúltero, es subversivo para la institución matrimonial y defiende el ideal de un amor puro, que excluye el coito, frente a uno mixto (que incluye el coito). Sin embargo, en el libro tercero, se alcanza una síntesis de inspiración paulina al afirmar que cuando un hombre no puede alcanzar el amor puro, al menos el mixto le permite superar la lujuria del amor con una esposa¹⁰.

¿Quiénes son aptos para el amor? Para el Capellán serán los plebeyos/as y los hombres y mujeres nobles. Quedarán excluidos los campesinos ya que ejecutan las obras de Venus como lo hacen el caballo o la mula¹¹. Del amor, dice el Capellán, podemos esperar todo lo bueno en este mundo. Pero solamente el amor puro nos permite obtener el premio mayor, la recompensa de Dios y el acceso al Reino Celestial. El libro tercero deja en claro el objetivo del Capellán: la doctrina anteriormente enseñada solamente sirve para abstenerse de seguirla y cualquier persona inteligente debe oponerse a los mandatos del amor carnal. Ningún crimen es más grave que la fornicación, es decir, el acto sexual que, lejos de divinizarlos, nos acerca más a las bestias.

3. Marsilio Ficino y el *eros* místico

En un contexto diferente, pero en un tiempo dónde el impulso de la lógica aristotélica cede paso a la tradición platónica, encontramos a Marsilio Ficino traduciendo y comentando las obras de Platón, hasta entonces parcialmente

⁹ Andreas Capellanus, *De amore*, 1.3.1 [37].

¹⁰ *Ibíd.*, 3.46-47 [300].

¹¹ *Ibíd.*, I.11.1-2 [222].

conocidas en Occidente. Georgios G. Plethon (1355-1452) motivó a Cosme de Médicis a fundar en Florencia una Academia platónica que tuvo gran influencia no sólo en Italia sino en toda Europa.

La escritura del *Comentario a “El Banquete”* en 1469 es un intento renacentista de síntesis entre el pensamiento platónico y el cristiano. No son las herramientas dialécticas las que movilizan y se ponen en juego en el discurso ficiniano, como ocurre en el tratado del Capellán, sino más bien la palabra poética la que ocupa su lugar para instalarse dentro de un proceso místico. Adolfo Ruiz Díaz, uno de los traductores castellanos de Ficino, ha sostenido que el *Comentario a “El Banquete”* antes que desmenuzar y discutir argumentos y dilucidar dialécticamente conceptos, aspira a hacer presente al lector el arrebató amoroso que lleva al alma hacia sus orígenes¹². Frente a la problemática de la procedencia u origen del amor, lejos de trabajar en la cuestión etimológica de la palabra “amor”, como lo hace el Capellán, Ficino recurre al *Timeo* de Platón en el cual al Amor sucede inmediatamente al caos y precede al mundo y a todos los dioses¹³. Sin embargo, también encontramos definiciones precisas y delimitadas por el pensamiento platónico en la obra de Ficino:

“El Amor es el deseo de gozar la Belleza y la Belleza es un esplendor que arrebató el alma humana”¹⁴.

Y más adelante:

“El amor verdadero no es sino un esfuerzo provocado por el aspecto de la belleza corporal para volar hacia la belleza divina. El amor adulterado es un rebajamiento de la vista al tacto”¹⁵.

Así entonces, recuperando la división realizada por Pausanias, Ficino afirma que:
“Cuando la Belleza del cuerpo humano se ofrece a nuestros ojos, nuestra inteligencia, que es en nosotros la primera Venus [celeste], venera y ama esta Belleza como una imagen de la Belleza divina y por ella es a menudo

¹² Marsilio Ficino, *De amore* (Trad. Adolfo Ruiz Díaz), Buenos Aires, Las cuarenta, 2016, p. 13.

¹³ Marsilio Ficino, *De amore* cit., p. 45.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 221.

incitada hacia esta Belleza. A su vez la fuerza de engendrar, que es la segunda Venus [vulgar], desea producir una forma semejante a la Belleza. En ambas bellezas hay, pues, amor. Por un lado, el deseo de contemplar la Belleza; por el otro, el deseo de engendrarla. Y ambos son amores honestos y loables. Ambos derivan, en efecto, de la imagen divina¹⁶.

Ficino considera que el alma del hombre se mueve por el amor y según sea su movimiento el amor será celeste o vulgar, el primero es aquel en el cual el alma tiende hacia lo interior y divino, el segundo el que tiende hacia lo exterior y terreno. El amor vulgar, o propiamente humano, puede convertirse en amor bestial cuando desemboca en una locura enfermiza que sólo se queda sumergido en la belleza exterior o bien en una locura divina cuando inicia la ascensión de la Belleza al Bien, es decir, la unión con Dios que diviniza al hombre. Para Ficino el amor inicia con la mirada, es decir, con la visión de la belleza mundana pero necesita sublimarse y espiritualizarse a través de un proceso místico. Ficino declara que:

“Todo amor comienza así por la vista. Pero el amor del contemplativo sube de la vista a la inteligencia, el del voluptuoso desciende de la vista al tacto y el del activo se mantiene en la vista”¹⁷.

Estos amores configuran tres tipos posibles de vida en el hombre: la vida divina o contemplativa, la vida vulgar o humana y la vida voluptuosa o bestial. Ficino se declara a favor de la vida divina y explícita quién es aquel que es apto para esta vida: el saturnino que, afectado por la atrabilis, tiene un temperamento melancólico. Para Ficino el deseo de unión carnal y el Amor se muestran como movimientos contrarios y esto es atestiguado por teólogos antiguos que han dado a Dios el nombre de Amor¹⁸. El círculo místico propuesto por Ficino inicia en Dios quien crea el mundo y finaliza en Él que atrae al mismo mundo.

Todo el desarrollo del *Comentario a “El Banquete”* confluye en una interpretación cristiana y mística del amor expuesto en los diferentes discursos de los comensales.

¹⁶ Marsilio Ficino, *De amore* cit., p. 65.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 149.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 48.

4. Un amor antisexual y antibestial

Las concepciones filosóficas del amor en el Capellán y Ficino responden a un mismo horizonte de comprensión cristiana: el amor es un deseo del alma que puede clasificarse de acuerdo al objeto de su deseo. Quien desea la belleza mundana ama con la concepción de Venus vulgar y corre el riesgo de someterse a la naturaleza animal, es decir, equipararse con las bestias. El amor humano, es decir, el amor heterosexual es preferible cuando no es posible el autocontrol de las pasiones y permite al hombre mantenerse dentro de los límites de lo humano. Tanto el Capellán como Ficino consideran que el amor heterosexual es un amor digno y respetable pero lejos del amor puro y perfecto que consideran como ideal cristiano. Para alcanzar este último el hombre debe dar un paso más: en el caso del Capellán, rechazar al amor mundano y a la mujer; y espiritualizar el amor que permite al hombre ascender místicamente hacia la Belleza en sí, es decir, hacia Dios, en el caso de Ficino.

El pensamiento cristiano habilita a ambos filósofos para sublimar el deseo sexual amoroso y espiritualizarlo, purgarlo. La pasión amorosa que lleva a la unión carnal es encorsetada, puesta entre paréntesis, para evitar toda caída en la animalidad. Según el *Génesis*, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza y esta semejanza sólo puede conquistarse a través de la castidad. Ambos pensadores, atraviesan diferentes caminos para alcanzar la misma conclusión. El Capellán utiliza las técnicas dialécticas de su tiempo para elaborar argumentaciones en favor del amor mundano que luego serán anuladas por la Sabiduría cristiana. Ficino, inmerso en la tradición neoplatónica, acudirá a una resolución mística de ascenso y purificación que harán del hombre un ser divino y alejado de la materia que en la tradición neoplatónica representa al mal, es decir, al no ser.

Tanto en el Capellán como en Ficino, el amor casto es el amor puro, aquel que nos proporciona la recompensa para acceder al Reino Celestial. Tal amor requiere de un esfuerzo, una preparación. El Capellán dedica dos extensos libros para enseñar a Gualterio lo que no debe hacer y solamente un libro breve sobre sabiduría cristiana. Ficino lee el *Banquete* sabiendo que éste es nutrición del genio y alimento de la buena voluntad¹⁹ y solamente manteniendo elevada la vista es posible alcanzar la Belleza en sí. El amor puro debe sortear duros obstáculos del mundo sensible para arribar al inteligible. El Capellán parece beber de la tradición misógina de Juvenal y

¹⁹ Marsilio Ficino, *Letters*, II, 43 p. 51.

Jerónimo al considerar a la mujer como impedimento para alcanzar este amor. Ficino, en cambio, señala en el rebajamiento de la vista al tacto los impedimentos para volar hacia la belleza divina.

Frente a la piedad legal judía y al *eros* griego, “Dios es amor” se constituye en el paradigma cristiano. Desde allí es posible comprender al amor puro tal y como es explicado por el Capellán y Ficino cuyo ideal debe ser alcanzado por todo hombre que desee diferenciarse de las bestias y asemejarse a Dios.

5. Conclusiones

La tradición erótica platónica y neoplatónica ha sido leída de diferentes maneras dentro del cristianismo. El tratado de Andrés el Capellán es resultado de la irrupción de la lógica aristotélica para contrarrestar el amor pagano y cortesano de inspiración neoplatónica y sublimarlo, espiritualizarlo y reconducirlo hacia el cristianismo y la virtud de la castidad. Marsilio Ficino renueva la tradición platónica y neoplatónica reinterpretándola bajo una mística cristiana más estética que lógica que aboga por un retorno y fusión con Dios.

A diferencia de Platón, que pone a la intuición metafísica como punto de partida del amor, es decir, la intuición de la idea de Belleza en sí, en el Capellán como en Ficino es la vista del otro sexo quien inicia el camino del amor. Si la vista se rebaja al tacto, es decir, si el amor se convierte en sexo y se sumerge en la materialidad y el hombre se rebaja a la condición de bestia. En cambio si la vista se vuelve hacia lo interior y hacia Dios, el hombre será premiado con el Reino Celestial, como afirma el Capellán, o se divinizará como lo indica Ficino.

Mientras que en Platón el amor es búsqueda incesante, dentro del paradigma cristiano que incluye tanto al Capellán como a Ficino, el amor alcanza su punto máximo cuando se convierte en un fenómeno antisexual sólo capaz de servir con exclusividad a un señor: a Dios.

Recibido: 01/06/2021
Aceptado: 30/06/2021

Resumen

El presente trabajo pretende poner en relación dos pensadores que abordan la cuestión del amor en diferentes contextos histórico-sociales como Andrés el Capellán (siglo XII) y Marsilio Ficino (siglo XV). Ambos son deudores de la tradición erótica que encuentra en Platón a uno de los primeros expositores sistemáticos. ¿Qué relevancia ha tenido la definición de amor dada por Platón para ambos pensadores? ¿Qué caracteres le son atribuidos al fenómeno del amor? ¿Cómo ha sido recepcionada la idea del *eros* griego por estos pensadores cristianos?

Tanto el Capellán como Ficino abordan la cuestión erótica manteniendo en tensión dos extremos que, según sea el amor, pueden convertir al hombre en bestia o divinizarlo. Ambos reinterpretarán obras paganas para leerlas desde la lente cristiana en un intento de sublimar la sexualidad hasta negarla por completo.

Palabras clave: *De amore* - erotismo- sexualidad - Marsilio Ficino - Andrés el Capellán.

Resumo

Este trabalho visa relacionar dois pensadores que abordam a questão do amor em diferentes contextos históricos e sociais: Andreas Capellanus (século XII) e Marsilio Ficino (século XV). Que relevância tem a definição de amor dada por Platão para ambos os pensadores? Que características são atribuídas ao fenômeno do amor? Como a idéia do *eros* grego foi recebida por esses pensadores cristãos?

Tanto Capellanus quanto Ficino abordam a questão erótica mantendo em tensão dois extremos que, dependendo do amor, podem transformar o homem em uma besta ou divinizá-lo. Ambos irão reinterpretar trabalhos pagãos para lê-los através de uma lente cristã na tentativa de sublimar a sexualidade a ponto de negá-la completamente.

Palavras-chave: *De amore* - erotismo - sexualidades - Marsilio Ficino - Andreas Capellanus.

Abstract

This paper attempts to relate two thinkers who approach the question of love in different historical-social contexts such as Andreas Capellanus (12th century) and Marsilio Ficino (15th century). Both are debtors of the erotic tradition that finds its first systematic expositor in Plato. What relevance has the definition of love given by Plato to both thinkers? What characters are attributed to the phenomenon of love? How the idea of Greek *eros* was received by these Christian thinkers?

Both the Chaplain and Ficino address the erotic question, keeping in tension two extremes that according to love can turn man into a beast or deify him. These philosophers will reinterpret pagan works to read them under the Christian lens in an attempt to sublimate sexuality to deny it completely.

Keywords: *De amore* - eroticism - sexuality - Marsilio Ficino, Andreas Capellanus.

Los ángeles en el sistema luliano: una “angelología antropológica”

Julián Barenstein

Introducción

En casi todas las obras de Ramon Llull hay alguna referencia a los ángeles. Y es que como cualquier pensador medieval, el filósofo catalán no podía estar al margen de la especulación sobre estas criaturas celestiales, esto es, su origen, sus virtudes, sus poderes, su esencia, su lugar y su función en el universo. Con todo, si en este sentido no hay excepciones, sí las hay desde el punto de vista del proceso por el que llega a ello. Y esto por dos motivos. En primer lugar, como es sabido, el intrincado sistema luliano encuentra su epicentro y su nota más original en el *Ars magna*. Se trata de un método revelado que permite tanto convertir a todos los hombres al cristianismo, como sistematizar todas las ciencias y, en general, teorizar sobre *omni re scibile*. Así pues, el sistema —o, mejor, sistema-método— de Llull está estructurado, organizado y constituido por este *Ars*, que lo funda al tiempo que le da forma. Esto implica que aunque no todos los textos del *doctor illuminatus* traten directamente del *Ars magna*, todas sus obras remiten de una u otra forma a él y esto vale también para aquellos en donde se aborda el tema de los ángeles. En efecto, Llull los hace pasar por el cedazo de su Arte para dar cuenta de todas las características que les son propias. Solo tendremos, entonces, un cuadro más o menos acabado de la angelología luliana si nos atenemos al mecanismo con el que los ángeles son presentados. En segundo lugar, Ramon desarrolla su angelología a la par de su antropología,¹ y esto a tal punto que se podría hablar propiamente de una “angelología antropológica”.

Advertidos de todo esto, hemos dividido nuestro trabajo en dos partes. En la primera de ellas damos cuenta, en líneas generales, del contexto en el que escribe Llull acerca de los ángeles. La segunda parte está dividida en tres. En la primera de estas nos detenemos en los elementos centrales del *Ars magna*, i.e., aquellos que

¹ Nuestro enfoque es, en este sentido, más general que el de Llinàs Puente, quien concibe una angelología “cristológica”, por así decirlo, en Llull. Para más detalles sobre este particular, ver Carles Llinàs Puente, “Angelología y Cristología en Ramon Llull”, *Studia Luliana*, 48, 2008: 41-68 (p. 56ss).

consideramos indispensables para una comprensión cabal de la angelología luliana: sus fundamentos y la teoría de los correlativos, ligada intrínsecamente a la teoría luliana de la definición. En la segunda y en la tercera, teniendo en cuenta el método luliano, abordaremos dos definiciones de “ángel” que Lull, a saber, “*spiritus, corpori non coniunctus*” (*Ars brevis*, IX.3) y “*illa creatura, quae magis similis est Deo*” (*Ars generalis ultima*, IX.2.2)².

1. Hacia la angelología luliana

Para comprender, pues, la relevancia y originalidad de la concepción luliana de los ángeles, es necesario atender a tres elementos: (1) el conjunto de fuentes principales sobre los ángeles y su interpretación en la tradición cristiana, (2) la función que se les ha asignado en la historia de la Salvación y (3) su jerarquía y la relación de cada una con los poderes terrenales.

(1) La fuente primera y fundamental de la angelología es la Biblia; fuente no solo de las teorizaciones más elaboradas, sino también de la mayoría de los problemas, p.e., el que se refiere a la determinación del momento exacto de la creación de los ángeles. Las Escrituras no parecen decir nada al respecto: la primera mención de una criatura celestial es la que aparece en *Gen. 3, 22*. Se trata de un querubín³, un tipo de ángel que la tradición posterior ubicará en medio de la jerarquía superior. Así, la falta de referencias exactas dio lugar a la aplicación de

² A lo largo de nuestro trabajo consideramos que el sistema luliano comprende algunas constantes que se pueden encontrar tanto entre los primeros como entre los últimos textos del *doctor illuminatus*, mientras que la forma en la que Lull expone su sistema varía desde el punto de vista formal y sólo formal. Es a la luz de esta manera de entender el pensamiento luliano que podemos explicar conceptos que aparecen en la últimas obras recurriendo a otras anteriores o posteriores a ellas. Para más detalles, remitimos al lector a la ya célebre obra de Bonner: Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007. También cf. Alexander Ibarz, “Narrative structure and Cultural significance in the Novels of Ramon Llull”, Amy Austin-Mark Johnston (eds.), *A companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2019: 305-363.

³ En el AT se los menciona noventa y una veces. El nombre mismo de querubín, forma fosilizada del plural hebreo *kherubim*, significa “repleto de conocimiento” o bien “el que intercede”. De ahí que haya sido considerado precisamente como una suerte de sabio celestial y, al mismo tiempo, como ocupando un lugar intermedio en la jerarquía superior, entre el trono y el serafín. (Cf. Robert Guiley, *Encyclopedia of angels*, New York, Visionary Living, 2004², p. 81ss).

diferentes tipos de exégesis a la cuestión⁴: el literal, el alegórico, el moral o tropológico, el anagógico⁵ y en el s. XIII, donde se prioriza el literal y el anagógico, se les sumará el parabólico⁶.

Al compás de la exégesis alegórica, en efecto, Filón de Alejandría había pensado que la creación de los ángeles venía señalada en la Torá en el pasaje donde Moisés expresaba que Dios había creado el cielo y la tierra (Gen, 1.1) y que en “cielo” estaba incluida toda criatura espiritual. Agustín, siguiendo sus pasos de lejos, postuló que Dios había creado todo de una sola vez, incluso los ángeles⁷. Más tarde, la escuela de Laón y Guillermo de Auxerre, sostuvieron que la creación se había desarrollado progresivamente, y que convenía, por tanto, investigar qué lugar le correspondía a los ángeles –sí es que alguno les correspondía– en este progreso creacional. Pedro Lombardo, ya en el s. XII, sostendría que Dios había creado los ángeles y la materia prima el primer día, y todo lo demás a lo largo de seis. Empero, el autor de las *Sentencias* dejó tantos problemas sin resolver que el s. XIII, siglo del florecimiento de la angelología, dio lugar a las más audaces elucubraciones. En el siglo de oro de la Escolástica, pues, descuellan por sus investigaciones sobre los ángeles Tomás y Buenaventura. El primero dedica en su *Summa Theologiae* unas extensas catorce *quaestiones* al tratamiento de los ángeles confirmados y caídos⁸, mientras que el segundo, en casi todas sus obras hace referencia a ellos. Sea de ello lo que fuere, tanto el *doctor angelicus* como el *doctor seraphicus* terminaron por

⁴ No se afirma aquí que sea el problema en cuestión el que da origen a los diversos tipos de exégesis, sino más bien, que el mismo se debe a problemas de este tipo.

⁵ Los últimos tres de estos cuatro tipos de exégesis clásicos, fueron identificados con las virtudes teologales a partir de los escritos de Casiano (s. V). En efecto, el alegórico corresponde a la *Fides*, el tropológico a la *Caritas* y el anagógico a la *Spes*. Según Buenaventura, hay alegoría cuando por medio de un hecho se indica otro hecho que hay que creer, sentido moral o tropológico, cuando por algo que se ha hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer, anagógico, una suerte de conducción hacia arriba, cuando se da a entender lo que se ha de desear: la eterna felicidad de los bienaventurados. (Cf. *Breviloquium, prol.*, 4, 1)

⁶ Tomás define el sentido parabólico como contenido en el alegórico específicamente en lo referido a las palabras que pueden significar algo propiamente y otra cosa figurativamente. (Cf. *ST I-I* q. 1 a 10).

⁷ Cf. Elizabeth Klein, *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 15ss.

⁸ Cf. *ST I-I*, q. 50-64.

convertirse en autoridades más o menos valuadas, con sus correspondientes seguidores y detractores.

(2) El marco último de referencia en el que se desarrolla la especulación sobre los ángeles y su función es la historia de la Salvación. El prof. David Keck ha dividido esta historia en seis partes (a) Creación, Confirmación y Caída de los ángeles, (b) el tiempo anterior a la Ley, (c) presentación de la ley –edad que se extiende desde Moisés hasta Cristo–, (d) la Encarnación, (e) la Era de la Iglesia y (f) el Juicio Final, en cada una de las cuales a los ángeles les correspondería una función determinada⁹. A partir de tal esquema, los ángeles estarían presentes desde el inicio de los tiempos y serían llamados a realizar ciertas acciones y cumplir determinadas funciones. El problema reside en determinar cuáles podrían ser éstas y cuándo y dónde podrían ser llevadas a cabo; todo esto será desarrollado conjuntamente con establecimiento de su jerarquía¹⁰.

(3) La noción de jerarquía es central en el imaginario medieval y en tierra cristiana se articuló trinitariamente. Los ángeles tienen su propia jerarquía dentro del orden universal. En cuanto a la determinación de las jerarquías angélicas, la fortuna estuvo de parte de dos pensadores: Gregorio Magno y el pseudo-Dionisio Areopagita. El primero presenta a los ángeles como poseyendo funciones y responsabilidades bien diferenciadas. La visión del pseudo-Dionisio, impregnada de neoplatonismo, es inflexible y absolutamente delimitada: en ésta el orden superior transmite el conocimiento y los mandatos hasta el inferior, el único que interactúa directamente con el mundo.

⁹ No debe esto confundirse con las célebres Siete Edades del Mundo. Si bien a lo largo de la historia de la teología cristiana se ha modificado este esquema una y otra vez, entre toda la maraña de problemas que el mismo ha suscitado nos parece digno de mencionar aquél cuya resolución marca una diferencia crucial: ¿la séptima Edad del mundo, pertenece o no al plano temporal? Agustín sostuvo la respuesta negativa. Para el obispo de Hipona el clímax de la historia ya había ocurrido con la Encarnación, el resto era un período de espera, de arrepentimiento, etc. Joaquín de Fiore respondió que sí, y anunció para 1260 el paso del segundo al tercero y último de los *stati* en los que había distribuido la Edades. (Cf. Michael Bull, M., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000: 109-132. Cf. también Davis Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, USA, Oxford University Press, 1998, pp. 15ss; *De vera religione*, XXVI-XXVII; *De genesi contra manichaeos*, *passim*; y *De generis ad Litteram*, II).

¹⁰ Uno de los primeros textos que trata todos estos temas de manera conjunta es el *De Casu Diaboli* de Anselmo de Aosta.

Tan extendida fue la influencia de una y otra concepción que los Cistercienses, con Bernardo a la cabeza, utilizaron la de Gregorio hasta entrado el s. XII, en el que se da una suerte de *revival* dionisiaco que terminará por imponer la jerarquía descrita en el *Corpus Areopagiticum*. Los ecos de la contienda entre las dos concepciones resonaron tan fuerte que incluso el propio Dante tomó partido en su *Commedia*, al decir que cuando Gregorio llegó al cielo, al darse cuenta de su error, de sí mismo se reía¹¹.

Por su parte, Buenaventura, en las abundantes páginas que dedica al tema, da cuenta de una mezcla de ambas tradiciones. En un esquema, más bien conservador, escribe que los ángeles son espíritus con un ministerio determinado, subordinado enteramente a Cristo y su obra salvífica. Así, los ángeles sirven al plan providencial de Dios en un gran número de actividades, a saber, ofician de ministros, mensajeros, reveladores, castigadores, trabajadores, etc.¹².

Más allá de las diversas innovaciones, la autoridad fundamental en cuanto a las jerarquías será finalmente el pseudo-Dionisio. Éste había dividido a los ángeles en tres niveles: superior, medio e inferior; a cada una dividió a su vez en serafines, querubines y tronos, dominaciones virtudes y potestades, y principados, arcángeles y ángeles respectivamente¹³. Al mismo tiempo, en sus tratados apuntó a una coincidencia de la jerarquía angélica con la eclesiástica, a la que estructurando los datos de la Biblia, dividió no en tres sino en dos tríadas, siendo la primera la de jerarcas u obispos, sacerdotes y ministros o diáconos y la segunda, la de los monjes, el pueblo y los catecúmenos¹⁴.

Lo que produce no una ruptura sino un cambio de paradigma en el s. XIII es, desde ya, el reingreso de Aristóteles en Occidente y, en especial, sus doctrinas sobre

¹¹ Cf. *Commedia, Paradiso*, XXVIII, 134-135.

¹² Se trata de las mismas funciones que les asignan la mayoría de los autores que sólo Orígenes y, más tarde, los Cátaros se habían atrevido a cuestionar. (Cf. David Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages...* pp. 47-68.)

¹³ Cf. *Caelestis Hierarchia*, VI-IX.

¹⁴ Cf. *Ecclasiastica Hierarchia*, V-VI.

Un esquema y coincidencias similares será teorizado, entre otros, por Honorio de Autun, Alan de Lille, Guillermo de Auvernia y, el ya mencionado, Buenaventura. (Cf. David Luscombe, "The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and st Bonaventure" en Isabel Iribarren-Martín Lenz, (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008, Chp. I: 15-28 (p. 23))

las inteligencias separadas a las que hemos de sumar toda una batería de nuevos conceptos sobre la naturalezas de las cosas. Hablamos de cambio de paradigma sin ruptura atendiendo a que los nuevos conceptos serán aplicados hasta bien entrado el s. XVI a la solución de los problemas que planteaba Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, continuando, así, una tradición propiamente medieval. Tales problemas son, entre otros, la ya mencionada creación de los ángeles, el tiempo preciso de la creación de los ángeles, el lugar en donde fueron creados, las cualidades de los ángeles al momento inmediato de su creación, la caída y la confirmación, la ubicación y el poder de los ángeles caídos, los atributos cognitivos, morales y físicos, la corporeidad de ángeles y demonios, las jerarquías angélicas y el rol de los ángeles guardianes¹⁵.

Por último, conviene tener en cuenta que la célebre condena del obispo Tempier de 1277, alcanzó algunas de las tesis sostenidas por los escolásticos –y entre ellos algunas de Tomás– sobre los ángeles o bien acerca de ciertos temas estrechamente relacionados con ellos¹⁶. Así pues, quienes comentaron las *Sentencias* del Lombardo

¹⁵ Paralelamente al desarrollo y amplificación del tratamiento, por así decir, erudito de los ángeles iniciado en el s. XI, pero que aflora en todo su esplendor en el s. XIII, subsiste una tradición subalterna y popular, bajo cuyo influjo los ángeles habrían sido introducidos en la liturgia. Tal tradición angelológica cobra renovadas fuerza con el humanismo del s. XII (principalmente de la escuela Chartres) y la invención de los ángeles custodios. Un ejemplo de ello es el culto del ángel Miguel, presente desde la Era patrística hasta la temprana Modernidad. En otro orden de cosas, el segundo concilio de Nicea (787) contra los iconoclastas impulsó las reproducciones de ángeles con un envión que duraría hasta hoy. La aparición de los primeros ángeles sonrientes en la Francia del s. XIII y las representaciones de ángeles como niños desde el s. XIV en adelante, deben ser comprendidas como diferentes manifestaciones culturales de esta misma ideología.

¹⁶ Ejemplo de lo primero son las tesis 76 y 218 (*Quod angelus nichil intelligit de novo y Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*), de lo segundo 19, 70 123 (*Quod anima separata nullo modo patitur ab igne, Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles y Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani*). Cf. también 5, 69, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 111, 113, 116, 123, 124, 204 y 219. Para un aspect de la reacción de Llull ante la condena, nos remitimos al trabajo de Bordoy: Antoni Bordoy, “Ramon Llull and the Question of the Knowledge of God in the Parisian Condemnation of

después de dicha condena se vieron arrinconados ante un callejón sin salida. El éxito, pues, de un eventual escape dependía de la altura de su vuelo especulativo, p.e., se condenó la tesis de la ubicación de los ángeles *per operationem* porque llevaba a postular su ubicuidad, algo que habían sostenido Tomás de Aquino y Egidio Romano, entre otros. Después de la condena, Pierre de Jean Olivi, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Duns Scoto, y otros tantos, explicaron la ubicación de los ángeles recurriendo no a las operaciones angélicas sino a su esencia (*per se*)¹⁷.

2. Hacia una angelología antropológica.

Todos los planteos y las teorizaciones generales acerca de los ángeles vigentes en el siglo de oro de la escolástica se hacen eco en la obra de Llull, aunque éste parece, de momento, estar al margen de las prescripciones de la condena de 1277. Esto último no deja de sorprender toda vez que su producción comienza inmediatamente antes de dicha condena (hacia 1272 o 1274) y sobre todo porque ya en sus primeros textos arremete contra algunas tesis sostenidas por los filósofos averroístas que habrían sido el objeto primordial de dicha condena, p.e., la de la eternidad del mundo¹⁸. Un ejemplo de esta “marginalidad” de Llull es, para no desviarnos del tema, el tratamiento que aplica a la cuestión del *locus angelorum*. Declara al respecto que el ángel puede moverse por el lugar que quiera, puesto que por no tener cuerpo no resulta impedido en absoluto¹⁹. Esta afirmación, hemos de reconocerlo, no es idéntica a la que entraña la tesis de la ubicación del ángel *per operationem*, pero se le acerca bastante.

Por otra parte, nuestro filósofo, obstinado en la autosuficiencia de su Arte, no menciona ninguna de sus fuentes ni al tratar sobre los ángeles ni sobre cualquier otro tema²⁰. Podríamos, de hecho, leer casi todas las obras del *doctor illuminatus* y aun

1277”, José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism*, Turnhout, Brepols, 2015: 65-88 (pp.70-71).

¹⁷ Cf. Tiziana Suarez- Nani, “Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scot” en Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008: 89-111 (p. 95ss).

¹⁸ Cf. *Llibre del gentil e les tres savis*, I et *passim*.

¹⁹ Cf. *Félix*, XIV

²⁰ Cf. Henry Berlin, “Ramon Llull and His Contemporaries”, Amy Austin-Mark Johnston (eds.), ob. cit., pp. 18-45 (p. 32).

así no darnos por enterados de que existe algo como la Biblia. Ésta es citada apenas una decena de veces y en textos que van dirigidos a alguna autoridad, sea ésta religiosa o secular²¹. De acuerdo con Anthony Bonner la falta de referencia a las autoridades clásicas del cristianismo en los textos lulianos, se debe al carácter “infuso” del método de Llull²². En otras palabras, es la iluminación divina la que justifica esa ausencia, y en virtud de la misma, el *Ars magna* es presentado por él como una autoridad alternativa²³. En definitiva, no nos queda otra opción que desentrañar su concepción de los ángeles a la luz de los principios del *Ars*, es decir, deduciéndolos por medio de las *regulae* y a través de sus principios absolutos y relativos.

De acuerdo con su última versión, la del *Ars generalis ultima* de 1308, el *Ars magna* descansa sobre unos pocos principios o *Dignitates* que Llull supone compartidos por las tres religiones del Libro. Estos son *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas* y *Gloria*. Estas Dignidades o “principios absolutos” conforman el conjunto de los atributos ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo, y designan, para utilizar la terminología escolástica, a los *trascendentales* que pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintos²⁴. La relación entre los principios absolutos y el mundo creado está gobernada por los “principios relativos” que agotan, según Llull, todas las relaciones posibles. Estos principios son *differentia, concordancia,*

²¹ En este sentido es paradigmático el *Liber de Fine* de 1305. Se trata de un trabajo dirigido al Papa Clemente V en el que expone sus planes para realizar una nueva Cruzada. Ésta se apoyaría en dos soportes. El primero, sería la organización de la Orden de la Milicia, una suerte de súper orden conformada por los templarios, los caballeros del Hospital, los de la Orden de Calatrava, etc. y cuyo fin exclusivo sería la conquista de Jerusalén. El segundo, un gran contingente de monjes no ya guerreros, sino misioneros que, versados en el *Ars magna* y en la lengua árabe, se aprestarían a convertir a los infieles convertidos ya en público cautivo.

²² A pesar de lo dicho, Bonner sostiene que Llull tuvo en sus manos la *Metaphisica, Phisica, De coelo, De generatione et Corruptione, Meteorologica, De anima, De somno et vigilia, De sensu et sensato* e *Historia animalium* y *De plantis* de Aristóteles, la *Summa Contra gentiles* de Tomás de Aquino, algunas obras de Platón, Escoto Erígena, San Agustín, Anselmo de Aosta, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Pedro Hispano, Averroes, Avicena, Algazel e ibn Arabi, entre otros. Además de estas lecturas, el lulista alega que Llull podría haber estudiado los secretos de la Cábala y haber sido erudito en el Talmud.

²³ Cf. Anthony Bonner, “L’Art lul.liana com autoritat alternativa”, *Studia Lulliana*, 33-1, 1993: 15-32 (p. 25).

²⁴ Cf. *Art de contemplació*, I, 2 *et passim*.

contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas y *minoritas*. De este modo, todo lo que existe es bueno, grande, etc., y es diferente, concordante, etc., en relación con otras cosas y según su lugar en la *scala creaturarum*.

Ahora bien, las Dignidades son los principios ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo; éstas poseen una actividad *contingenter* y *ad extra* y otra *infinita, necessaria* y *ad intra*, la primera tiene lugar en la Creación, mientras que la última se despliega eternamente a través los *correlativa* de cada *Dignitas*. Con “*correlativus*” se designa, en la tradición escolástica, a cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación mutua, o sea, la que se da entre dos términos que se reclaman recíprocamente²⁵. Llull, por su parte, considera los *correlativa* al mismo tiempo como términos y principios intrínsecos de Dios, de las Dignidades y, a través de ellas, de todos los seres. Así, en el plano del *Ars magna*, las actividades propias de cada ente y sus correlativos se descubren por medio de la *regula C*, la regla de la definición. Cada regla es, pues, una pregunta y el pronombre interrogativo latino que encabeza la regla C es “*quid*”. La respuesta a la pregunta así encabezada consiste en la *quidditas*, es decir, la esencia de algo, en tanto esta pueda ser expresada en la definición de la misma²⁶. Así, simplemente, la definición de cada cosa se obtiene como respuesta a la pregunta “*Quid est X?*”.

La regla C tiene cuatro especies, es decir, se puede utilizar el encabezador “*quid*” de cuatro modos, pero aquí nos interesan las primeras dos.

La primera especie se llama “*definitiva*”²⁷ y por medio de ella se definen las cosas de tal modo que pueden ser convertibles con su definición, p.e., la respuesta a la pregunta “*quid est Bonitas?*”²⁸ consiste en afirmar que “*Bonitas est ens, ratione*

²⁵ Cf. Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y D’avía, 2014, p. 183.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 583.

²⁷ El nombre de la primera especie de la regla C sólo es mencionado en el *Ars brevis*, no en el *Ars generalis ultima*. Cf. *Ars brevis*, IV.2. También Cf. *Ars generalis ultima*, IV.2.

²⁸ “*Quid?*” *habet quattuor species. Prima est definitiva; sicut quando quaeritur: Quid est intellectus? Et respondendum est, quod ipse est illa potentia, cui proprie competit intelligere.* (*Ars brevis*, IV, 2). Los textos de Llull citados en este trabajo proceden de las ediciones más autorizadas, tanto para las obras en latín como las calatanas: *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2020, vols. VI-XXXXV. (ROL) y *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 vols. Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990-1998. (NEORL).

cuius bonum agit bonum” o bien “*Bonitas est ens qui proprie competit bonificare*”²⁹. Con este tipo de definiciones, llamadas *definitiones per agentias*, Ramon da cuenta de un principio capital de su cosmovisión: todo lo que existe, actúa; nada puede permanecer ocioso en el universo luliano: lo que no actúa no existe o ha dejado de existir. Pensar que una de las Dignidades (cualquiera sea) no está activa es, desde el punto de vista de Llull, una violencia mental al igual que lo es la violación del principio de no-contradicción desde una perspectiva aristotélica. Esto mismo se aplica a todos los entes, porque reproducen, de acuerdo con su posición en la *scala creaturarum*, la actividad ontológico-creadora de Dios.

El ser de las Dignidades, así como el de todos los entes consiste en un *estar siendo*, y en esta acción que es su esencia, se perfecciona, siendo lo que es, es decir, pasando constantemente de la potencia al acto. Pero el dinamismo ínsito en cada cosa es imposible de concebir sin los correlativos, por eso por la segunda especie de la regla C se pregunta: “*Bonitas, quid habet in se coessentialiter?*”³⁰, es decir, “¿qué es lo que tiene la Bondad esencial y naturalmente y –agregamos– sin lo cual no puede existir?” La respuesta es que tiene sus *correlativa*, un *bonificativus*, *bonificabile* y *bonificare*³¹. Todo lo que existe posee, en efecto, tres correlativos, de modo tal que la estructura de Dios, las *Dignitates*, y todos los entes es tridimensional: constan de forma, materia y conexión (o acto, potencia y objeto). En el léxico del Arte, los *correlativa* siempre se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos *-tivus*, *-ibile* y el infinitivo respectivamente. Al ser coesenciales, se hallan en un sujeto y cuando se expresan en un predicado, se conocen como su esencia. Por medio de ellos, el ente finito, es, al igual que las *Dignitates*, una actualidad dinámica y productiva, pero de carácter inferior.

²⁹ *Ars brevis*, III, 1.

³⁰ *Ars generalis ultima*, IV.2.

En el *Ars brevis* cambia levemente la terminología: “*Secunda species est, quando quaeritur: Intellectus quid habet in se coessentialiter? Et respondendum est, quod habet sua correlativa, scilicet intellectivum, intelligibile et intelligere; sine quibus esse non potest; et etiam sine ipsis esset otiosus et indigens natura, fine et quiete*” (*Ars brevis*, IV.2).

³¹ “*Secunda species est, quando quaeritur: Intellectus quid habet in se coessentialiter? Et respondendum est, quod habet sua correlativa, scilicet intellectivum, intelligibile et intelligere; sine quibus esse non potest; et etiam sine ipsis esset otiosus et indigens natura, fine et quiete*”. (*Ars brevis*, IV, 2)

Una vez constituido el ente como una sustancia, es decir, “...*un ens que per se está...*”³², se abre a las posibles formas accidentales³³. Y de este modo, a través de la teoría de los correlativos, los actos de ser de cada escalón de la *scala* se revelan como grados de perfección de ser.

Afortunadamente, Llull no define al ángel como “*ens qui proprie competit angelare*”, es decir, no lo define como define a la Bondad, al hombre, y los demás peldaños de la *scala creaturarum*, pero podría haberlo hecho, pues las directrices de su sistema lo habilitan perfectamente para ello. En lugar de esto nos encontramos con dos definiciones generales de “*angelus*” que nos allanan el camino. El ángel es, pues, “...*spiritus, corpori non coniunctus*”³⁴ y, además, “...*illa creatura, quae magis similis est Deo...*”³⁵. La primera de estas definiciones nos presenta la *quidditas* del

³² *Logica Nova*, IV, I, 2.

³³ Los accidentes son entes que no existen por sí, ni en sí, pero por ser entes tienen una estructura tridimensional y están, también, constituidos por una mezcla de los Principios. Los primeros accidentes surgen de la mezcla de las Dignidades entre sí, p.e., la Bondad es por sí buena, pero es grande, eterna, etc. por accidente; y lo mismo puede decirse de todas las *Dignitates*. Los accidentes, se ha de advertir, son *instrumenta* para que se produzca la composición de la que resulta ulteriormente la sustancia corpórea, pues ésta no puede existir, sin *quantitas, qualitas*, etc. Y de este modo, las diversas especies de C pueden aplicarse a todo lo comprendido en la escala del ser, como se muestra en la tercera y cuarta especie de la *regla* C.

La tercera especie de C, pues, se da cuando se pregunta: “¿qué es una cosa en otra cosa?”, p.e., “*Quid est Bonitas in alio?*” La respuesta es que “la Bondad en la Grandeza, es grande; en la Eternidad, es eterna, etc.”, y así sucesivamente con el resto de los Principios del Arte. Lo mismo se puede preguntar respecto de cualquier otra cosa, p.e., “*Quid est intellectus in alio?*” Es *bonus* cuando piensa (*intelligens*) en la Bondad; grande, en la Grandeza; gramático, en la gramática, etc.

Por último, la cuarta especie de C, se aplica en preguntas del tipo “*Quid habet Bonitas in alio?*”. Y hay que responder que, p.e., en la Eternidad tiene un eternificar, en la Grandeza un magnificar, etc. En efecto, la Bondad, al extender su actividad por medio de diversas modalidades, se liga a características que no le son propias formando a partir de ellas nuevos correlativos que no son ni esenciales ni cualidades esenciales.

(Cf. *Liber de Novus Physicorum*, II, 1 y 2, 2-3; *Ars generalis ultima*, IV.2. y *Ars brevis*, IV, 2)

³⁴ *Ars brevis*, IX.3.

³⁵ “Per primam speciem regulae C quaeritur: Quid est angelus? Et respondendum est per istam primam speciem, quod angelus est illa creatura, quae magis similis est Deo, eo quia est

ángel, mientras que la segunda, como en seguida mostraremos, nos da la causa de su existencia.³⁶

2.1. *Spiritus, corpori non coniunctus.*

Los ángeles constituyen el segundo *subiectum*, es decir, el primer peldaño de la *scala creaturarum*, el más cercano a Dios. Le siguen *caelum*, *homo*, *imaginativa*, *sensitiva*, *vegetativa*, *elementativa* e *instrumentativa*. La organización de la *scala* y el orden de los *subiecta* responde al criterio, de cúneo neoplatónico, de degradación progresiva. De acuerdo con éste criterio, los entes se multiplican progresivamente desde un único punto fontanal del que emanan y a medida que se multiplican van adquiriendo mayor corporeidad. El hombre, el cuarto *subiectum*, está ubicado en el centro de toda la jerarquía ontológica. Esta ubicación responde a la célebre teoría del hombre-microcosmos, por la que se lo considera compuesto de aquello que está repartido con exclusividad entre los demás seres que componen el universo. Así, sin mencionar explícitamente dicha teoría, como lo hacen casi todos los autores que adhieren a ella, Ramon nos dice que el hombre es “...*maior pars mundi*”³⁷. Esto significa precisamente que está compuesto tanto por aquello que es propio de los seres inferiores a él, i.e., los dotados de imaginación, de sensibilidad, etc., así como por aquello que es propio de los seres superiores a él, i.e., el cielo y los ángeles. El hombre tiene en sí una potencia o alma racional por la que se asemeja a los ángeles y a Dios y una potencia imaginativa, una sensitiva, etc. por la que se parece a los seres dotados de imaginación, de sensibilidad, etc.

El alma racional es “... *id quod coniunctum humano corpori de se ipso et de humano corpore facit hominem*...”³⁸, es decir, aquello que unido al cuerpo humano, de sí mismo y de tal cuerpo hace un hombre. Es inmortal, y mientras el cuerpo tiene su origen por generación a través de individuos humanos, el alma tiene su origen en una creación divina, pues, en virtud de su inmortalidad no puede ser originada por entes finitos. El alma es, así, la forma y principio vital del cuerpo, su *prima*

spiritus non coniunctus, et agit de inferioribus sine organo corporali, et huiusmodi. (Ars generalis ultima”, IX.2..2)

³⁶ Es dable decir que hay otras definiciones de “*angelus*” en la obra de Llull, pero nos detenemos en estas por dos motivos: por ser generales y abarcadoras y por considerarlas particularmente relevantes para la postulación de una angelología. antropológica.

³⁷ *Ars brevis*, IX, 4. También Cf. *Ars generalis ultima*, IX.4.29.

³⁸ *Liber de Homine*, I, II, 1.

*intentio*³⁹, lo que lo mueve de un lado a otro, lo hace crecer, le otorga su perfección y conduce libremente⁴⁰ sus partes, hacia el fin por el cual existe, sobrepasando en poder las influencias que los astros ejercen sobre los elementos⁴¹.

Llegados a este punto, podemos dar cuenta de que la afirmación de que los ángeles son espíritus sin cuerpo, implica que se trata seres racionales, constituidos íntegramente por el alma racional o *raciocinativa*, como es llamada en algunos

³⁹ En la tradición escolástica “*intentio*” significa la energía o tensión del acto de conocimiento. Aquí la *intentio* es, por una parte, y en concordancia con la acepción escolástica, la operación del intelecto y la voluntad que se mueve para alcanzar lo deseado y entendido, y es, por otra, un acto natural del apetito. En ambos casos, la *intentio* se dirige, racional o naturalmente, hacia la perfección del ser. Sendos casos corresponden, de un lado, a los seres racionales y, de otro, a todos los entes.

Llull divide la *intentio* en *prima* y *secunda*. La primera es más noble, útil y necesaria que la segunda, que es un instrumento de la primera intención, v.g., si un hombre quiere que alguien le escriba un libro, la primera intención es el libro, la segunda, es contratar una persona para que lo escriba. Por su parte, el libro representa la segunda intención en relación con el conocimiento que se pretende adquirir de éste, el cual constituye la *prima intentio*.

La *intentio* luliana se predica de todo lo creado: de los animales, las plantas, los elementos, y hasta del Caos que es el origen de estos. Únicamente en Dios no hay primera ni segunda intención, porque toda *intentio* en Él es infinita y eterna, y entre sus Dignidades no hay *maioritas* ni *minoritas*, sino *aequalitas*.

En el caso de la relación entre el alma y el cuerpo, el alma es la *prima intentio* del cuerpo en tanto que éste tiende naturalmente a ella como todo ser naturalmente tiende hacia el que es inmediatamente superior a él. (Cf. *Liber de Prima et Secunda Intentione*, I, 1-3, 5)

⁴⁰ “N’ermità: Si vós fosséts home qui fos letrat, / mils sabreïts parlar d’ome predestinat, / e no agrets en oblit de Déu libtat, / La qual ha en si meteyx e en quant ha creat, / per la qual a home ha dada libtat / con lo vuylla molt servir, sens que no sia forsat, / con Déus sia tan bo que.s deu servir de grat; / lo qual servir no pot de necessitat, / per hom predestinat fos servir e amat, / e fóra hom salvat sens que no fóra jutjat; / car judici no pot ésser senes libtat, / ni libtat no costreyn precís ni predestinar” (*Desconhort*, XLV)

⁴¹ “...est illa forma, quae informat corpus ad vivendum et ipsum facit esse in humana specie.; et facit corpus vivere, et se movere de uno loco ad alium locum; et facit ipsum crescere; et facit ipsum pingüe vel macrum, et movet formam et potentias corporales ad agendum... [...] est etiam id, quam dat perfectionem et finem corpori, cum quo dat perfectionem et finem corpori, cum quo est coniuncta; nam corpus et suae partes sunt, ut sit homo; et anima creata et infusa in corpus, et coniuncta cu illo facit de se ipso et de corpore humanum esse, ut superius dictum est, et ideo ducit anima hábeas et suas partes ad finem, propter quem sunt”. (*Liber de Homine*, I, II, 3)

textos de Llull⁴². Ésta no es otra cosa que la unión de tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad, cada una de las cuales tiene sus correlativa, i.e., *memorativus*, *memorable*, *memorare*, *intellectivus*, *intelligibile*, *intelligere*, *amativus*, *amabile* y *amare*.

En estas tres potencias, nos dice Llull, está representada la Trinidad divina y su unión en un único ser, que es el ángel, es significativa de la Unidad divina⁴³. De este modo, nuestro filósofo se asegura de distinguir la concepción de los ángeles que está presentando de aquella a la que adherían los filósofos judíos y musulmanes, los cuales ciertamente escribieron mucho sobre este asunto y son el blanco indirecto de sus escritos.

Recapitulando, las tres potencias anímicas forman parte del hombre y son constitutivas del ángel. Y esto es así a tal punto que una vez que el hombre ha dejado esta vida como santo para encaminarse hacia la Gloria divina sufre una *mutatio* (o *immutatio*) *angelica*: el hombre es la unión de cuerpo y alma, si la unión se deshace, solo queda un cuerpo, que, sepulto, habrá de esperar hasta el día del Juicio Final, y un ángel⁴⁴, “*spiritus, corpori non coniunctus*”.

A la luz de lo dicho no sorprende que en una de sus más célebres, el *Félix* o *Llibre de les meravelles del món*, una suerte de enciclopedia popular, Ramon nos introduzca en el conocimiento de los ángeles *metaforice loquendo*, a través de la observación de una pintura. En efecto, el *Félix* cuenta la historia de un joven que es exhortado por su padre a conocer el mundo. La exhortación no tiene otro fin que la búsqueda de Dios en el mundo a través del descubrimiento de las maravillas que hay en él. La obra trata acerca de cómo es posible recuperar la devoción de otros tiempos; una devoción que el padre de la historia –y con él el propio Llull– añora

⁴² Cf. *Félix*, IV.XIV.

⁴³ Esta célebre tripartición del alma racional se remonta a Agustín. Tanto en las obras anteriores como en las posteriores al 396, el obispo de Hipona desarrolla una concepción tripartita de la parte superior del alma racional o *animus*, de acuerdo con la cual estaría compuesta de *memoria*, *ratio* y *voluntas*, siendo ésta última la que movería la *ratio* en dirección a la *memoria*, de modo tal que de ella dependería no sólo el obrar, sino también la consecución de la *scientia* y la *sapientia*.

Los filósofos escolásticos y con ellos Ramon Llull, hicieron uso del esquema anímico de Agustín, pero con algunos cambios en su terminología. Así, el tríptico *memoria*, *ratio* y *voluntas*, se transformaba en *memoria*, *intellectus* y *voluntas*.

⁴⁴ Cf. *Liber de Homine*, IV.5.

con nostalgia mientras la sueña para su hijo. Así, en el segundo libro de este texto, titulado “*Dels àngels*”, el joven protagonista, Félix, se encuentra con un ermitaño sentado a las puertas de una iglesia leyendo precisamente un libro sobre los ángeles.⁴⁵ Sobre la entrada de la iglesia se halla una pintura, descrita por Ramon con cierto detalle, que muestra no un ángel, sino un “*home ab ales*”⁴⁶ (hombre con alas) que lleva una balanza en sus manos. Se trata de una representación de *Sant Miguel*, cosa que explícitamente advierte el autor. Sin embargo, Félix, ignorándolo, le pregunta al ermitaño qué significa esa pintura, pues anhelaba “...*conèixer ab algunes raons necessàries la existencia dels àngels*”⁴⁷, es decir, quería que se le demostrara con argumentos necesarios –i.e., los del *Ars magna*– la existencia de los ángeles. Es, pues, evidente que el cambio de registro de “*sant*” por “*àngel*” da cuenta, aunque *metaforice*, de esta *mutatio angelica* de la que hemos hablado; sobre todo atendiendo a que el *Félix* no es un texto pensado para lectores eruditos.

El ángel, podemos ahora decirlo sin ambages, es un hombre sin cuerpo o, al revés, el hombre es un ángel con cuerpo, aunque debemos advertir que el lenguaje nos pone una trampa del lenguaje, pues, sin cuerpo ya no hay hombre, como tampoco hay ángel con cuerpo.

2.2. *Illa creatura, quae magis similis est Deo*

Para explicar el significado y alcance de la segunda definición de ángel que hemos elegido, es necesario partir de la anterior. El ángel, pues, como “*spiritus corpori non coinunctus*” posee además de la memoria, el entendimiento y la voluntad que le son innatas, otros principios también innatos, i.e., los principios absolutos y los relativos, en una medida propia. Así, en el ángel hay *bonitas*, *magnitudo*, *aeternitas*, *potestas*, *sapientia*, *voluntas*, *virtus*, *veritas* y *gloria* y también *differentia*, *concordancia*, *principium*, *medium*, *finis*, *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*. En efecto, las Dignidades divinas están en el ángel como en todo lo creado y constituyen los vestigios divinos a modo de *trascendentales* en las criaturas. Pero si bien las Dignidades están en todos los seres que componen la *scala creaturarum*, están en ellos en un grado acorde con el lugar que ocupan en dicha *scala*. Solo así se

⁴⁵ El “*Llibre dels àngels*” que el ermitaño tenía en sus manos es identificado con un texto escrito por Lluïl. No se trata de un trabajo independiente, sino de una parte de la monumental enciclopedia *Arbre de Ciència*, de 1289.

⁴⁶ Cf. *Félix*, II, *Prol.*

⁴⁷ *Ibíd.*

comprende que en el ángel haya *maioritas*, *minoritas*, etc. Hay, p.e., *maioritas* porque su *bonitas*, *magnitudo*, etc. son mayores que las del hombre, la de los seres dotados de imaginación, etc., y hay *minoritas* en él, porque su *bonitas*, *magnitudo*, etc. son menores que la *Bonitas*, *Magnitudo*, etc. de Dios. Asimismo, en el ángel hay *aequalitas*, porque su *bonitas*, *magnitudo*, etc. son iguales en su acción. En el ángel hay también *concordantia*, porque sus potencias (memoria, entendimiento y voluntad) concuerdan en su objeto, que es su *prima intentio*: recordar, entender y amar a Dios. Hay *differentia*, pues, por ella se distingue la *bonitas* de la *magnitudo*, etc. del ángel así como los *correlativa* que hay en una y en otra. Pero no hay *contrarietas*, porque su *bonitas*, *magnitudo*, etc. se rigen de acuerdo con la *prima intentio* de todo lo creado, que es, nuevamente, recordar, entender y amar a Dios.⁴⁸ Y así como hemos procedido hasta aquí, se puede continuar con el resto de las Dignidades, siguiendo la guía de las preguntas, principalmente de la regla C⁴⁹. A la luz de lo dicho en el párrafo anterior, la expresión “...*est illa creatura, quae magis similis est Deo...*” nos da, a nuestro juicio, la causa de la existencia del ángel

⁴⁸ La *prima intentio* de todo lo que existe es Dios, pero no todos los seres puede alcanzar a Dios por sí solos. Aquí encuentra su pleno sentido el carácter microcósmico del hombre. En efecto, la primera intención del hombre es idéntica a la de su parte espiritual: recordar, entender y amar a Dios. Empero, por contener en sí todo el conjunto del universo en tanto microcosmos que es, el hombre, y su alma en particular, es el medio e instrumento por el que las criaturas corporales, “...*caelum et omnia corpora, quae illud in se continet...*” (*Liber de Homine*, I, II, 3) pueden alcanzar el fin para el que han sido creadas. Este fin es Dios, y solo, conviene insistir en ello, en el hombre y por medio del hombre, pueden alcanzarlo. En este sentido, el hombre es un “*animal homificans*” (*Ars generalis ultima*, IX, 4.2.). Un animal que hombrifica *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, por medio de sus *propria correlativa: homificativus, homificabile* y *homificare*. *Ad extra*, proyecta su ser sobre la realidad. Dicha proyección u hombrificación *ad extra* consiste en una suerte de ordenación del mundo.

Es en este punto en donde entrevemos la función más importante del Arte. En el hombre ya habituado (*habituatus*) al mismo, oficia como un medio de transformación del hombre, *ad intra*, al mismo tiempo que como el vehículo de su proyección sobre el mundo, *ad extra*. Es decir, es el instrumento para alcanzar su *prima intentio*. Solo por medio del Arte, el hombre puede ordenar el mundo, *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, ordenará sus potencias, etc. hacia el fin para el que fueron creadas, *ad extra*, ordenará a todos los hombres hacia idéntico fin: Dios. Entonces, que el hombre sea un *animal homificans* significa que por su intermedio, el universo entero –en sus aspectos natural y humano – puede alcanzar su bien supremo, su fin último, su *prima intentio*.

⁴⁹ Para no extendernos en ejemplos, nos remitimos al *Ars generalis ultima*, IX.2.2. Allí, Llull efectúa un análisis del ángel a través de la regla C, muy similar al que hemos presentado en la sección I.2. de este trabajo.

en el orden universal al mismo tiempo que una definición. Y es, otra vez, el *Félix* o *Llibre de les meravelles del món* el que nos trae una clave extra para esta interpretación. En este texto y en un símil que recuerda al *Banquete* platónico, Llull postula la necesidad de la existencia de los ángeles a través de una metáfora sobre cómo lo semejante ama a lo semejante más que a lo que no se le parece. En el relato, Ramon nos presenta a un rey y una reina, de nombres ignotos, con dos hijos. El rey ama más al mayor, que se parece a él, mientras que la reina ama más al menor, que se parece a ella. Disgustada, la reina inquiere al rey acerca de por qué no ama a los dos de la misma manera, siendo que ambos son sus hijos. El rey, al que Ramon dibuja muy sabio, responde con otra pregunta: ¿por qué amas más a nuestro hijo menor?, le dice a la reina. Esta le contesta lo que ya sabemos: que lo ama más porque se le parece más que el otro. El rey, a los fines de la argumentación luliana, le responde efectuando una transposición de planos sólo justificable desde el punto de vista del autor, que los ángeles tienen que existir necesariamente, porque no tienen cuerpo, son invisibles y tienen más poder para entender y amar a Dios que cualquier otra criatura, de acuerdo con su lugar en la *scala creaturarum*. En una palabra, tienen que existir porque se le parecen más que cualquier otra criatura. Así, si los ángeles no existieran, Dios no amaría más lo que es semejante a Él que a lo desemejante, es decir, no habría *differentia* en el amor de Dios hacia los distintos *subiecta* de la *scala* y, por tanto, no habría orden en su amor. Antes bien, en tales circunstancias, remata el rey, habría más orden y virtud en el hecho de que la reina ame a su semejante, i.e., a su hijo, que en Dios si los ángeles no existieran, pero esto es absurdo. Los ángeles tienen, pues, que existir, para que el amor de Dios sea ordenado.⁵⁰ Al mismo tiempo, podemos pensar a la inversa, i.e., que Dios puede ser más entendido y amado por los ángeles de acuerdo con el mismo principio, es decir, por ser más semejantes a Él, su *bonitas*, *magnitudo*, etc., en efecto, son superiores a las de las demás criaturas y, por tanto, más semejantes a las de Dios. A esto se suma el hecho de que el amor que los ángeles profesan por Dios es eterno, continuo y sin mengua, puesto que la voluntad de estos despliega eternamente su actividad a través de sus correlativos. Llegados a este punto, no hemos de olvidar que el hombre, por su propia constitución, en tanto microcosmos que es, está llamado a amar a Dios con la intensidad que lo hace un ángel⁵¹, pero a fuerza de dejar de ser hombre, a través de la *mutatio angelica*.

⁵⁰ Cf. *Félix*, II.XIII.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, I.III.

Conclusión

Después de analizar las dos definiciones de ángel que hemos seleccionado, podemos afirmar que son complementarias, que Llull concebía a estas criaturas celestiales como contenidas en un orden jerarquizado plasmado en la *scala creaturarum*, y que sólo a la luz de este orden es posible determinar la necesidad de su existencia, su función principal o su *intentio prima*, amar a Dios, así como también dar cuenta de la relación con otros *subiecta* de dicha *scala*. Hemos advertido, además, la cercanía que existe entre la antropología y la angelología luliana (de ahí que nos hayamos referido “angelología antropológica”) y los aspectos marginales del pensamiento de Llull a este respecto a la luz de la especulaciones sobre los ángeles en vilo en el s. XIII y, en general, en la tradición. Más allá de esto último, la originalidad del planteo luliano no estriba en cambios que podríamos llamar “de fondo” en la angelología tradicional, ortodoxa, sino más bien en su modo de expresión y argumentación, estrechamente ligado a la lógica interna del *Ars magna*; no se nos escapa, como lo indicamos en diversas notas al pie que una concepción como la aquí esbozada puede encontrarse ya en fecha temprana en los escritos de Agustín.

Resta decir que nuestro trabajo debería continuar, tomando no ya definiciones generales de ángel, sino con el examen de la recepción de los problemas más acuciantes de la angelología del s. XIII en las diversas obras de Llull y su solución a la luz del *Ars magna*, pero eso es parte de otra investigación.

Recibido: 03/05/2021
Aceptado: 30/06/2021

Resumen

En este trabajo pretendemos exponer la concepción de los ángeles de Ramon Llull teniendo en cuenta el contexto de su especulación sobre el tema. La investigación que realizamos parte del *Ars generalis ultima* y del *Ars brevis*, que es su resumen, a los que utilizamos a modo de trasfondo y abrevia en siguientes obras: *Llibre del gentil e les tres savis*, *Art de contemplació*, *Logica Nova*, *Liber de Novus Physicorum*, *Liber de Homine*, *Liber de Prima et Secunda Intentione*, el poema *Desconhort*, el *Llibre dels àngels* y especialmente en *Félix* o *Llibre de les meravelles del món*. Se ha de advertir que nuestro objetivo último es dar cuenta de la marginalidad de la especulación angelológica de Llull y su resolución en clave antropológica.

Palabras clave: Llull - ángeles – angelologia - *Ars magna* - clave antropológica.

Resumo

Neste trabalho pretendemos expor a concepção de Ramon Llull sobre anjos levando em consideração o contexto de sua especulação sobre o assunto. A pesquisa que realizamos parte do *Ars generalis ultima* e del *Ars brevis*, que es o seu resumo, a os que tomamos como pano de fundo, e se baseia nas seguintes obras: *Llibre del gentil e les tres savis*, *Art de contemplació*, *Logica Nova*, *Liber de Novus Physicorum*, *Liber de Homine*, *Liber de Prima et Secunda Intentione*, o poema *Desconhort*, o *Llibre dels àngels* e especialmente *Félix* o *Llibre de les meravelles del món*. Deve-se notar que nosso objetivo final é explicar a marginalidade da especulação angelológica de Lúlio e sua resolução em uma chave antropológica.

Palavras chave: Llull - anjos - angelología - *Ars magna* - chave antropológica.

Abstract

In this paper I'll expose Ramon Llull's conception of angels taking into account the context of his speculation on the subject. The research that I carry out start from *Ars generalis ultima* and *Ars brevis*, its abstract, which I'll use as a background, and draws on the following works: *Llibre del gentil e les tres savis*, *Art de contemplació*, *Logica Nova*, *Liber de Novus Physicorum*, *Liber de Homine*, *Liber de Prima et Secunda Intentione*, the poem *Desconhort*, the *Llibre dels angels*, and specially *Félix* o *Llibre de les meravelles del món*. It should be noted that my ultimate goal is to account for the marginality of Llull's angelological speculation and its resolution in an anthropological key.

Key-words: Llull . angels - angelology - *Ars magna* -.anthropological key.

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Prima Physicae Pars, Liber Tertius

Introducción

Celina A. Lértora Mendoza

Fray Cayetano Rodríguez (1761-1823)¹ 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 Prima². 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

¹ Reitero aquí los datos consignados en tres artículos anteriores: “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. Quaestio appendix pro Complemento Physicae Generalis” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 6, N. 1, 2019: 61-.88; “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Primus” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 7, N. 1, 2020: 115-144; “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Secundus” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 7, N. 2, 2020: 99-126; Ed. digital www.medievaliamericana.org.

² *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, ed. Kraft, 1952, p. 227.

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 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 americano³.

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 Salvador⁴, 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 Rodriguez / 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 Jujuy⁵, s/s. Su portada es la siguiente:

³ Cf. José Pacífico Otero, *Estudio biográfico sobre Fray Cayetano José Rodríguez y recopilación de sus producciones literarias*, Córdoba, p. 84.

⁴ 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.

*Tertia Philo/sophiae pars nimirum Phy/sica quae in rerum naturalium /
contemplatione versatur. Xta Re/sentiorum placitum, elaborata à Patre /
Frate Cajetano Rodríguez, hujus /conduvensis Cathedrae / Moderatore
ar/tium Universitatis. Incepta die 3^a men/sis Augusti anni reparatae salutis /
millesimi septingentesimi octogesimi /secundi. Me audiente Josefo /Mariano
de la Barze/na.*

En cuanto a la estructura del curso⁶, luego de un Prólogo, donde se menciona la necesidad y dignidad de los estudios naturales y se divide la Física en General y Particular, se desarrolla la primera parte en ocho libros. La ordenación de los mismos no responde a ninguno de los manuales más en uso entonces: Brixia, Ferrari, Dupasquier y Jacquier, que además eran preferidos por los franciscanos y diferentes en varios aspectos de los clásicos jesuitas. El contenido de la obra tampoco responde concretamente a ninguno, porque Rodríguez presenta una visión bastante personal de la materia. En cuanto a la orientación general de su pensamiento, es explícitamente antiperipatético y partidario de una explicación más científica y experimental acerca de los problemas naturales. Y si bien toma muchos de los datos y argumentos de Ferrari, disiente de él en casi todas las conclusiones, ya que el maestro italiano conserva celosamente la tradición peripatética.

En definitiva, se trata de un curso claramente ecléctico, A pesar de no ser un curso original sino basado en fuentes habituales como estas mencionadas, hay que señalar un significativo esfuerzo por incorporar datos relevantes, haciendo una buena selección de referencias. El mix de cuestiones físicas y religiosas (el tema de la Eucaristía, por ejemplo, en el Libro I) así como apelaciones de autoridad

⁵ Agradezco al Guardián del Convento en ese entonces (2001), P. Fray Marcelo Cisneros OFM, el haberme facilitado la consulta de este documento.

⁶ Sobre la filosofía de Rodríguez v. Furlong, *Nacimiento y desarrollo...* cit., pp. 245-256; mis trabajos *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, cit., p. 241-258, “Física teórica y experimental a fines del s. XVIII: el Curso de Física de Cayetano Rodríguez”, *Actas de las II Jornadas de Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Bs. As., ed. FEPAL, 1986: 224-233 y “La enseñanza de la Física en el Río de la Plata: tres ejemplos sobre la situación en el s. XVIII”, *Claustros y Estudiantes*. Org. Mariano Peset, Valencia, Universidad de Valencia, 1989: 379-410; Alberto Caturelli. *Historia de la filosofía en Córdoba, 1610, 1983*, Córdoba, 1992, vol. 1, pp. 295-308 y del mismo autor *Historia e la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As., Ciudad Argentina y Univ. del Salvador, 2001, pp. 161- 165.

(Concilios) eran habituales en la enseñanza de su tiempo, y también por esa razón son recogidas por los manuales, aunque con prudencia crítica; el mismo Fray Rodríguez deriva esos tratamientos a otras partes del plan de estudios, es decir, obviamente, a la Teología.

El Libro III trata el cuerpo natural en cuanto es móvil, pesado y liviano. La ubicación sistemática de este libro es particular de Rodríguez, con respecto Brixia⁷ y Ferrari⁸, no obstante haber tomado de ellos, particularmente del segundo citado, muchos de los datos y desarrollos que presenta. La Cuestión I sobre el movimiento de proyectiles es semejante a la Disp. IX De motu, Q. 2 (“Quaenam sit causa continuati motus projectorum”) de Ferrari⁹; y la conclusión es esencialmente la misma¹⁰. La Cuestión II sobre la causa de los movimientos reflejos y refractos corresponde a la Q. 3 de Ferrari. La primera conclusión parece inspirarse en ese autor, en cuanto a la elasticidad de los cuerpos como causa del fenómeno¹¹, aunque allí Ferrari no trata específicamente el movimiento reflejo, como Rodríguez. La Cuestión III, sobre la gravedad, toma muchos elementos de Ferrari, aunque este autor la trata separadamente, es decir, como una propiedad de los elementos (Disp. II) y como causa del movimiento acelerado de los cuerpos en caída libre (Q. 5 de la Disp. IV).

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas¹² según el texto latino del manuscrito de Zabala, indicando algunas variantes (pocas y de escasa importancia) del segundo manuscrito.

Esta transcripción del original latino 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.

⁷ Fortunato Brixia, *Philosophia sensuum mecánica Physica generalis Pars prima: Motu corporum gravium tam soidorum, quam fluidorum*, Venetiis, Remondiniana. 1756

⁸ José Antonio Ferrari de Modoetia, *Veteris et recentiores Philosophiae dogmata Joannis Dunsii Scoti*, Tomus Secundus; Priorem Physicae partem, qua Physica dicitur, complectens, Madrid, Apud Blasium Roman, 1790

⁹ Ed. cit., p. 432 ss

¹⁰ Ferrari, ed. cit., p. 433.

¹¹ Ed. cit., p. 440.

¹² Cayetano Rodríguez OFM. *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Bs. As., Ed. FEPAL, 2005.

[52] **Liber tertius.**

De corpore naturali, quatenus mobile, grave et leve

Dum de corpore mobile in praesentiarum agimus, non venit in⁵telligendum ipsum corpus naturale, quatenus est variis mutationibus sensibilibus obnoxium, sc. generationis, corruptionis, et alterationis: hoc enim modo consideratum est objectum physicae nostrae; sed agimus de motu locali ipsius, de gravitate et levitate, quatenus sunt corporis naturalis affectionis, quod quidem brevitate possibili agemus.

¹⁰ Propositio 1^a: Explicans essentialem notionem motui et quietis

Motum in rebus naturalibus reperiri certissimum, ut proinde saltem de existentia motus localis nemo sane mentis dubitare possit, cum ipsa experientia hunc ¹⁵ motum apertissime manifestet: quamobrem argumenta Zenonis, quibus nullum esse motum contendebat, derridenda sunt potius quam solvenda; ut proinde merito Diogenes ea ambulando solvi debere existimaverit. Tenemus igitur existentiam motus, atque illius notionem nitimur investigare, etenim haec ipsa disputatio sumae necessitates est Philosopho, qui in naturalium rerum contemplatione ver²⁰satur, dicente Aristotele Libro III Physicorum, capite 1^o: *ignorato motu, necesse est naturam ignorari.*

Aristoteles igitur motum universim acceptu sic describit, libro III Physicorum, capite 1^oⁱⁱⁱ: *motus est actus entis in potentia, quatenus in potentia.* Nimirum significant motum ²⁵ instar perfectionis, seu affectionis, quae rei convenit, quatenus tendit ad aliam perfectionem, aut terminum quem non habet. Hinc colligitur in ²⁵ quolibet motu quinque omnino concurrere: 1^o **movens**, seu id quod movet; 2^o **mobile**, id est quod movetur; 3^o **terminus ad quem**, qui est forma, seu novus status a mobili seu ente in potentia acquirendus; 4^o **terminus a quo**, seu id quod a mobili deseritur; 5^o ipsa **via**, qua mobile ad termi[53]num acquirendum progreditur; et haec est formalissime motus.

Ita porro Aristoteles motum generatim consideratum describit, quatenus variis motuum speciebus communis esse concipitur, praecipua vero motus species est **motus** ⁵ **localis**, quem Peripatetici sic describunt: **est translatio de loco in loco**, quae quidem definitio non solius est vulgi, ut cartesiani benedicant, sed sapientibus

¹ Sic 3^o, evidens error,

etiam viris probatur. Unde Augustinus Libro II de Ordine, capite 6° ajebatⁱⁱⁱ: *nihil aliud est motus localis, quam e loco in loco transitus.*

Quamvis autem motuis ¹⁰ ipse invicem saepe opponantur, ut motus rursus, et motus deorsum, tamen cuilibet motui opponitur **quies**. Aliqui Philosophi defendunt quietem non esse ens nec modum entis, sed puram motum privationem, quaemadmodum tenebrae sunt pura carentia lucis, ideoque asserunt oppositione, inter motus et quietem esse privativam. Assero tamen quiete esse modum, sed statum corporis realem et positivum. ¹⁵ Ratio est, quia quies est permanentia corporis in loco, id est, corpus esse permanentem in loco; sed hoc est quid positivum, ergo; sed haec sunt parvi momenti.

Propositio 2^a: Motus localis divisionem exhibens

Motus localis dividitur multipliciter; 1° alius est motus **naturalis**, qui est juxta ²⁰ exigentia mobilis; alius **violentus**, qui non est juxta mobilis exigentiam, ut projectio lapidis in altum; 2° alium est motus **rectum**, qui fit per lineam rectam, alius **curvus**, qui fit nempe per lineam curvam; 3° alius est motus **verticalis**, quando sc. mobile directe in verticem descendit, vel ab eo ascendit; alius **horizontalis**, quo res movetur per lineam horizonti parallelam; 4° alius ²⁵ est motus **reciprocans** seu **vibrationis**, qualis datur in fine pendulis, qualis datur in fine pendulis, seu perpendiculis; alius non reciprocans, qui sc. nullas habet vibrations.

5° alius est motus simplex, quo de[54]fertur mobile per eandem simplicem viam, vel ab uno, vel a pluribus causis; v.g. si unus vel plures homines ferant aliquod pondus in aliquem locum; alius est motus **mixtus**, quo mobile a pluribus causis ad diversas vias tendentibus movetur: quo casu mobile per viam quondam mediam, et quasi ⁵ ex pluribus mixtam fertur. 6° denique alius est motus **directus** per quam mobile recta semper linea fertur; alius est motus **reflexus**, quo mobile fertur per lineam inflexam propter impedimentum impertransibile; sic v.g. pila in parietem projecta ab eo resilit.

Alius est motus **refractus** ¹⁰ quo mobile movetur per lineam rectam aliquantulum deflectentem propter impedimentum, impertransibile, sic, v.g. lapis oblique projectus in aquas non fertur linea omnino recta ad fundum, sed aliquantulum deflectit ad lineam quasi curvam. Verum de motu reflexo, et refracto aliqua postea dicemus, primo tamen inquirenda est sequens

**¹⁵ Quaestio 1
Quaenam sit causa continuati motus projectorum?**

Haec motus localis affectio, quae **projectio** dicitur, notissima sensibus est, ut in lapidibus projectis, vel in sagittis emitis apparet, quae perseverant ²⁰ in motu, etiam postquam separatae sunt a causa a qua primo motum acceperunt. Nunc igitur inquirimus, quaenam sit causa per quam projecta perseverant in motu.

Visum fuit Aristoteli causam continuati motus projectorum esse ipsum medium quod, cum aere² projecta finditur, cogitur retrorsum succedere, et rem ²⁵ projecta impellit: sic corpus ab aere retro pelli existimat, alii ad vim elasticam aeris confugiunt, ut Pater Deschales in Dissertatione de elaterio^{iv}, rem alii declarant a fluiditate et gravitate medii. Gassendus vero docet movens debere necessario tangere ipsum mobile, atque impellere [55] cum autem partes externae impulsa sunt a motor, haec inscribe pellunt internas, atque hoc modo diffunditur motus in mobile, iter scribit sententia 1^o Physica, Libro 5^o, de motu rerum projectarum^v.

Cartesius autem docuit, motum projec⁵torum continuari ex lege generali naturae, qua dicitur unamquamque rem permanere semper quantum est ex se in eo status in quo reperitur, donec externa vis occurrat, quae statum illum mutet. Reserantes alii res projectas moveri docent per extrinsecam determinationem qua ad talem motum a mobili determinantur. Communis tamen Peripateticorum opinio asseret³ causam motus project¹⁰torum esse impetum projectis a movente impressum; hunc vero impetum esse qualitatem, quae motum ipsum, vel exigat, vel afficiat. Nobis autem placet prae omnibus sententiam Cartesii cum quo sit.

Conclusio. Corpus postquam determinatum est ad motum, nullo alio indiget ut dein¹⁵ceps moveatur: unde continuatus projectorum motus provenit a prima determinatione a movente causata. Probo conclusionem ratione qua utitur Pater Almeida^{vi}: corpus quantum ex se indifferens est ad motum, quod quietem; ergo si semel ad motum incitatum semper moveretur, si ab aliquo extrinseco non ²⁰ determinatur ad quietem: sed lapis projectus primo determinatur ad motum a projiciente, ergo hac tantum determinatione indiget, ut semper moveatur.

² Vox dubia: *arre*, lectio secundum sensum.

³ Lectio secundum sensum.

Primum antecedens est doctrina expressa Philosophi Libro IV Physicorum, texto 69^{vii}, ubi ait: *amplius nullus utique poterit dicere propter quid, quod movetur stabit alicubi; cur enim agis hic, quam ibi? Qua²⁵re, aut quiescet, aut in infinitum necesse est ferri, nisi aliquid potentiam impenderit.* Quod etiam confirmatur ratione: corpus quod a Deo sphaericum conditum est, semper sphaericum perseverat; et quod semel quadratur, semper suam figuram tuetur, donec an aliqua causa ea [56] figura mutetur; ergo similiter corpus quod semel movetur etc.

Solvuntur argumenta

Objicies 1^o. Si corpus projectum per determinationem projicientis continuaret suum motum, semper moveretur, vel saltim aequali velocitate moveretur ⁵ in fine, ac in initio motus; sed experientia testatur, quo pila projecta tardiori motu movetur in fine, quam in principio motus, ergo. Respondeo majorem vel minorem motus velocitatem repetendum esse a majore vel minori resistentia medii, quo enim maior est aeris resistentia tartioris motu movetur; et velociori, quo aer minus resistit.

¹⁰ Unde motus pilae projecta sensim debilitatur, tum quia ab aere ambiente illius motui continuo resistitur, tum etiam quia a propria gravitate ad alium motum aliaque motus lineam determinatur, ut in terram cadat. Quod autem a majore vel minori resistentia medii oriatur velocitatis diversitas comprobatur experimento quod tradit Pater ¹⁵ Regnault, tomo 1^o, Ex. 8^o, pag. 83^{viii}; ait enim in machina pneumatica corpora celeres moveri, et petulam citius suas vibrations absolvere atque diutius in eisdem vibrationes perdurare, non ob aliam causam, nisi quia ibi aer ob suam majorem raritatem minori gaudet resistentia versus corpora.

²⁰ **Objicies 2^o.** Admissa nostra sententia, leviori lanae pila, et longe gravior pila lignea, quae aequali constant molle, et aequali vi projiciantur, aequaliter saltim overi deberent; sed hoc est experientiae contrarium, ergo. Probatur antecedens: si utraque pila a prima determinatione projicientis moveretur, quoties eadem est vis et determinatio moventis eadem velocitate moveri debent; sed supposita quod utraque pila eadem vi, eademque ²⁵ determinatione a projiciente pellatur, ergo.

Respondeo hoc etiam esse repetendum ex majore vel minori aeris resistentiam: siquidem pila lanae magis recipitur ab aere quam pila ligneam et ratione eest, quia aeris resistentiam est proportionate interne vi gravitates, quae inest corporibus; cum enim lanae pila sub eadem volu[57]mine habeat minorem gravitatem quam pila lignea, majorem patitur aeris resistentiam. Unde sicut levior globus majorem aeris

resistentiam descendendo patitur et tardius descendit, sic globus gravior in projectionis motus minorem patitur resistentiam breviusque movetur.

⁵ **Objicies 3^o.** Si longa et crassior trabs in una extrema sui parte, percutiatur, tunc in alia extrema parte percipitur sonus ab ea percussione proveniens; sed hoc contingit, quia exterior trabis pars percussa interiores partes commovet, ergo idem decendum est evenire in projectis. Respondetur, id minime contingere ex motu successivo partium, ut conten¹⁰dit Gassendus; sed fit interni, et externi aeris tremore, et comitatione, ut postea suo loco explicavimus.

Sed instabis. Pro hac sententia: nisi attribuat aeris continuatus motus projectorum non potest explicari quomodo globus e tormento bellico ¹⁵ explosus vehementius feriat remotiore moenia quam propinqua: id autem ita contingere compertum est, ergo.

Respondeo, illud discrimen effectuum non immerito attribui aeri a nonnullis; nam si moenia sint valde vicina majorem habet globus aeris resistentiam, eo quod non potest aer tam facile in omnem partem cadere ²⁰ quippe impeditur ab ipsa vicinitate moenium, ne se ulterius diffundat, vel in motum anteriora recipiat; et hoc ipso aliquantulum impellit, et retardat motum globi. Quando autem moenia sunt remotiora, non datus talis aeris constrictio, adeoque iste non facit globo tantam resistentiam.

Quaestio II

²⁵ Quaenam sit causa motus reflecti et refracti?

Dicimus in propositione 2^a motum alium esse reflexum, alium refractum. Querimus in praesenti quaenam sit causa horum motuum? Sed distinguendae sunt hic [58] **repercussio** et **refractio**: nam reflectio datur quod a priori determinatio manet, sed a linea directa accepta avertitur, et ad reflexam determinatur; ut cum pila resilit a pariete in quam projecta fuit, repercussio autem tunc datur, quod cavex destructa determinatione priori, mobili imprimit novam; ut quando globus ⁵ eburneus mallo truditur in alterum prorsus aequalem, et quiescentem, tunc enim globus ita trussus postquam alterum impellit, ipsa saepe motum perdit, et omnino quiescit.

Refractio autem est, qua corpus mobile ex via recta in obliquam detorquetur, propter majorem, minorem densitatem medii. Jam ergo Aristoteles do¹⁰cet

reflectionem causari a projiciente; sic tamen, ut cum in corpora projecto, tum in termino incidentiae determinatur reperiatur durities. Id ipsum ait Gassendus, et Cartesius; aliorum recentiorum opinio est, omnem reflectionem ab elaterio proficisci; adeo ut corpus durissimum, inflexibile (si daretur) in aliud quoque et idem inflexibile impactum non resileret; et haec ¹⁵ est nostra

Conclusio. Motus corporum reflexus provenit an elaterio, tum corporis reflectentis, tum corporis in quam ante reflectione impingit vel ab utriusque simul elaterio. Probatur haec resolutio nostra: deficiente elaterio in corporibus, defi²⁰cit reflectio, et posito solo elaterio sequitur necessario reflectio corporum; ergo causa motus reflecti ab elaterio est repetenda. Probatur antecedens: globus chalybeus temperatus, qui magno elaterio praeditus est, si in incudem decidat ad eandem altitudinem ex qua delapsus fuerat, reflectitur; si autem recoquatur, aut parum, aut nihil reflectetur, atqui globus ²⁵ chalybeus per recoctionem amittit elaterium; ergo deficiente elaterio, etc.

Minor est evidens, et manifesta fit in filo chalybe, quod dum temperaturam retinet, insignem habet vim elasticam, compressumque resilit; si vero recoquatur, temperaturamque amittat, vim, [59] etiam sese restituendi amittit; semelque influxum sic permanebit, ut testatur experientia, ergo.

Probatur secundo conclusio: motus reflexus non provenit ab impulsu moventis ut Peripatetici propugnant; ergo ab elaterio corporis. Probatur antecedens: idem est im⁵pulsus corporis projecti, vel illud incurrat in corpus durum, vel in corpus molle; sed in primo casu datur reflectio, in secundo vero non; ergo. Confirmatur: majorem accipit impulsus globus plumbeus, quam folliculus aere plenus, seu pila; sed compertum est, quod primum corpus non reflectitur, bene vero secundum, ergo reflectio nequi tribuit praefato impulsui; sed alia non est assignabilis causa reflectionis, ergo ¹⁰ a solo corporis elaterio est repetenda.

Conclusio 2^a. Motus refractus a medii diversitate, attenti tamen legibus ad motum refractum spectantibus. Haec conclusio manifesta est experientia: si enim corpus projectum a medio densiori ad medium rarius per lineam obliquam ¹⁵ transit, non eandem sequitur viam, sed per aliam lineam defertur; quod etiam contingit si a medio rariore ad densius transeat: nec in hoc est aliqua difficultas.

Solvuntur argumenta

Argues [1^o] contra primam conclusionem: multa corpora quae elaterio carent, ²⁰ si in alia corpora projiciantur elaterio similiter carentia, aliquantulum reflectuntur; sic lapis in lapidem projectus resilit, et eburnean pila in incudem cadens reflectitur; atqui in istis corporibus apparet sensibilis reflectio, nec tamen exstat sensibile elaterium; ergo ab elaterio non est repetenda causa reflexionis.

²⁵ Respondeo, nulla esse corpora quantumvis solida, quae omni elaterio careant, quod experientia comprobatur, ut testat Wolfius^{ix}: sint duo globuli eburnei, vel vitrei, et ex finis suspensis justa se invicem: unus eorum quiescat, et ea parte qua alterum contingit, attramento vel alio colore inficiatur: [60] tunc globus alter elevetur, et in eundem demittatur. Facta percussione apparebit majorem partem globi incurrentis attramento, vel colore esse infectam, quam contactus permittat. Evidens ergo est in percussione fieri deberat compressionem, ad eoque figura mutari.

⁵ Alio pariter experimento id ipsum demonstratur: Dominus Mariotte expertus est^x, quod si eburneus globus dimittatur in incudem sebo illitam, non solum vestigium suum majus relinquit, quam contactus permittat, sed eo majus, et amplius vestigium imprimitur, quo altius decedit globus et illud quidem vestigium ¹⁰ semper rotunditer est, quod nequit fieri absque compactione partium globi alias tangeret alterum globum in puncto, utpote perfecte sphaericum unde totam reflectionem quam patitur, dum in incudem decedit, provenit a vi illa, que nititur globus compressus sese ad statum sibi connaturalem restituere, quae quidem vis est elaterium corporis.

¹⁵ **Argues 2^o** contra eandem conclusionem: quanto tormento bellico explossus valde oblique impingitur in aliquem murum, leviterque eum ferit, tunc levissime comprimitur, utpote quod non omnes vires suas exerit, sed nihilominus velocissimo motu reflectitur, ergo non potest attribui elaterio reflectio globi.

²⁰ Respondeo, totum illum motum globi non esse motum reflectionis et sic explicatur: cum enim globus admodum oblique in murum incidit, sic reflectitur, ut major quantitas motus in illo post incidentium perseverans sit ipse motus directus vi pulveris accensi ei antea impressus; et motus reflexus proprie talis sit admodum exiguum, qui eo ipso ab ²⁵ exigua compressione provenire potest, imo quo minor fuerit talis compression major quantitas motus in illo permanebit, cum minor illius quantitas amittatur in incurso.

Argues contra 2^o conclusionem: si corpori [61] de medio raro suo motu delactum insito perpendiculariter in densum nulla fit refractio; sed hic datur diversitas medii; ergo a diversitate medii non est petenda causa motus refracti. Respondeo hoc contingere quia in hujusmodi perpendiculari nulla occurrit causa mobile deter⁵minans ad aliam lineam; igitur eandem debet retinere in medio denso, quam habebat in raro, et consequenter nullam pati refractionem; sed circa motum reflexum et refractum observandae sunt sequentes regulae.

Propositio 3^a. Exponuntur regulae ad reflectionem ¹⁰ et refractionem pertinentes

Ut ordine progrediamur, duorum corporum collisio, ut optime observat Cartesius apud Corcini^{xi}, tribus modis fieri potest: vel enim ambo ex oppositis partibus recedunt, et sibi mutuo occurrunt, vel unum motum impingit in aliud immotum, et quiescens, vel denique ambo moventur, ac ¹⁵ in eandem partem feruntur, sed inaequali velocitate, ita ut illud quod posterius est, celerius moveatur, et praecedens assequatur et impellat.

Primo: si ex partibus oppositis corpora moveantur, et in se incurrant, vel aequali sunt molle, et velocitate, vel aequalia velocitate, non molle; vel aequalia molle, non velocitate; vel in²⁰aequalia molle, et velocitate. Secundo: si unum impingat in aliud immotum et quiescens, vel majus impingit in minus, vel minus in majus, vel aequale in alium aequale. Tertio: si ambo in eandem partem inaequali velocitate ferantur, vel majus assequitur minus, vel minus assequitur majus, vel aequale aliud aequale. Decem itaque casus pro corporum elasticorum collisio²⁵ne distingui poterunt, quibus subjecte regulae respondent.

1^a. Si duo corpora sint aequalia, et aequali celeritate sibi mutuo occurrant [62] post collisionem aequali velocitate reflectentur, qua accesserant. Ratio est quia propter mollis aequalitatem, aequalis est in utroque corpore vis ad suum statum conservandum; ergo utrumque post impactionem eundem motum retinebit; ergo eadem velocitate movebuntur, non quidem juxta primas direc⁵tiones, cum se mutuo aequaliter impediunt, ergo secundum oppositum. Cum enim tantum secundum illas directions sit contrarietas, tantum secundum eos in se mutuo agent praedicta copora, et propter virium aequalitatem se mutuo aequaliter repellent, et consequenter cum eadem velocitate recipiunt.

10 2^a. Si duo corpora sint aequalia, sed inaequali velocitate sibi mutuo occurrant, illud quod velocius est, dimidium excessus suae velocitatis transferet in corpus tardius, ut deinde utrumque pari velocitate versus eandem partem ferantur, in quam celerius corpus movebatur.

3^a. Si duo corpora sint inaequalia, sed aequabili celeritate invicem sibi occurr¹⁵ant, ut corpus A triplum sit corpus B, atque utrumque sex velocitatibus gradibus moveantur, corpus majus sex gradus proprie velocitatis minori communicabit, ideoque corpus minus duodecum gradibus celeritate reflectetur.

4^a. Si corpora sint inaequalia, atque inaequa¹⁵libus etiam velocitatibus moveantur, illud quod celerius est, impellet tardius, ipsique pro ratione mollis partem suae velocitatis communicabit, ut proinde celerius, quam venerat, reflectatur. Ita si corpus A duplum sit alterius corporis B, atque cum sex gradibus velocitatis occurrat B, quod tribus tantum velocitatis gradibus moveatur, transferet ²⁵ in illud duos graus velocitatis, ut proinde corpus B cum quinque gradibus reflectatur.

5^a. Si duo corpora sint aequalia atque illud quo [63] movetur in corpus aliud quiescens incidat, dimidium propria velocitatis in illud transferet; ideoque post impulsus aequali velocitate versus eandem partem feratur. Interdum tamen, ubi corpus impellens repente, ac directe in corpus aliud quiescens incidat totam velocita⁵tem propriam in illud transferet, ut corpus ipsum impellens omnino quiescat, impulsus vero tota impellentis celeritate movetur.

6^a. Si corpora sint inaequalia, et majus in minus incidat, versus eandem partem ipsum impellet, tantumque illi proprie celeritatis imprimet, ut dein¹⁰de utrumque aequali celeritate progrediatur. Experimento tamen conspicitur aliquando majorem celeritatem imprimi, ut proinde minus majori celeritate moveatur.

7^a. Si corpora sint inaequalia, ac minus in majus incidat, erit majoris impulsus celeritas ad minoris impellentis celeritatem, ut reciproce minoris molles ad mollem majoris.

15 8^a. Si duo corpora sint aequalia, atque celeries illud quod tardius est, assequatur, tantum propria celeritatis in ipsum transferat, ut aequali deinde celeritate, instar unius corporis progrediatur. Ut si corpus A cum triginta duobus gradibus velocitatis assequatur corpus aliud B, quod cum 6 gradibvus move²⁰batur, illi sex gradibus propria velocitate imprimet. iste sunt praecipue motum leges, quae in

elastica corporibus, illorumque collisione observantur, quaeque a Wolfius, aliisque pluribus exponuntur. Observate igitur nunc alis ad motum refractum pertinentes.

1^a sit: si corpus de medio raro delatum ²⁵ incidat in densum perpendiculariter per eandem lineam incidit absque refractione, et hoc propter rationem allatam in responsione ad argumentum contra 2^a conclusionis quaestionis praecedentis. **2^a. Si corpus grave quod movetur e medio raro incidat [64] per lineam obliquam in densum, refringitur ejus motus a perpendiculari in ipso ingressu in medium densum.** Ratio est, quia corpus in medium densum minus gravitat quam in rarum, et cum corpus aliquod aquam ingreditur non potest rectam incedi, sed per lineam recedentem a perpendiculari, quoniam statim ⁵ ac corpus aquam ingreditur, ab ea qua potest sursum pellitur obrationem supra dictam.

3^a Si corpus a medio densiori in rarum deferatur per lineam perpendiculararem, per eandem lineam incidet absque refractione, ob rationem adductam in prima regula. **4^a. Si corpus a medio densiori ¹⁰ in rarum per lineam obliquam deferatur, refringetur ejus motus a perpendiculari in ipso egressu.** Colligitur ex dictis, nam motus violentus, quo corpus sursum fertur, recedens a superficie aquae, v.g. jam amplius ab aqua non jubatur: ergo ejusdem motus directio in aliam mutatur plus a perpendicu¹⁵lari distantem. Licet contrarium doceat Franciscus Bayle Disputatione 6^a Physicae Generalis art. 4^o, apud B. Tosca^{xii}.

Aliae quamplurimae dantur leges, quae ex accurationibus scriptoribus aliis scribi poterant, ac generalis etiam canones exhiberi, ex quibus veluti fontibus illae oriuntur. Itaque qui ²⁰ plura desiderat eximios illos auctores adire poterit. Singulas enim illorum hypotheses, observationes et canones, eosque praesertim qui algebraicis calculis exprimuntur, complecti, nec juvat, nec decet.

Quaestio III **Quaenam sit vera corporum gravitatis ²⁵ origo?**

Celeberrima nunc oritur difficultas circa gravitatis origine; ad duo porro veluti suprema capita revocari possunt quoque [65] extant variae philosophorum sententiae circa naturam gravitatis. Nam peripatetici existimant gravitatem esse intrinsecam corporibus gravibus; alii vero philosophi gravitatem corporibus omnibus extrinsecus accedere arbitrantur.

Petrus Gassendus^{xiii} ex se post Epicurum, tellurem esse ⁵ dicet, veluti ingentem magnetem, et ab ipsa deorsum trahi, et quodammodo rapii corpora gravia. Concipit enim (ut de magnete opinatur) ita ex tellure uncinatas, et hamatas atomi quaquam versum veluti radios diffundi, quae corpora gravia complectem in ipso ere, iterum illa in tellurem trahant; ut tradit, et in aliquo etiam sensu ¹⁰ defendit Pater Maignam Philosophiae Naturalis, cap. 14, propositiones 17^{xiv}. Haec autem opinio ingeniosa magis videtur esse, quam vera.

Primo quia in ipsa difficile explicabitur, qua ratione, quibusve organis effluvia illa substantialia, quae a terra jugitur emittuntur, corpus capiant ipsoque cap¹⁵to, ad terram revertantur. Secundo quia athomi illae, uncinatae, et hamatae a telluri missae, vel impingunt in plenum corporis gravis, vel in vacuum? Si primum dicitur, ergo non jam grave corpus deorsum traherent, sed sursum impellerent, neque enim in plenum possunt penetrare. Si secundum jam nullomodo adnecterent sibi corpus grave, quippe per inane spatium iberum ob³⁰tineret ingressum, et egressum, adeoque nullum motum imprimere possent corpori gravi.

Cartesius autem aliam insequatur viam: tradit enim corpora gravia descendere eo quod ab aetherea substantia deorsum premantur. Dum enim subtilissima illa materia per plures vortices circa tellurem ²⁵ movetur ab occidente in orientem, hinc fit, ut conatu recedere a centro sui motus, hoc est, vim centrifugam compiat; tum vero vorticibus aliis obsistentibus, mutata directione motus, ad telluris superficiem redeat. Atque illud corpora minus apta ad vim centrifugam componendam [66] impellat. Hinc Antonius Legrand celeberrimus inter cartesianos, vulgo persuadere nititur (Parte IV, articulo 17)^{xv}, quod nos, *cum a terra tantisper saltanto sublabamur, semper eundem motus continuaremus, si non daretur materia subtilis, quae nos deorsum repellit.*

⁵ Sed haec sententia (que in tractatu de caelo et mundo impugnanda est) rejicitur nunc sequenti ratiocinio: corpora gravia ex se per lineas rectas, easque perpendiculares ad terrae centrum descendunt; sed a materia aetherea per has lineas nequeunt moveri: ergo a materiae impulsione non provenit gravium descensus. Probat ²⁰ minor: nam haec materia subtilis, vel sublimatim, ac veluti in vorticem conglomeratu movetur, ut ait Cartesius, vel motu recto, ac per radios ad terrae centrum ductos, in eoque coeuntes.

Si primo modo dicatur certe si corpora versus centrum impellat; id utique per lineam spiralem perficiet, non vero per rectam, ¹⁵ ut tum in aqua, tum in aere

cernimus: cum enim in turbinam aguntur, pareas aliaque corpora a medium vorticis rapiunt, non tamen per lineam rectam, sed per spiralem. Secundum autem, nempe materiam subtilem recto motu versus terrae centrum moveri non modicam continet difficultatem, nem enim satis concipi potest qualiter haec fluidissima aetheris materia, cum omnia, quasi medium com²⁹mune impleat, posit ad centrum undequaque ferri; ergo falsa est hypothesis Cartesii. Aliae sunt adhuc juxta praesentem difficultatem sententiae, quae ex dictis rejici possunt. Nostra tamen sequenti conclusione demonstratur.

Conclusio. Motus gravium deorsum provenit a determinatione ad illum motum ip²⁵sis in primo rerum conditione a Deo immediate concessa, ut globum telluris constituent. Firmatur haec nostra sententia, primo quia motus corporum gravium deorsum non provenit ab aliquo terrae magnetismo, nec ab aliqua materia subtili ipsa desuper ad centrum pellente, nec [67] ab impetus innato entitativo hunc motum exigentem; ergo cum nihil aliud supersit, a quo hic motus proveniat, certa erit a determinatione ad ipsum motus a Deo ipsis concessa, qui in ipsa universi conditione omnia corpora praedicta versus terrae centrum determina⁵vit, et sic unum globum totalem constituent.

Secundo quia a sola determinatione a Deo corporibus imposita, recte omnia gravitatis phaenomena explicantur, ut statim patebit solutione argumentorum.

Argumenta solvuntur

¹⁰ **Argues 1^o.** Dum non aliam causam gravia propellentem ad terrae centrum adstruimus praeter ipsum Deum, nimia facilitate difficultates nondum dissolvimus; ergo. Probatur antecedens: hac enim facilitate possemus etiam Deo soli tribuere plurimorum aliorum phaenomenorum naturalium effectionem, quod quidem naturali philosopho non debet.

¹⁵ Huic argumento respondeo cum erudito Almeida^{xvi}, ingens discrimen assignando inter gravitatis motum, et alios effectus naturales: aliqua enim sunt in natura corporea, quae primum inter caetera combinent locum, ac veluti fundamentum sunt mirabilis hujus machinae, quam cernimus: ²⁰ tales sunt caelorum, siderumque numerus, magnitudo, motus globorum totalium ordo, dispositio, constitutio et similia; quorum non aliam causam agnoscimus, nisi Dem, neque aliam rationem, cur ita sint constituta, assignare possumus, praeter ejus voluntatem omnia sapientissime disponentem.

²⁵ Constat itaque ex ipsa telluris constitutione, quae ex unus ex globis totalibus, non aliter melius videri posse constitui, quam si omnes ejus partes versus idem punctum properarent, ac moveri niterentur; hoc ergo ad primaevam, ac veluti radicalem ejus dispositione spec[68]tare non dubitamus; quid ergo mirum, si hanc inclinationem non aliunde expetendam censeamus, quam ab ipso Deo? Hoc autem non dedecet Philosopho, qui ad effectus generales explicandos recurrere debet ad causam universalem, et generalem: tales sunt enim motus solis. v.g. lunae, atque etiam gravium descensus ad telluris globum constituendum.

⁵ **Argues 2^o** ex Maignam^{xvii}: nisi admittantur terrestria illa effluvia explicare non posse quomodo gravia determinentur ad motum; ergo. Probatur antecedens: finge enim tibi totum hunc globum terraqueum ita anihilarī, ut lapis unus tantummodo in sublīmi constitutus remaneat. Tunc lapis ille sibi relictus, vel staret, vel moveretur. ¹⁰ Si primum jam apparet, quod deficientibus effluviis terrae, motus non habetur. Si secundum, moveretur lapis cum determinatione ad locum, qui non est, quoniam non extaret terram, ut supponitur; ergo ab effluviis determinantur gravia ad motum deorsum.

Respondeo, gravia determinari ad motum determinatione illis connexa ab initio creation¹⁵nis, in ea igitur hypothesi, qua lapis in loco terrae consistet, sublata penitus, et destructa tellure, aereque eam ambiente, probabilius dicendum arbitramur tum fore, ut lapis staret, atque in se ipso centrum suae gravitates haberet, cum circa se, vel nullum reperiret corpus, vel aetheream substantiam se ipso leviolem. Quare tunc Deus alium rerum ordinem consitueret, quod fieret etiam in hypothesi, quae solent ad²⁰duci, qua lapis hic consisteret, tellure a Deo posita in concavo lunae.

Argues 3^o. Primo, experientia constat copora velocius moveri in finem quam in principio motus deorsum; sed nulla hic patet ratio, nisi quia per vim magneticam terrae, sive per athomos a tellure emissas, corpora in fine motus magis attrahant²⁵tur, ergo. Secundo, aves majoris mollis, ut sunt aquilae, ac similiter nubes, licet sint crassiores aere, non gravitant in aerem sed pensiles manent, ita et corpus lunare solidum, nec tamen tendit ad centrum terrae; sed non alia est causa, nisi quia terrestria effluvia non perveniunt ad illum locum, ergo.

[69] Respondeo ad primum, in fine motum majorem utique velocitatem acquiri. Sed haec velocitas non est repetenda a vi magnetica telluris; alioquin enim, eo velocior esset motus corporum, quo ex loco terrae propinquare decideret, quod experientiae contrarium est; ea igitur velocitas major ex eisdem causis repetenda est,

a quibus perfluit ⁵ acceleratio motus, ut erit postea dicendum: tum maxime et minori aeris subjecta resistentia.

Ad secundum, aves, et nubes sint aere specificè graviore tantum respective leviores sunt aequali volumine aeris subjecti, unde supra illum existere debent. Lunam quoque Deus in proprio loco constituit, quaemadmodum dum re¹⁰bus omnibus specialis loca praefixit, praeterquamquod non renuimus debere partes lunaris corpus componentes in ipsum lunae centrum gravitare.

Argues 4º et simul instabis. Corpora gravia ab ipsa terra deorsum trahantur sicut magnes allicit ferrum, atque illud ad se trahit, ergo. Probatur antecedens ex ¹⁵ analogía quae datur inter magnetem et terram: sic enim a magnete attrahitur ferrum, quia ejusdem fere naturae cum illo est, et ex eadem fodina cum illi educitur; ita etiam terra ea corpora ad se rapit, quae terrestria sunt et ad globum terraqueum, sive ad illius atmospheram pertinent. Rursus, quaemadmodum ferrum trahitur a magnete per lineam rectam, utpote brevior, ²⁰ terrestria quoque corpora ita trahuntur a terra, ut perpendiculariter in illius superficiem incidunt.

Item: sicuti ferrum a magnete fortius allicitur, quo ferrum magneti proximius est, ita corpora fortius trahuntur a terra, ac velocius moventur, quo terrae proximiora sint. Denique (ne ²⁵ caetera minutiora prosequamur) non omnia corpora aequaliter alliciunt a terra, sive non omnia aequaliter gravitant, sicut non omne ferrum eodem molle aequaliter magnete trahitur; ergo corpora gravia constituuntur talis ab [70] attractione terrae, sicut ferrum attrahitur a magnete.

Respondeo inutiliter Gassendus (cujus est argumentum^{xviii}) nobis inculcare magnetis exemplum: tenetur enim primum probate ferrum attrahi a magnete per uncinatas, et recurvas ⁵ athoma, ut de terra asserit et propugnat. Deinde vero, si paritas illa valeret, eadem vi, sive principio, magnes ferrum, et tellus corpora attraheret, quaemadmodum certe magnes modo fortius, modo debilius ferrum attrahit, ita quoque corpora modo fortius, modo debilius a tellure traherentur, quod experientiae adversatur.

¹⁰ Experimentis enim apparet, quod si magnes, aut oleo, aut sebo lineatur, ejusque pori hujusmodi viscosis particulis obstruantur, lentius atque debilius ferrum attrahit; ita etiam, si inter magnetem, et ferrum corpus aliquod interponatur, quo solidius, et crassius fuerit corpus interpositum, debilius quoque conspicitur vis ¹⁵ magnetica. Attamen, licet exteior telluris substancia perturbetur, et alteretur, atque

partim aqua, partim lapidibus componatur, eadem tamen gravitatis vis in corporibus ubique observatur; et licet inter corpus aliquod atque tellurem innumera alia solidissima corpora sint interposita, eadem tamen gravitas in remotione corpore conservatur. Ergo [non] valet allata ²⁰ paritas itner magnetem et ferrum.

Argues 5º. Gravitas nihil aliud est, quam determinatio illa ad motum deorsum corporibus gravibus indita, ut unum globum totalem constituent; ergo haec determinatio ad dictum motum, totam illam velocitatem ponere debet in inicio descensus, quam habet, vel habere potest ²⁵ corpus in fine, ita ut aequabilio motu descendat, sed experitur contrarium, ergo. Pobatur primo consequentia: corpus cum illa determinatione ad motum est causa seu quasi causa necessaria, quae semper agit quantum potest; ergo debet [71] eadem velocitate moveri, in initio, ac in fine descensus. Responsio huius argumenti pendet a sequenti quaestione.

Quaestio IV **Quaenam sit causa accelerationis motus gravium?**

Quamvis non defuerint Philosophi, qui negaverint, gravia descendendo suum motum accelerare, ut Simplicius, et Arriaga^{xix}; tamen pro certo habendum est, velocius ea in fine moveri, quam in principio; ut tradit Aristóteles Libro I De caelo, cap. 8^{xx}, et multis experimentis compertum ⁵ est. Constat enim corpora gravia, quo majori ex altitudine decidunt, eo majorem ictum in subjecta corpora infligere, gravius enim ferit lapis ex majori, quam ex minori altitudine decedens; id autem aliumde oriri non potest, quam ex velociori motu, quem lapis ipse semper decedendo acquirit.

Ut vero rem ipsam ¹⁰ exquisite ac dilucide valeas perficere sume lapidem, ac sine illud adere ex altitudine viginte ulnarum; tum numerosa tui pulsus vibrationes eo temporis intervallo, quo lapis decedit, et si quatuor v.g. fuerint vibrationes; fac deinde, ut lapis cadat ex altitudine quadraginta ulnarum. Videbis autem non duplicari numerum vibrationum, quibus hic alter ¹⁵ motus mensurantur, sicut duplicatur altitudo, sed cadere lapidem sex circiter vibrationum spatium; evidens ergo est minus temporis impendi in secunda parte, quam in prima, adeoque motus acceleratur. Itaque his constitutis causam modo inquirimus huius accelerationis.

Communis in hac re Peripateticorum opinio, accelerationis causam in impetus acquisito constituit, quia per motum efficitur in gravi major semper, ac major

impetus usque ad terminum accelerationis, qui impetus, et gravitatem auget [72] et motum proinde accelerat. Sed haec opinio rejicitur, eo quod nullam habere possumus hujus impetus claram et distinctam ideam, nec eam explicent Peripatetici. Quare alii, ut Gassendus recurrent ad vim magneticam terrae, ita ut sicut ferrum quo magneti proximus est, magis ab illa attrahitur, ita etiam grave respectu terrae. Hic tamen dicendi modus, ut falsus paulo ante reperitur. Restat nunc nostra

Conclusio. Acceleratio motus gravium deorsum provenit ab aequalibus velocitatibus, quas grave acquiri singulis temporibus aequalibus sui descensus. Ita ⁵ Almeida^{xxi}, Tosca^{xxii}, Corsini^{xxiii}, Maignam^{xxiv}, et alii contra Patrem Ferrari^{xxv}. Explicatur, et probatur conclusio: experientia nobis testatur corporis grave motum suum accelerare singulis temporibus aequalibus sui descensus, ita ut secundo tempore plus spatii, quam primo decurrat, tertio tiem plus, quam secundo conficiat, etc. Ergo secundo tempore aliqua ei additur velocitas, et similiter tertio, et sic deinceps; aliter ¹⁵ enim, si eadem velocitate, quam descensus incepit, prosequeretur, certe singulis temporibus eadem esset velocitas, et aequale spatium percursum, quod est falsum.

Hoc posito, perspicua redditur ratio, cur gravium descensus sit continuo acceleratus, haec est: quia gravibus descendentibus singulis instantibus nova additur velocitas; haec autem omnibus instantibus, seu tem²⁰poribus perseverat, ita ut velocitas primi temporis perseveret in secundo, in hoc additur alia velocitas, ideoque in secundo tempore corpus velocius movetur, duo insuper velocitates praedictae tertio tempore perseverant, et praeterea additur alia, et sic de caeteris; ergo continuo motus velocitas augetur toto tempore descensus, sicque corpus grave descendens vires acquirat eunde.

²⁵ Solvuntur argumenta

Argues 1^o. Acceleratio motus gravium provenit ex majori vel minori medii resistantiam, ergo. Probatur antecedene: notat Gravesande in *Physices Elementa Mathematica* [73] lib. I, cap. 8^{xxvi}, corpora quae vi gravitates descendunt, si omnis tollatur resistantia esse aequae valocia; ait enim quod si frustrum auri, ac leviori plumula in superiore parte recipientis evacuati eodem momento dimittantur, eodem exactissime momento ad fundum perveniant; ergo omnis inaequalitas, et accele⁵ratio descensus ex medii resistantia oritur.

Respondeo negando antecedentem, et distingo antecedentem probationis: eodem exactissime momento ad fundum perveniunt, hoc est, nulla sensibili inaequalitate, concedo antecedentem; omnino aequabiliter reipsa, nego antecedentem. Fatemur enim retardationem motus potissimum a medii resistantia desumi, un¹⁰de lapis tardius descendit in aqua, quam in aere, quia medium illud crassius est, ac magis divisionis resistit. Attamen concedi non potest, accelerationem a medii resistantia provenire, cum potius retardatio ab ipsa oriatur, etc.

Itaque haec potest dari ratio cur aurum, et plumula sensibilibus aequaliter descendant in recipiente exhausto: in ¹⁵ medio enim nullam sensibilem resistantiam exhibente, duo corpora in aequalis gravitatis aequaliter sensibilibus descendant, quia quanto unum excedit alterum gravitatem, tanto excedit etiam materiam. Quare gravitas major majori materiae communicata, majorem effectum praestat, quatenus majorem materiae quantitatem deorsum trudit; et leviori autem, ubi minor est gravitas, mi²⁰nor quoque exstat materia, unde velut compensatio quaedam fit materiae, et gravitates; quamobrem, si caetera sint paria, aequaliter sensibilibus corpora illa descendant.

Sed instabis: duo corpora ex eadem materia conflata, sed molle inaequalia, aequali tamen velocitate decidunt, ergo etiam, etc. Nego antecedentem: nam ²⁵ cum ingens saxum minus habeat superficiei pro molle sua, quam major lapis, aliquando citius decedit, quam iste lapis; quod etiam experimento [74] est comprobatum. Fatetur tamen vix sensibilem esse differentiam inter descensum magni, et parvi corporis, cum ex minori altitudine simul decidunt, quia velocitatis inaequalibus, quae ex inaequalitate superficiei, habita ratione mollis, exoritur, nullius pene est momenti, praesertim in minoribus distantis: imo lapis ⁵ aut plumbum non multi celerius descendit, quam lignum.

Argues 2º. Si corpus grave decidens majores, atque majores acquireret velocitates, majori vi ageret in fine, quam in principio motus, sed hoc est falsum; ergo. Probatur minor: si sagitta, intenso arcui, e monte excelso deorsum vibretur, ipsa minor valide ¹⁰ feriet in radice montis, quam in radice montis, quam si e propinquiori loco fuerit emissa; ergo.

Respondeo nos loqui in praesenti de motu naturali gravium deorsum, non de motu violento, qualis est motus sagittae in argumento apposito. Igitur hujusmodi violento motui nulla competit acceleratio, sed potius retardatio juxta majorem et minorem ¹⁵ aeris resistantiam. Sed instabis: cadant pila lanæ, et lapis ex turri;

quanvis eadem velocitate moveantur, tamen illa nullum infert damnum, lapis vero confringet caput; ergo haec diversitas non est repetenda a majori velocitate, cum aquae lapis et pila majorem, ac majorem accipiant velocitatem in descensu.

²⁰ Respondeo, quod si pila lanae aequalis est voluminis cum lapide, in hoc casu aequalis est portio aeris extrudenda, et consequenter eadem quantitas aeris utriusque globo resistit; caeterum lapis sub aequali volumine est ponderatior; igitur plus poterit hic, quam pila lanae ad aeris resistantiam superandam, unde citius descendet lapis, quam pila lanae. Deinde lapis confrin²⁵get caput, quia ut major ímpetus habetur in subjectum corpus, multum deservit durities corporis, cui proportionatur gravitas, et velocitas in descensu.

[75] **Argues 3º.** Acceleratio gravium in descensu repeti potest ab aeris elaterio, ergo. Probatur antecedens: nam aer a superincumbente gravi comprimi debet, compressus quae vim suam elasticam exercet versus partem superiorem ipsius gravis ubi minor est remissus; ibique sese restituet, vi sua grave im⁵pellens, sicque repetitis aeris ictibus gravi acceleratur, ergo.

Respondeo negando assumptum: experientia namque constat, grave intra recipiente machinae pneumaticae post crassiorem exhaustum aerem velocius descendere, quod non contingeret, si aer, repetitis suis ictibus, seu elaterio suo auge¹⁰ret gravium motum, ut per se patet. Praeterquamquod, aer non semper premeret lapidem decidentem, non enim est necesse, quod liber aer in unam partem tantum exercent omnem vim suam, dum pressus restituitur; unde nequit continue movere lapidem deorsum, suumque motum accelerare.

Quaeres: ¹⁵ Quanam proportionem fiat acceleratio gravium?

Inter veteres, recentioresque Philosophos eminent in hac re Galileus, quippe omnium primus, ordinem quo gravia suum motum accelerant rationibus, atque experimentiis detectit, atque demonstravit. Non defuerunt ²⁰ tamen, qui Galilei sententiam falsa esse dixerint, ut Pater Deschales^{xxvii}, sed hujus ratione nullius sunt momenti; igitur Galilei systema, et approbamus, et defendimus. Itaque Galileus censet, accelerationem gravium fieri per numeros impares; quatenus si grave descendens primo minuto ulnam igitur unam confecit, altero minuto tres ulnas conficiet, tertio quinque, et sic deinceps procedendo per hos nu²⁵meros 1, 3, 5, 7, etc.

Hujus phaenomeni ratio haec est: singulis enim temporibus aequalibus descensus acquiruntur a gravi decedente velocitates aequales [76] cumque quaelibet velocitas, eo tempore quo acquiritur percurrat dimidium spatium illius, quod percurreret, si tota existeret, ac permaneret ab initio descensus; quod si velocitate quae primo tempore acquiritur percurrat mobile unum pedem spatii, vi hujus velocitatis in secundo tempore perseverantis percurreret duos pedes spatii; est enim tota permanens ab initio, ad finem hujus secundi temporis.

Cumque hoc secundo tempore nova velocitas acquiratur ratione cujus utpote existentis in statu acquisitionis, unus pes spatii percurretur evidenter sequitur hoc hoc secundo tempore descensus, corpus grave percurrere tres pedem spatii: unum ratione velocitatis, quae in ipso acquiritur, et duo ratione velocitatis in primo tempore acquisitae, et in ipso integra existentis.

Geminae istas velocitates, quas grave habet in fine secundi temporis sui descensus integrae permanent in tertio tempore; ergo quaelibet ex illis movebitur corpus grave per duos pedes spatii, igitur percurret ope utriusque quatuor pedes, et cum hoc etiam tempore nova acquiratur velocitas, certe ratione illius percurret insuper unum spatii pedem; ergo tertio tempore percurret quinque pedes spatii, et sic de reliquis; ergo acceleratio motus gravium²⁰ sequitur pressionem arithmeticam numerorum imparium. Sic explicatur hoc phaenomenon a Patre Tosca, Tractatu 4^o de Physica Generali, libro 3^o, cap. 2^o, Propositione 25^{xxviii}.

Quaestio V

**Utrum in regione elementari²⁵ detur aliquod corpus absolute leve,
vel omnia sint absolute gravia?**

[77] Quaestione III antecedenti diximus, gravitatem corpoream nihil aliud esse nisi id ratione cujus corpus deorsum movetur, seu moveri nititur; unde levitas definiri debet **id ratione cujus corpus sursum movetur, aut nititur moveri**. Gravitatis autem duplex est, alia **absoluta, respectiva** alia. Prima est, **5 quae corpori inesse dicitur, quatenus per se solum consideratur, nec alteri corpori comparatur**. Ut cum lapidis pondus spectamus, ejusque motum deorsum, praecidentes ab omni alio corpore gravi cum quo lapidis pondum comparemus.

Gravitatis respectiva est, **quae corpori gravi inesse dicatur respective ad¹⁰ alterius corporis gravitatem, et pondus**. Sic lapidem bilibrum cum altero unius

librae in statera appposito comparamus, dicimusque primum, graviora esse secundo. Eodem modo dividi potest levitas, corpora autem, quae accepta sub eadem molle aequiponderant, dicuntur esse **ejusdem gravitatis specifica**; sic libra auri, et alia ejusdem auri libra sunt ejusdem gravitatis specificae, sunt enim, tunc ¹⁵ quoad pondus, tum quoad mollem aequalem.

Corpora vero illa, quae si aequale pondus habeant, sunt molle, aut magnitudine inaequalia, aut si sub aequali molle, ac magnitudine accipiantur, sunt pondere inaequalia, dicuntur esse **diversae gravitatis specificae**; et illud est specificè gravius quod sub aequali molle plus ²⁰ ponderis habet, aut sub aequali pondere minorem molem: sic plumbi libra cum altera libra ligni aequiponderat, hujus tamen molles major est molle librae plumbeae. Item ex duobus globis molle aequalibus altero plumbeo, altero ligneo, plumbeus plus ponderat quam ligneus, et idcirco plumbum gravius est ligno specificè.

²⁵ His positis quaeritur nunc, utrum detur aliquod corpus, quod natura sua sit absolute leve, seu ratioone sui sursum feratur, an vero omne sint absolute gravia? Asserunt communiter Peripatetici, aliqua corpora [78] esse absolute gravia, qualia sunt terra, aquea et ea omnia quae communiter dicuntur mixta; alia vero esse absolute levia, qualia sunt aer, et ignis, eo ducti fundamento, quod illa quidem deorsum feruntur, haec vero sursum ascendunt. nostri tamen temporis, tum Philosophi, tum mathematici, communiter contrarium tenent, ⁵ cum quibus sit

Conclusio: In regione elementari omnia corpora sunt absolute gravia, et solum respective levia. Probatur conclusio ratione generali: constitutio mundi, et omnium solam gravitatem absolutam explicantur, ergo in vanum adstruitur levitas absoluta. Probatur ¹⁰ antecedens: si omnia corpora sint gravia, motu suo ad medium globi elementaris feruntur, et si ab extrinseco admoveantur, iterum ad ipsum remeunt; sed hoc posito optime explicatur constitutio globi, et ejusdem consistentia, ergo. Minor patet: si enim corpora conspirant ad globum constituendum, et conservandum, iste naturaliter non dissolveretur.

¹⁵ Deinde, etiam omnium corporum motus hac sententia optime explicantur; nam semel admissa gravitate absoluta percipitur quomodo elementaria corpora proprias sedes vindicent; quae enim graviora sunt primum locum circa globum obtinebunt, quae minus gravia superiorem locum, et quae omnibus corporibus sunt inferiora in gravitate summum locum habebunt, ac proinde terra omnium elementorum gravissima in meditullio redet, aqua eam circumdabit, deinde aer, et denique aether.

Et omnium ratio erit, quia minus gravi a gravioribus trudentur; ergo admissa gravitate absoluta, etc.

Probatur secundo conclusio: experientia demonstrat gravitatem inesse telluri, aquae, lapidibus, metallis, ²⁵ plantis, animalibus, et aliis hujus naturae corporibus; sed aliunde subtilissimis vaporibus, aeri, et igni, ergo omnibus corporibus inest gravitas. Majorem nemo dubitat. Demonstratur minor, et primo de vaporibus: nam si in altera lanae librae ponatur planta viridis aut corpus mortuum [79] et in altera frustrum plumbi, ita ut libra aequilibretur, post aliquod tempus, dum planta et corpus subtiles halitus exhalarunt, preponderabit plumbum; ergo halitus illi gravitatem habet, aliunde planta, et corpus non rederentur minus gravia per evaporationem halituum.

⁵ Probatur etiam aerem gravem esse (praeterquam jam manet probatum, ubi agimus de ascensu liquidorum in tubis) fumus subtilis, et defecatus minus gravis est, quam aer atmosphericus; sed fumus desecatus habet gravitatem absolutam, ergo et aer. Probatur minor: si in machina pneumatica, extracto aere, accendatur ope speculo ust¹⁰rii materia aliqua combustibilia, experitur fumum illum tenuissimum descendere; sed non ob aliam rationem, nisi quia aer residuus in machina, quia valde rarus, non potest impellere illum sursum; ergo fumus defecatus gravis est. De gravitate autem ignis, sicut etiam de aere multa dicemus in tractatu de elementis.

Argumentis satisfit

¹⁵ **Argues 1^o.** Si ignis gravitatem haberet, major copia ignis esset minori copia gravior; sed hoc experientiae contradicitur, ergo. Probatur minor: si major copia ignis esset gravior minori copia, major copia minus lente ascenderet sursum; sed quotidiana experientia docet, quod major copia ignis celerius ascendit quam minori, ergo.

²⁰ Respondeo, minorem primi syllogismi esse falsam; nam major copia ignis est in ferro accenso, quam in flamma, et nihilominus magis ascendit flamma. Sed gratis admissa hac propositione dico, quod major copia ignis celerius ascendit, non quia sit minus gravis quam minor copia, sed quia magis rarefacit aerem desuper incumbentem, et ideo debilitat hanc resistantiam, et pressionem, ita ut aer ²⁵ lateraliter premens trumat illam sursum, quod non contingit in minori copia ignis.

Argues 2°. Pater Pace, Tractatu 6°, 2^a paris Physicae, apud Patrem [80] Ferrari refert^{xxix}, expertum fuisse in Academia Florentina, quod si duae virgae cuiuscumque metallis pondere, primum aequales, quarum una candens fiat, altera frigida permaneat, in bilance ponantur; sic esse habent, ut aequipondum tollatur; frigida enim virga gravior est virga candenti. ⁵ Id ipsum expertur fuit Pater Ferrari (ut ipse testatur) in pilis ex ferro nondum bene expurgato compactis ubi enim una ignem continebat, levior erat altera, cujus pori ab aere implebantur; ergo ignis non habet gravitatem.

Respondeo, his experimentis nihil convincitur: non enim virga cande¹⁰ns levior apparet, quia recipit in se copiam ignis, quam antea non habebat, sed quia ignis in virga contentus ejicit ab ea vapores humidos, terreas particulas, et crassiorem aerem; rarefacit etiam aerem incumbentem in virga ipsa, et subjecta scutulam, unde aer sub scutula contentus vi sua elastica sursum illam trudit, et sic levior apparet virga ignita, quam fri¹⁵gida. Quod confirmatur: nam si depressae scutulae ignitus carbo approximetur, brevi spatii intervallo, tunc statim cum altera rursus aequilibratur. Si autem carbo ignitus sub scutula ponatur, eam deorsum trahit, atque aequilibrium cum altera scutula vacua aufert. Idem dicendum est de pilis ferreis.

²⁰ **Argues 3°.** Juxta nostrum explicandi modum ignis est minus gravis quam aetera elementa; sed hoc est falsum, ergo. Probatur minor: metallum solidum innatat metallo ejusdem speciei liquato ad ignem; ergo metallum igne fustum gravius est non fuso. Sed haec major gravitas non potest provenire, nisi ab igne ipsum liquante, ergo. Deinde, si ignis levior est aere, igneae particulae deberent evolare a poris ferri, utpote aere levio²⁵res; sed hoc est contra experientiam, ergo.

Respondeo metallum solidum innatate fuso, quia cum aere, quem continet in poris levius volumen habet subjecto metallo fusi [81] quaemadmodum in hydrostatice principiis explicatur communiter exemplo navis. Autem si metallum fustum evaderet gravius non ab igne, sed aliunde causa repetenda est, ex eo nempe, quod corpuscula sulfurea, et nitrosa ingreduntur poros corporis ad ignem expositi, augmentque illius pontus. Quod confirmare possumus ⁵ experimento, quod recensetur a Patre Regnault Exercitatione 17^a ex historiae Regiae Academiae^{xxx}: visa enim fuerunt corpuscula quaedam cinereus⁴ coloris adhaerere **regulo antimonii** inflammati.

⁴ Lectio dubia.

Id ipsum vero ostendit ignem attrahere ad se corpuscula circumjacentia, sive id contingat, quoniam ignis aerem sibi cir¹⁵cunstantem, et vapores depascit, unde actio alterius partis aereae augeor versus ignem, sive qualibet alia ex causa id ipsum oriatur. Hanc itidem responsionem probavit Dominus Taglini in sua Epistola Philosophica apud Patrem Ferrari^{xxx}i, ubi etiam hanc redit rationem: quia nimirum Boyle^{xxxii} docuit propter ignis violentiam ampliari poros corporis, et aptioris reddi ad exiipienda ea ¹⁵ corpuscula, quae per aerem dispersa sunt.

Ad aliud dicendum est experientiam manifestare plurimas ignis particulas e poris ferri evolare: quia tamen plures alias ignis partes continentur intra cavitates, et amfractus igniti corporis, ibique cuspidata sua figura infixio invicem implican²⁰tur; ideoque impediuntur ab isdem gravitatibus, nec recta possint sursum moveri, et cum egredi non possint, nisi per motum lateralem interdum ibi delitescunt, donec per aeris actionem excusse cognatur egredi, vel violentia, aut deficientia extinguantur.

Argues 4^o. Corpus leve est, quod motu suo sursum fertur; sed ²⁵ talis est ignis, ergo. Probatur minor: ignis ratione sui supra omnia elementa collocatur, et ab inferiori loco ad supremum elevatur, ergo. Probatur antecedens: de ratione corporis minus gravis est, quod supra graviora collocetur; sed ignis est minus gravis, quam caetera elementa, ergo ignis ratione [82] sui sursum elevatur, ergo est corpus. Respondeo concessa majorem, negando minorem. Ad cujus probationem distinguo antecedentem: ab inferiori loco ad supremum elevatur, quia truditur sursum a corporibus gravioribus, concedo antecedentem; elevatur ratione sui et absque aliquo agente extrinseco, nego antecedentem.

⁵ Unde de ratione corporis minus gravis est, quod collocatur infra graviora corpora ab istis sursum truantur; quatenus idem locus non potest occupari a pluribus corporibus, et in hoc sensu flamma, seu ignis petit ratione sui sursum collocari, ita enim conveniens est ad constitutione universi; ideoque terra, utpote gravior in medio collocatur, postea aqua, deinde aer, ¹⁰ et denique ignis; unde ignis est solum respective levis, absolute vero gravis sicut omnia elementaria corpora. Solent plurima alia hic adduci ad probandam levitatem absolutam, de opus opportunius reddenda est ratio dum de gravitate elementorum agemus.

NOTAS

ⁱ Dice Aristóteles: “es necesario no omitir qué es el movimiento, pues si se lo ignora, se ignora necesariamente también la natura” (*Phys.* c. 1, Bk 200 b 13-14).

ⁱⁱ El texto es III *Phys.* c. 1, Bk 201 a 10.

ⁱⁱⁱ La cita está en Ferrari, *Physicæ Pars I*, Dis. IX, Q. 1, “De motu et quiete” (ed. 1790 p. 425). El texto agustiniano dice: “Eamus igitur et de isto loco in alium locum transeamus: non nihil est aliud, nisi fallor, moveri”; *De ordine* II, cap. 6, ed. BAC 1947, T. 1, p. 750).

^{iv} *Cursus seu mundus mathematicus*, Tractatus VIII, Mechanica, Lib. 8 “De motu reflexo et de elaterio”. Allí indica que todo movimiento reflejo proviene de la elasticidad de los cuerpos (ed. Lugduni, 1690, t. 2, p. 211 ss). Continúa con los teoremas sobre los diversos casos de reflexión de proyectiles. La cita está también en Ferrari, *Physicæ I Pars*, Disp. IX, Q. 2 citada, ed. 1790 p. 432.

^v Cf. *Physica* (II parte del *Sintagma Philosophicum*) Sectio I: “De rebus naturæ universæ”, Liber V “De motu et mutatione rerum”, Cap. 4: “De motu projectarum” (*Opera Omnia*, ed. Lugduni 1658, t. 1, p. 353-357). La cita está en Ferrari, *Physicæ I Pars*, Disp. IX, Q. 2 (ed 1790, p. 432).

^{vi} *Recreación Filosófica*, Tarde III: “De los otros movimientos además del de la gravedad”, Parág. 1: “De la continuación del movimiento y algunas experiencias curiosas que aquí permanecen”: “Todo cuerpo por sí está indiferente para el movimiento o para la quietud [...] y esto es lo que llaman **inercia** de los cuerpos...” (ed. 1786-92, t. 1, p. 150-151).

^{vii} IV *Phys.* cap. 8 (Bk 215 a 19-21).

^{viii} *Les entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe*, Ent. VIII Sur les règles générales du mouvement (ed. Paris 1755, t. 1, p. 97-126). En p. 103 explica que el aire es un obstáculo al movimiento: esto se aprecia poniendo un péndulo en la máquina neumática. Es el comentario a la 1ª regla que dice: “un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que una causa exterior y particular lo determine al reposo” (p. 100). La cita está en Ferrari, *Physicæ I Pars*, Disp. IX, Q. 2 (ed. 1790, p. 433-434).

^{ix} Cf. *Cosmologia Generalis*, Sectio II, “De notione corporum, ex quibus mundus componitur”, Cap. 4: “De legibus motus” (ed. Frankfurt-Lipsia, 1731, p. 228 ss). En el parág. 380 define la elasticidad: “Corpus dicitur elasticum, quod ictu vel alia quacunque ratione

compressum, cessante ictu et actione comprimentis instatim pristinum restituitur” (p. 274). En el parág. 383 explica que lo contrario es el cuerpo duro, pero no inquiera si hay cuerpos absolutamente duros (p. 276). En el parág. 416 (pp. 308-309) estudia la modificación del movimiento por causa de la elasticidad: “Si corpus elasticum A in aliud elasticum B incurrat, motus ex ictu acquisitus in corpore B acceleratur, in corpore autem A retardatur”. Se ilustra con el ejemplo de los dos globos iguales (como en el billar) al que hace referencia Rodríguez: el movimiento de B se acelera por la elasticidad de A, mientras que para A sucede a la inversa. Esta cita está también en Ferrari, *Physicae I Pars*, Disp. IX, Q. 3, con las mismas palabras que copia Rodríguez (ed. 1790, p. 448) y lo ilustra con la figura 2 de la lámina 5, no reproducida en estos manuscritos escolares.

^x La referencia está en Ferrari, *Physicae Pars I*, Disp. IX, Q. 3, con el mismo ejemplo y la ilustración correspondiente que no se copia en estos manuscritos (ed. 1790, p. 448 y fig. 4 de lámina 6). Corresponde a *Traité de la percussion ou choc des corps*, definiciones de cuerpo flexible (cf. Edmund Mariotte, *Oeuvres*, la Haye, 1740, t. 1, p. 3).

^{xi} La discusión sobre las leyes cartesianas era un tema común en los manuales de la época. Por ejemplo, Brixia, al ocuparse de las leyes del movimiento, critica las establecidas por Descartes para la comunicación de movimientos. Las siete leyes cartesianas son expuestas y criticadas en sendos párrafos de *Phil. Sens. Mech*, Tomándolas de *II pars Principiorum* n. 46 ss (ed. 1756, p. 99). Corsini trata el tema en *Institutiones philosophicae ac mathematicae* t. II, *Physica Generalis*, Tract. III, Cap. 4: “De causa et origine motus localis” (ed. Venecia 1764, p. 234 ss presenta las reglas cartesianas sobre el movimiento de los graves) y Cap. 10: “De affectionibus sive proprietatibus motus localis (p. 270-278). Son reglas para: 1. cantidad; 2. dirección; 3. composición; 4. reflexión; 5. refracción; 6. aceleración.

^{xii} Cf. *Physica generalis*, Disp. VI: “De motu locali”, Art. 4º: “De communicatione motus et quietis” (*De Institutionibus Physicis*, Tolosa, 1700, t. 1, p. 124 ss).

^{xiii} Cf. *Physica*, Sectio I, Liber V: “De motu et mutatione rerum”, Cap. 3: “De motu accelerationis in rebus decidentibus, deque proportione qua accelerantur” (*Opera Omnia*, ed. Lugduni, 1658, p. 348-353): “An dicemus vero, si in Terra est magnetica vi, et lapis versus illam fertur, quia insensibilibus humulis, catemulisque ab ea trahitur...?” (p. 349).

^{xiv} Cf. *Cursus philosophicus recognitus et auctior. In Philosophia naturae*, Cap. 14: “De corpore naturali gravi et levi. Ubi etiam de motu magnetico et electrico aliisque similibus agitur”. Contra la tesis de que la gravedad es sólo una potencia atractiva de la tierra de tal modo que los mixtos sean atraídos más o menos según su estructura, algo así como el imán atrae al hierro, sostiene en la Proposición 9: “Principium actium totale motus gravium non est terra attrahens” (ed. Lugduni, 1673, p. 350). En la Proposición 10 sostiene que tampoco es la

potencia atractiva del cielo hacia arriba en los cuerpos livianos; ni es algo intrínseco a los cuerpos, sean livianos o pesados (Prop. 11, p. 353). A partir de la Proposición 13 comienzan la tesis positivas. Afirma: “Actiuum totale principium motus gravium aut levium quoad vim affectricem ipsius motus, inest cuilibet gravi aut levi ab intrinseco: sed quoad vim determinatricem ad motum deorsum vel sursum convenit eidem ab extrinseco” (p. 355). Proposición 14: “Solo externo immediato contactu mutuo quorum invicem cognatorum corporum determinantur spiritus unius, ut moveat sese in alterum vicissim” (p. 357). Proposición 17: “Gravia motum deorsum effective in seipsis producunt determinata ad id mediato sui cum terra contactu per spiritus sive suos a se effusos, sive terreos a se exceptos vel utrosque” (p. 362). Y concluye: “Gravia autem cognationem habere cum terra satis intelligitur”.

^{xv} Cf. *Institutio Philosophiæ*, pars IV: Physica Generalis, Art. 17: “De motu locali principio” (ed. Genevæ, 1694, p. 186), con alguna variante respecto a la cita de Rodríguez: “Adeo ut nos cum a terra tantisper saltando sublavamur, semper eundem motum continuaremus, si materia subtilis, quæ totam terram ambit nos deorsum non repelleret” (p. 187). La referencia está en Ferrari, *Physicæ I Pars*, Disp. IV, Q. 5 (ed. 1790, p. 291-292).

^{xvi} Cf. *Recreación filosófica*, Tarde 1, Parág. V: “Trátase del movimiento de la gravedad y explícate físicamente qué cosa sea” (ed. 1786-92, t. 1, p. 44 ss).

^{xvii} Cf. *Cursus philosophicus concinnatus*, t. III, Cap, 14, Prop. 17: “Gravia motum deorsum effective in seipsis producunt determinate ad id mediato sui cum terra contactu per spiritus sive suos a se effusos, sive terreos a se exceptos, vel utroque” (ed. Tolosa 1653, p. 1293-1295).

^{xviii} *Physica*, Sectio I, Liber V, Cap. 3: “De motu accelerationis in rebus decidentibus, deque proportione qua accelerantur” (*Opera Omnia*, ed. Lugduni, 1658, t. 1, p. 348-353). Especialmente p. 349-350: “...an dicemus –inquam– motum lapidis ideo prope terram celeriore fieri, quod illius sit maior vis et vehementior tractio, quam procul?...” [...] “Itaque quidem attractio videtur nobis germana causa, non modo cur lapis feratur in Terram; verum etiam cur cum continuo celeriter incremento...”

^{xix} La referencia a Simplicio está tomada de Ferrari *Physicæ Pars I*, Disp. IV, Q. 5: “De gravitate corporum [...] Quaeres primo, quænam sit causa accelerationis motus corporum gravium?” (ed. 1790, p. 309); *Cursus Philosophicus, Disputationes in duos Libros Aristotelis de Ortu et interitu*; Disp. IV: “De elementis”, Sectio IV: “De situ et generatione elementorum” (ed. Lugduni 1669, p. 682 ss). Trata también el tema en las Secciones V y VI, esta última sobre la gravedad de los elementos (p. 685 ss).

^{xx} Cf. *De caelo* I, 8, Bk 277 b 28-29).

^{xxi} *Recreaciones filosóficas*, Tarde I. “En que se da una breve noticia de las partes de que constan todas las cosas naturales en común, de las propiedades que tienen y particularmente del movimiento de la gravedad general en todas”. Parág. 6: “De la aceleración de los cuerpos cuando caen libremente (ed. 1792, t. 1, p. 61, expone el principio general). En las *Cartas físico-matemáticas*, carta 13 sobre el descenso de los graves por espacio libre, se desarrolla el tema (ed. Madrid, 1792, t. 1, p. 214 ss).

^{xxii} Cf. *Compendium Philosophicum*, t. IV: *Physica generalis*, Liber III: “De gravi et levi”, Prop. 22: “Corpus grave ratione gravitatis novas et aequales velocitates acquirit singulis temporibus aequalibus sui descensus” (ed. 1754, p. 96).

^{xxiii} Cf. *Institutiones philosophicae. Physica Generalis*, Tract. III: “De proprietatibus corporum”, Cap. 11: “De causa motus accelerati, ejusque legibus”, n. 4: “Optima tamen, et efficacissima ratio, qua demonstrare potest corpora decidentia motum accelerare, ex ipsa gravitate desumitur. Gravitatis enim, ut paulo inferius ostenditur, quaecumque sit illius origo, novas semper vires acquirere, adeoque motum semper velociorem efficere debet (ed. Venecia 1743, t. 2, p. 427). A continuación expone los principios de Galileo para el movimiento de aceleración y transcribe su definición (p. 429) y ejemplos (p. 430) tomados del Diálogo III: (p. 429).

^{xxiv} Cf. *Cursus philosophicus recognitus et auctior. In philosophia naturae*, Cap. 14: “De corpore naturali gravi et levi”, Prop. 28: “Motus gravium naturaliter ex quiete descendentium acceleratur continue in eodem medio: habet tamen huiusmodi acceleratio suum maximum quod sic”. Prop. 30: “Rationem reddere prima cur motus gravium ex quiete naturaliter descendentium acceleretur: et secundo cur finem tandem accipiat acceleratio” (ed. Lugduni, 1673, p. 371 y 373 respectivamente; la proposición 30 se desarrolla en pp. 373-385).

^{xxv} La atribución de Rodríguez a Ferrari es confusa. En *Physicae Pars I*, Disp. IV, Q. 5: “De gravitate corporum”, parág. “Quaeres secundo: quaenam proportione fiat acceleratio gravium?” acepta la tesis de Galileo: “Ex his manifestum fit, spatia temporibus aequalibus a gravi descendente motu aequabiliter accelerato successive peracta crescere in ratione numerorum imparium ab unitate 1, 3, 5, 7, etc.” (ed. 1790, p. 319). Pero también en “Quaeres primo” (p. 313) afirma: “Certum igitur est ab experientia, motum impetus et majorem motus majoris impetus esse causam”, aclarando “Communis demum Peripateticorum opinio quam nos amplectimur, accelerationis illius causam in impetu acquisitio constituit” (p. 312-313).

^{xxvi} Cf. *Physices elementa mathematica experimentis confirmata*, Libro I, Pars II: “De actionibus potentiarum”, Cap. 8: “Generalia circa gravitatem”, Phaenomenon 3 (ed. Leidae 1748, p. 35, n. 152).

^{xxvii} *Cursus seu mundus mathematicus*, Tractatus IX, Staticae, Liber II: “De descensu gravium” (ed. Lugduni 1690, t. 2, p. 264 ss). Rodríguez parece haber entendido mal al autor, o sus alumnos lo entendieron mal a él. En la Prop. IV dice “Acceleratio motus gravium decidentium ex natura rei, in temporibus sensibilibus aequalibus fit secundum proportionem arithmetica numerorum imparium” (p. 267).

^{xxviii} Cf. *Compendium Philosophicum*, t. IV: *Physica Generalis*, Liber III: “De gravi et levi”, Prop. 25: “Hinc patet ratio cur gravium decidentium acceleratio, aequalibus temporibus fit juxta progressionem arithmetica numerorum imparium: 1, 3, 5, 7, 9, etc. (ed. Valentiae 1754, p. 101).

^{xxix} La referencia está sin duda tomada de Ferrari (*Physicae Pars I*, Disp. II, Q. 3: “Utrum elementa suis in locis constituta gravitent? Ubi Hydrostatica principia exhibentur”, ed. 1790, p. 80 ss) donde dice: “Plurima occurrunt hic alia experimenta quorum rationem exhibere juvant, etsi ad elementorum gravitatem videantur non satis apte a plerisque constitui. Primo itaque P. Pace tract. 6 parti 2 Physicae refert ex Florentina Academia Experimentalis, ignitum carbonem sub una bilancia scutula positum eam deorsum trahere; et supra scutulam ita constitutum, ut eidem non incumbat, tum ipsam elevare. At experimentum non ita contingit, sed posito ignito ferro vel supra, vel infra lancem, haec semper elevatur, altera lance depressa” (p. 95). Sin embargo el P. Julio Pace de Beriga, en su *Doctrinae Peripateticae Tomi 3* no menciona experiencias de este tipo, y tampoco Stefano Pace en *La fisica de' peripatetici, cartesiani ed atomisti al paragone della vera fisica d'Aristotele*. Es difícil precisar entonces a qué otra obra o autor homónimo se refiere Ferrari.

^{xxx} La referencia está en Ferrari, *Physicae I Pars*, Disp. II, Q. 3: “De gravitate elementorum” (ed. Madrid 1790, p. 100).

^{xxxi} Se refiere a *Lettera filosofica*, editada en Florencia en 1729, p. 106. La referencia de Ferrari es la siguiente (a continuación del texto citado en nota 40): “Hac itidem responsionem probavit Doctor Tagliani in sua Epistola Philosophica, p. 106, ubi etiam hanc reddit rationem. Quia nimirum ipse Boyle docuit, propter ignis violentiam ampliari poros corporum, et aptiore reddi ad excipienda ea corpuscula, quae per aere disperseae sunt” (*Physicae Pars I*, Disp. II, Q. 3, ed. Madrid 1790, p. 100).

^{xxxii} Cf. *An essay of Porousness of animal bodies*, Cap. 3, donde afirma que los efluvios corpóreos salen por los poros dilatados (*O.C.*, t. IV, London 1772, p. 761-766). Cf. t. III, p. 277- 287, reitera estas ideas en un opúsculo titulado: *Notes about the atmospheres of consistent bodies, here below shewing, That even hard and solid Bodies (and some such as one would scarce suspect) are capable of emitting effluvia, an so having atmospheres?*.

Reciobido: 21/05/2021

Aceptado: 30/06/2021

Resumen

Se edita un fragmento del Curso de Física, dictado por Fray Cayetano Rodríguez en el Colegio de Montserrat, Universidad de Córdoba, en 1782: el Libro III, sobre el cuerpo natural en cuanto está es móvil, pesado y liviano. Fray Rodríguez aborda el tema basándose sobre todo en el Manual de José Antonio Ferrari, pero dándole un matiz personal. El texto se transcribe según el Ms. copiado por Zavala, que en este caso coincide exactamente con el Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial - cuerpo natural - movimiento - gravedad - Fray Cayetano Rodríguez.

Resumo

É editado um fragmento do Curso de Física, ditado por Fray Cayetano Rodríguez no Colégio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782: Livro III, sobre o corpo natural tão logo seja móvel, pesado e leve. Frei Rodríguez aborda o assunto baseando-se principalmente no Manual de José Antonio Ferrari, mas dando-lhe um matiz pessoal. O texto é transcrito de acordo com a Sra. Copiada por Zavala, que neste caso coincide exatamente com a Sra. De Bárcena.

Palavras-chave: escolástica colonial - corpo natural - movimento - gravidade - 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 edited: Book III, on the natural body as it is mobile, heavy and light. Fray Rodríguez approaches the subject based mainly on the Manual of José Antonio Ferrari, but giving it a personal nuance. The text is transcribed according to the Ms. copied by Zavala, which in this case exactly coincides with Ms. de Bárcena.

Keywords: colonial scholasticism - natural body - movement - gravity - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

De argumentis, quae latine *reciproca* et graece *ἀντιστρέφοντα* appellantur

Vidzu Morales Huitzil

Οἷον εἰ σύμμετρον τὴν διάμετρον ἔθηκεν, ἐλέγξειεν ἂν τις τῇ ἀποδείξει ὅτι ἀσύμμετρος. Ὡστε πάντων δεήσει ἐπιστήμονας εἶναι· οἱ μὲν γὰρ ἔσονται παρὰ τὰς ἐν γεωμετρίᾳ ἀρχὰς καὶ τὰ τούτων συμπεράσματα, οἱ δὲ παρὰ τὰς ἐν ἰατρικῇ, οἱ δὲ παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν.

Ἀριστοτέλης¹

Argumentum

Hoc scriptum de argumentis, quae latine *reciproca* graeceque *ἀντιστρέφοντα* in libro, qui *Noctes Atticae* nominatus, Auli Gellii, appellantur, breviter tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus argumentum istius operis scripturus sum.

I

Aulus Gellius argumenta, quae graece *ἀντιστρέφοντα* vocantur, inter vitia orationum esse, diserte affirmabat, “id autem vitium accidit hoc modo, cum argumentum propositum referri contra convertique in eum potest, a quo dictum est, et utrimque pariter valet”². His rebus constitutis, scriptor romanus, qui differre in aliud tempus monstrare corruptionem argumentorum nolebat, Protagoram, qui sophistam fuisse, usum esse hoc argumento adversus Evathlum, qui discipulus sophistae erat, accurate peraravit.

Lis namque inter eos et controversia super pacta mercede haec fuit. Evathlus, adulescens dives, eloquentiae discendae causarumque orandi cupiens fuit. Is in disciplinam Protagorae sese dedit daturumque promisit mercedem grandem pecuniam, quantam Protagoras petiverat, dimidiumque eius dedit iam tunc statim, priusquam disceret, pepigitque, ut relicum dimidium daret, quo primo die causam

¹ Ἀριστοτέλης, *Aristoteles Graece*, Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831, p. 170.

² Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Lipsiae: typis Caroli Tauchnitii, 1835, p. 131.

apud iudices orasset et vicisset. Postea cum diutule auditor adsectatorque Protagorae fuisset et in studio quidem facundiae abunde promovisset, causas tamen non reciperet tempusque iam longum transcurreret et facere id videretur, ne relicum mercedis daret, capit consilium Protagoras, ut tum existimabat, astutum: petere institit ex pacto mercedem, litem cum Evathlo contestatur³.

II

Legislatores, qui “rem iniudicatam reliquerunt causamque in diem longissimam distulerunt”⁴, argumentum utriusque dubiosum et inexplicabile crediderunt, quia sophista discipulusque orationem, quae ad persuadendum dicta, auribus multitudinis accommodaverunt. Prorsus isto modo, magister *ἀντιστρέφον* Evathlo dicebat: “si contra te lis data erit, merces mihi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin vero secundum te iudicatum erit, merces mihi ex pacto debebitur, quia tu viceris”⁵. His rebus monentibus, discipulus, qui compos mentis erat, sophistam eodem modo respondit: “si iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin contra me pronuntiaverint, nihil tibi ex pacto debebo, quia non vicero”⁶.

In hoc statu rerum, sententia a iudicibus, qui, accepta potestate non causas litigantium intellexerunt, gratia technae prorogata. In capitulo undecimo, Aulus Gellius, qui satis de argumento sciebat, Biantis de re uxoria syllogismum non posse videri *ἀντιστρέφειν* dixit. Nae, Favorinus⁷, qui facundiae florentis erat, “non ratum id neque iustum diiunctivum esse ait, quoniam non necessum sit alterum ex duobus, quae diiunguntur, verum esse, quod in proloquio diiunctivo necessarium est”⁸. In capitulo sexto decimo, philosophus romanus, Plinium Secundum, hominem doctum, vitium

³ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Lipsiae: typis Caroli Tauchnitii, 1835, p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 132

⁵ *Ibid.*, p. 132

⁶ *Ibid.*, p. 132

⁷ “Est autem –inquit– tertium quoque inter duo ista, quae diiunguntur, cuius rationem prospectumque Bias non habuit. Inter enim pulcherrimam feminam et deformissimam media forma quaedam est, quae et a nimiae pulchritudinis periculo et a summae deformitatis odio vacat; qualis a Quinto Ennio in Melanippa perquam eleganti vocabulo ‘stata’ dicitur, quae neque κοινή futura sit neque ποινή” (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, p. 132).

⁸ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, p. 132.

argumenti⁹, quod graeci ἀντιστρέφον dicunt, non intellexisse, absceise credidit, ergo, Aulus Gellius ἀντιστρέφον esse vitium insidiosum sophistarum affirmavit, ὥσπερ ἔλεγε Ἀριστοτέλης:

Περὶ δὲ τοῦ ψευδόμενον τι δεῖξαι καὶ τὸν λόγον εἰς ἄδοξον τι ἀγαγεῖν (τοῦτο γὰρ ἦν δεύτερον τῆς σοφιστικῆς προαιρέσεως) πρῶτον μὲν οὖν ἐκ τοῦ πυνθάνεσθαι πως καὶ διὰ τῆς ἐρωτήσεως συμβαίνει μάλιστα. Τὸ γὰρ πρὸς μηδὲν ὀρίσαντα κείμενον ἐρωτᾶν θηρευτικόν ἐστι τούτων· εἰκῆ γὰρ λέγοντες ἁμαρτάνουσι μᾶλλον· εἰκῆ δὲ λέγουσιν ὅταν μηδὲν ἔχωσι προκείμενον. Τό τε ἐρωτᾶν πολλά, κἂν ὀρισμένον ἢ πρὸς ὃ διαλέγεται, καὶ τὸ τὰ δοκοῦντα λέγειν ἀξιοῦν, ποιεῖ τιν' εὐπορίαν τοῦ εἰς ἄδοξον ἀγαγεῖν ἢ ψεῦδος, εἴαν τε ἐρωτώμενος φῆ ἢ ἀποφῆ τούτων τι, ἅγει πρὸς ἃ ἐπιχειρήματος εὐπορεῖ. Δύνανται δὲ νῦν ἦττον κακουργεῖν διὰ τούτων ἢ πρότερον· ἀπαιτοῦνται γὰρ τὶ τοῦτο πρὸς τὸ ἐν ἀρχῇ. Στοιχεῖον δὲ τοῦ τυχεῖν ἢ ψεύδους τινὸς ἢ ἀδόξου τὸ μηδεμίαν εὐθὺς ἐρωτᾶν θέσιν, ἀλλὰ φάσκειν ἐρωτᾶν μαθεῖν βουλόμενον· χῶραν γὰρ ἐπιχειρήματος ἢ σκῆψις ποιεῖ¹⁰.

Index librorum in hoc opere laudatorum

- Ἀριστοτέλης, *Aristoteles Graece*, Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831.
- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Lipsiae: typis Caroli Tauchnitii, 1835.
- Forcellinus, Aegidius, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, 1828

Recibido: 10/04/2021

Aceptado: 30/06/2'21

⁹ “Vir fortis praemio, quod optaverit, donetur. Qui fortiter fecerat, petit alterius uxorem in matrimonium et accipit. Is deinde, cuia uxor fuit, fortiter fecit. Repetit eandem; contradicitur. Eleganter –inquit– et probabiliter ex parte posterioris viri fortis uxorem sibi reddi postulantis hoc dictum est: Si placet lex, redde; si non placet, redde” (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, p. 212)

¹⁰ Ἀριστοτέλης, *Aristoteles Graece*, Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831, p. 172.

Resumen

Este escrito, trata brevemente sobre los argumentos que son denominados, en el libro de Aulo Gelio (*Noches Áticas*), *ἀντιστρέφοντα* en griego y *reciproca* en latín.

De esta forma, escribiré, en un lapso módico de tiempo, el asunto de esta obra.

Palabras clave: Aulo Gelio - logógrafo - *ἀντιστρέφοντα* - lógica - sofisma.

Resumo

Este escrito trata brevemente dos argumentos que são chamados, no livro de Aulo Gélío (*Noites Áticas*), *ἀντιστρέφοντα* em griego, *reciproca* em latim.

Desta forma, escreverei, em um lapso breve de tempo, o assunto desta obra

Palavras-chave: Aulo Gélío - logógrafo - *ἀντιστρέφοντα* - lógica - falácia.

Abstract

This writing briefly deals about the arguments that are called, in *The Attic Nights* of Aulus Gellius, *ἀντιστρέφοντα* in Greek and *reciproce* in Latin.

Thus, I will write, briefly, the subject matter of this work.

Keywords: Aulus Gellius – logographer - *ἀντιστρέφοντα* – logic – fallacy.

Summarium

Hoc scriptum de argumentis, quae latine *reciproca* graeceque *ἀντιστρέφοντα* in libro, qui Noctes Atticae nominatus, Auli Gellii, appellantur, breviter tractat.

Prorsus isto modo, post modicum tempus argumentum istius operis scripturus sum.

Vocabula: Aulus Gellius - logographus - *ἀντιστρέφοντα* - logica - sophisma.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Las cartas de Cornelia

Laura Carolina Durán

Introducción

Gran parte de nuestra labor filosófica implica reflexionar sobre las producciones realizadas por autores y autoras a lo largo de la historia del pensamiento. Sabemos que las mujeres han sido parte de estos desarrollos y, sin embargo no han sido incluidas en el canon filosófico, aun cuando en los diversos períodos históricos de nuestra disciplina siempre existieron trabajos llevados a cabo por mujeres.

Esto es válido también para la antigua Roma. Si bien la historia de la ciudad eterna se basa en leyendas fundacionales de varones (Eneas y Ascanio, los gemelos Rómulo y Remo, los reyes, e innumerables hombres vinculados al poder), también encontramos figuras femeninas destacadas. Una de ellas es Cornelia (ca. 195-102 a.C.). Cornelia fue hija de Cornelio Escipión Africano el anciano y Emilia. Se casó muy joven, luego de la muerte de su padre (ca. 183 a.C.), con Tiberio Sempronio Graco, quien era mucho mayor que ella. Cornelia pertenecía a una familia patricia distinguida y Tiberio a una notable familia plebeya, ambas parte del grupo de nobles poderosos que controlaban el poder en Roma a mediados de la República.

Cornelia fue una madre prolífica, aunque no todos sus hijos llegaron a la adultez, algo común en la Antigüedad. Tiberio, Gayo y Sempronio, que sí llegaron a la vida adulta, fueron figuras muy destacadas.

Disponemos de dos fragmentos de las cartas que Cornelia dirigió a su hijo Gayo, aproximadamente en el 123 a.C. Estos textos están en manuscritos que contienen lo que se conserva de la extensa obra de Cornelio Nepote titulada *De viris illustribus* (*Sobre los hombres ilustres*). La obra de Nepote constaba de dieciséis libros de biografías sobre reyes romanos y extranjeros, generales, oradores, juristas, filósofos, historiadores, poetas y gramáticos. De toda aquella producción se conserva solamente el tercer libro denominado *De excellentibus ducibus exterarum gentium* (*Sobre los más destacados generales de los pueblos extranjeros*), que contiene la vida de veintiún generales griegos más la de Aníbal, Amílcar y Datames. Los

fragmentos de las cartas de Cornelia habrían sido parte de una biografía sobre sus hijos, los Graco.

Se discute mucho sobre la autenticidad de estos fragmentos, sobre todo por la escasa cantidad del material. Hay quienes proponen que son puras recreaciones literarias, ficciones o falsificaciones, atribuidas a la gran matrona a propósito o por error¹. Desde otro punto de vista, se puede entender que se trata de reelaboraciones de Nepote o su fuente, dado que era costumbre citar un discurso o una carta en forma adaptada. Con todo, debemos reconocer que la controversia permanece².

Las dudas en cuanto a la autenticidad de estas cartas se vinculan con discusiones centradas en el estilo y en el contenido. Sobre el estilo resulta pertinente considerar si las cartas son acordes a las producciones de la época y, a su vez, al propio estilo de Cornelia. El estilo y la gramática textuales de los fragmentos son característicos de la aristocracia romana, por lo que no se pueden poner en duda; en efecto, pertenecen al siglo II a.C., la época en que vivió Cornelia. Pero carecemos de otros textos conservados escritos por la matrona para poder establecer una autoría certera. Por otra parte, desde el punto de vista del contenido no encontramos razones definitivas para negar su autenticidad.

En estas epístolas Cornelia se opone rotundamente a la actividad política de su hijo Gayo. El carácter vehemente del texto entra en tensión con la imagen de madre

¹ Sobre estas discusiones, véase Filippo Coarelli, “La statue de Cornélie, Mère des Gracques et la crise politique à Rome au temps de Saturninus”, Hubert Zehnacker (ed.), *Le dernier siècle de la République romaine et l'époque augustéenne*, Strasbourg, 1978: 13-28; Nicholas Horsfall, “The ‘Letter of Cornelia’: Yet More Problems”, *Athenaeum*, 65, I-II, 1987: 231-234; Nicholas Horsfall, *Cornelius Nepos: A Selection including the Lives of Cato and Atticus*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Sylvia Barnard, “Cornelia and the Women of her Family”, *Latomus*, 49, 2, 1990: 383-392; Hans Instinsky, “Zur Echtheitsfrage der Brieffragmente der Cornelia Mutter der Gracchen”, *Chiron*, 1, 1971: 177-189.

² Al respecto, véase Paolo Cugusi, *Evoluzione e forme dell' epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell' impero*, Rome, Herder, 1983, p. 142; Susan Dixon, *Cornelia. Mother of the Gracchi*, London/ New York, Routledge, 2007, p. 27 y ss.; Emily Hemelrijk, *Matrona docta. Educated women in a Roman elite from Cornelia to Julia Domna*, London/ New York, Routledge, 1999, pp. 193-194, 349-352; Jürgen von Ungern-Sternberg, “Cornelia, Mutter der Gracchen”, Jürgen von Ungern-Sternberg (ed.), *Römische Studien. Geschichtsbewußtsein- Zeitalter der Gracchen Krise der Republik*, München/ Leipzig, Saur Verlag, 2006, p. 231 y ss.

devota, de matrona ideal, que le atribuyen diversas fuentes. Sin embargo, es muy probable que tales fragmentos formaran parte de una colección de cartas. Si esto es realmente así, nos hallaríamos frente al texto literario latino más antiguo escrito por una mujer que ha llegado hasta nuestros días. Cicerón se refirió a la prosa de Cornelia, de modo que podemos interpretar que sus cartas eran conocidas por los romanos cultivados de su generación. En *Brutus* expresa su admiración por la crianza de los Graco, formados tanto por el cariño como por la conversación de su madre³. Otro tanto sucede con Quintiliano, quien afirma que la exquisita forma de hablar de Cornelia nos ha sido transmitida a través de sus cartas⁴. En la sociedad romana, la escritura de cartas formaba parte de la vida cotidiana de las personas educadas. Constituía una forma habitual de comunicación, tanto para notas breves como para publicaciones más largas, que posibilitaba enviar mensajes sobre asuntos políticos o privados.

Los fragmentos supérstites de Cornelia resultan interesantes para una lectura actual en sede filosófica. El texto tiene en general un tono retórico y se torna cada vez más recriminatorio. Cornelia procura persuadir a su hijo Gayo de la defensa del tribunado, pues entiende que el programa vengativo causará aún más angustia a su familia, al Estado y a ella misma. Los fragmentos están dispuestos en dos segmentos diferentes unidos por las palabras *eadem alio loco* (lo mismo en otro lugar). Plutarco los sitúa en relación con la oratoria temprana de Gayo, cuando relata una intervención por la que el tribuno, a instancias de su madre, habría retirado la legislación dirigida contra Octavio, algo que agradó especialmente a la población, dado que implicaba una cierta pacificación luego de la muerte de Tiberio⁵.

Se entiende que ambos fragmentos pertenecen a un mismo texto, si bien son diferentes en tono y estilo. En el primero, más breve, Cornelia pondera la gloria de la venganza contra los enemigos de una persona individual con el bienestar del Estado en su conjunto, y expresa claramente que la tranquilidad del Estado debe ser prioritaria. En el segundo pasaje reprocha ásperamente a Gayo los problemas que ha generado por seguir el mismo curso político de su hermano. Cornelia se opone a los planes de Gayo, ejerce una severa presión moral e incluso amenaza, con el fin de

³ Eustaquio Sánchez Salor (trad.) *Cicerón. Bruto*, Madrid, Alianza, 1991, p. 58.211.

⁴ Donald Russell (ed., trad.) *Quintilianus. The Orator's Education*, Cambridge, Loeb Classical Library, 2002, I 1.6.

⁵ Bernadotte Perrin, *Plutarch. Lives. Vol. X. Tiberius and Gaius Gracchus*, Cambridge, Loeb Classical Library, 1921, IV.

desviarlo del camino por el que ha optado. La personalidad dominante que se expresa en la carta y el hecho de involucrarse en los asuntos políticos concuerdan con la imagen de mujer fuerte y decidida que tenemos de Cornelia, y nos muestra que las mujeres participaban en tales espacios, típicamente masculinos. Sin embargo, la actitud crítica que expresa este texto contrasta con el apoyo que, según la mayoría de las fuentes, la madre dio a sus hijos. La carta critica severamente la política de Tiberio y Gayo, calificándola como locura y ruina del país. Esto se ha explicado como un intento de separación ideológica entre Cornelia y sus hijos. De este modo, el contenido de la carta evidencia que ella permanecería próxima a la causa opuesta a la de los Graco, la de los *optimates*. En tal sentido, la carta podría ser una falsificación publicada en una fecha posterior en un intento de favorecer a los *optimates*; por lo tanto, sería parte de una reevaluación póstuma de Cornelia que también llevó a erigir una estatua para ella⁶. Cornelia escribe en defensa de la *res publica* tradicional.

Traducción

Palabras de la carta de Cornelia, madre de los Graco, extraídas del mismo libro de Cornelio Nepote, *Sobre los hombres ilustres*, fragmento 1⁷

Dirás que es bello vengar a los enemigos. Esto, ni más grande ni más bello le parece a nadie más que a mí, pero si se puede lograr con la República a salvo. Pero esto hasta ahora no puede ser; nuestros enemigos en mucho tiempo y en muchas partes no desaparecerán; como ahora están, estarán; lo cual es preferible antes que la República sea derrocada y desaparezca.

⁶ Jerome Carcopino, *Autour des Gracques*, Paris, Budé, 1928, p. 107, entiende que se trata de un folleto político. El uso de los verbos *miscere* (agitar) y *perturbare* (perturbar) para describir las acciones políticas de los Graco reflejaría la visión de los *optimates*, sus enemigos políticos. De ahí que se piense que estos términos no podrían haber sido escritos por Cornelia. También N. Horsfall, “The ‘Letter of Cornelia’”, p. 233, menciona la posibilidad de que la carta sea una reelaboración de un historiador que simpatiza con la crítica de los *optimates* a los Graco.

⁷ Las cartas aparecen a continuación de las *Vidas* con el encabezamiento que colocamos como subtítulo. El texto pertenece a la edición de Peter Marshall, *Cornelii Nepotis. Verba ex epistula Corneliae Gracchorum matris ex libro Cornelii Nepotis de Latinis historicis excerpta*, Leipzig, Teubner, 1977. Presentamos aquí una versión revisada de la traducción ya publicada en un anexo en Laura Carolina Durán, *Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana*, Buenos Aires, Teseo, 2021.

Lo mismo de otro lugar.

Con palabras severas, me atrevería a jurar que, a excepción de quienes asesinaron a Tiberio Graco, ningún enemigo me ha dado tanta angustia y tanto sufrimiento como tú debido a estas cosas: quien debía, de todos ellos, aquellos hijos que tenía en el pasado, estar preparado para soportar y cuidar, de parte de ellos, que tuviera en la vejez, en la medida posible, el mínimo de inquietudes, y que cualquier cosa que hicieras quisieras especialmente complacerme, y tuvieses como oprobio hacer alguna de las cosas más grandes contra mi opinión, particularmente a mí, a quien le resta una pequeña parte de vida. ¿Ni siquiera este tan breve espacio de tiempo puede aliviar, y que no me enfrentes y derroques a la República? Además, ¿cuál será el final? ¿En algún momento nuestra familia dejará de enloquecer? ¿En algún momento podrá tener moderación en las cosas? ¿En algún momento dejaremos de seguir soportando y ofreciendo disgustos? ¿En algún momento se avergonzará de agitar y perturbar la República? Pero si, de hecho, esto ahora no puede ser, cuando yo esté muerta, busca el tribuno: por mí haz lo que te agrade, mientras yo no lo sienta. Cuando esté muerta, harás sacrificios por mí e invocarás al dios paterno. En ese tiempo, ¿no te avergonzarás de rogar con oraciones al dios de ellos, a quienes vivos y presentes tuviste abandonados y desolados? ¡No te permita Júpiter perseverar en aquello ni que tanta locura te venga en el alma! Pero si perseveras, temo que en toda tu vida recibirás, por tu propia culpa, sufrimientos tan grandes que en ningún momento podrás estar satisfecho contigo sin peligro.

Texto latino

Verba ex epistula Corneliae Gracchorum matris ex eodem libro Cornelii Nepotis excerpta, *De viris illustribus*, fragmenta 1

Dices pulchrum esse inimicos ulcisci. Id neque maius neque pulchrius cuiquam atque mihi esse videtur, sed si liceat re publica salva ea persequi. Sed quatenus id fieri non potest, multo tempore multisque partibus inimici nostri non peribunt atque, uti nunc sunt, erunt potius, quam res publica profligetur atque pereat.
Eadem alio loco.

Verbis conceptis deierare ausim, praeterquam qui Tiberium Gracchum necarunt, neminem inimicum tantum molestiae tantumque laboris, quantum te ob has res, mihi tradidisse: quem oportebat omnium eorum, quos antehac habui liberos, partis [eorum] tolerare atque curare, ut quam minimum sollicitudinis in senecta haberem, utique, quaecumque ageres, ea velles maxime mihi placere, atque uti nefas haberes

rerum maiorum adversum meam sententiam quicquam facere, praesertim mihi, cui parva pars vitae superest. Ne id quidem tam breve spatium potest opitulari, quin et mihi adversere et rem publicam profliges? Denique quae pausa erit? Ecquando desinet familia nostra insanire? Ecquando modus ei rei haberi poterit? Ecquando desinemus et habentes et praebentes molestiis insistere? Ecquando perpudescet miscenda atque perturbanda re publica? Sed si omnino id fieri non potest, ubi ego mortua ero, petito tribunatum: per me facito, quod lubebit, quum ego non sentiam. Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris? Ne ille sirit Iuppiter te ea perseverare nec tibi tantam dementiae venire in animum! Et si perseveras, vereor, ne in omnem vitam tantum laboris culpa tua recipias, uti in nullo tempore tute tibi placere possis.

Recibido: 01-06-2021
Aceotado: 30-06-2021

Resumen

Se presenta en esta colaboración la traducción de las cartas de Cornelia, madre de los Graco, transmitidas en lo que se conserva de la obra de Cornelio Nepote titulada *De viris illustribus* (*Sobre los hombres ilustres*). Se realiza una breve presentación de la autora y una contextualización de la producción de las epístolas. En tales textos Cornelia sanciona a su hijo Gayo e intenta persuadirlo sobre su accionar político. Con este aporte, procuramos contribuir al conocimiento de textos escritos por mujeres y el rol desempeñado por las mismas en la historia del pensamiento y cultura de Occidente.

Palabras clave: Cornelia - tardo-república romana - cartas - Gracos - política.

Resumo

A tradução das cartas de Cornélia, mãe do Graco, é apresentada nesta colaboração, transmitida no que resta da obra de Cornélio Nepote intitulada *De viris illustribus* (*Sobre os homens ilustres*). Há uma breve apresentação do autor e uma contextualização da produção das epístolas. Em tais textos, Cornélia sanciona seu filho Caio e tenta persuadir-lo de suas ações políticas. Com esta contribuição, buscamos contribuir para o conhecimento de textos escritos por mulheres e o papel por elas desempenhado na história do pensamento e da cultura ocidental.

Palavras-chave: Cornélia - república tardia romana - cartas - Gracos – política.

Abstract

This collaboration presents the translation of the letters of Cornelia, mother of the Graco, transmitted in what is preserved of Cornelio Nepote's work entitled *De viris illustribus* (*On illustrious men*). There is a brief presentation of the autor and a contextualization of the production of the epistles. In such texts Cornelia sanctions her son Gaius and tries to persuade him about his political actions. With this contribution, we seek to contribute to the knowledge of texts written by women and the role played by them in the history of Western thought and culture.

Key-words: Cornelia - late-Roman republic - Letters - Gracos – Politics.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA (autora) *Música medieval: ciencia del sonido y arte bello*. Buenos Aires, Ed. del Autor, Itinerario del arte, 2020, 142 pp..

El libro que nos ofrece Celina Lértora consta de cuatro secciones.

En la introducción expone sus hipótesis de trabajo. Se trata de entender el acercamiento entre “lo matemático” y lo “bello” de la música desde el siglo XII, en la medida en que la belleza se considera como esplendor del orden y esplendor de la forma. El *splendor formae* privilegia la belleza musical de la melodía. La belleza entendida así (*splendor formae*) genera una ampliación del antiguo concepto de belleza como armonía, propio de la tradición pitagórico-platónica. En este multifacético proceso el canto religioso monacal y la música cortesana cumplieron un rol fundamental, en ambos se produce una creciente valoración de la melodía, que por la belleza acerca el alma a lo superior (lo religioso o lo hermoso humano) mediante la materialidad sonora. Se trata de un desarrollo musical ligado en sus inicios a lo sacro, que subsume la música antigua griega y helenística, pero también siria. La música deviene la más “espiritual” de las artes, que al prescindir del elemento figurativo promueve sentimientos más elevados. La autora procura develar un “oscurecimiento de la compleja historia de la estética musical medieval” (p. 6), generado en buena medida porque los estudios se centran en la tradición pitagórica, a la vez que las investigaciones sobre aspectos culturales de la música medieval se focalizan más en el texto que en su componente estrictamente musical.

El capítulo primero se titula “La música”. Lértora nos advierte que resulta necesaria una *epojé* sobre nuestras costumbres auditivas, basadas en el canon temperado del siglo XVII, para poder acercarnos a la sensibilidad medieval. Establece cómo los modos eclesiásticos de la Edad Media, sobre todo en los primeros siglos, se vinculaban con el culto religioso desde el que luego se extendieron hacia ceremonias reales. Los modos medievales heredaron la idea del *ethos* musical. La idea de un “espíritu” propio de cada escala, y las melodías compuestas en base a ellas, se ejemplifica con diferentes casos a lo largo de la historia. La autora analiza la música bizantina. Con Constantino I la cultura bizantina incorporó muchas tradiciones, dando lugar a un mestizaje cultural que marcó composiciones textuales y melódicas. Esto otorgó un particular rasgo, bien destacado por la autora: a diferencia de los ritos latinos, que utilizaban el latín para sus textos, el rito bizantino se cantaba en diferentes lenguas (griego, árabe, armenio, siríaco, etc.). La liturgia bizantina proviene de las ceremonias de los primitivos

cristianos, de origen judío, y de la influencia pagana. Entre los siglos V y VI se produjo una escisión entre dos tendencias: una que procuraba mantener la simplicidad del cristianismo primitivo y otra que veía un cristianismo con un poder universal para la iglesia que necesitaba del consiguiente empleo de diversos medios expresivos. La tendencia monacal en Oriente sucumbió y se desarrolló la gran himnografía bizantina. Estos himnos, mucho más extensos y complejos que los de la iglesia latina, se caracterizan por una mayor unión entre texto y música. La autora destaca las figuras de Romanos, Efren de Edessa, Juan Damasceno y Cosme de Jerusalén. Una de las grandes riquezas de la música bizantina es la existencia de notaciones musicales. Por otra parte, como muestra de su peculiar abordaje, la autora expone la música bizantina secular, que tuvo un importante rol en las ceremonias de la corte de los emperadores bizantinos, con las “aclamaciones musicales” dirigidas al emperador. La fuente principal al respecto es una recopilación de un manuscrito del siglo X del tratado “Sobre las ceremonias imperiales”. Todo este desarrollo sobre la música bizantina es un gran aporte, en general no muy atendido.

Finalmente, se presentan dos tradiciones latinas: la música mozárabe y la italiana, para incluir, nuevamente, una sección final sobre la música profana. Presenta el análisis de la música religiosa en España en cuatro períodos temporales y las grandes compilaciones realizadas por diversos autores. Dentro de lo trabajado sobre la música italiana, en relación con Ambrosio destaca que se trata de una de las músicas más antiguas de la iglesia cristiana, en la que se distinguen tres conceptos dentro de lo musical: rito, liturgia y música, cada uno de los cuales es abordado en una sección. Todo este material, creado durante varios siglos, se conserva en algunas colecciones de importancia documental y estética, como el *Antiphonarium Ambrosianum* y el *Antiphonarium de Bedero Valtravaglia*, ambos del siglo XII, entre otras referencias que incluye la autora. Por su parte, el canto gregoriano desde fines del siglo VI fue la música oficial de la iglesia cristiana latina. Este canto, que surge en Francia, era un canto *a capella* puramente melódico. Lértora menciona los primeros intentos de polifonía, a partir del siglo IX, que consistían en acompañar el unísono con otra voz. Finalmente, como señaló en relación a Bizancio, en la cultura latina también la música secular tuvo un desarrollo, en la denominada “música profana”, contrapuesta a la religiosa, diferenciada en tres subcategorías: música trovadoresca, juglaresca y goliarda. La autora indica que trovadores y juglares despertaron nuevas sensaciones estéticas, hacedores y testigos del gran cambio que sufrió la música en la segunda mitad de la Edad Media, cuando pasó del recinto religioso y la visión platónica matematizante al terreno de los afectos.

El segundo capítulo “La teoría de la música” se dedica a las concepciones musicales de Boecio, Roberto Grosseteste y Ramón Llull, de quienes se presentan anexos con traducciones de textos. Sobre Boecio se presenta un marco teórico general (que explica el tratamiento de la música en relación con un eje que entiende a la belleza en sentido ontológico y otro basado en la consideración armónico-matemática) y la teoría general de la música (que presenta la obra *De institutione musica*). Esta obra se inscribe en las artes del *quadrivium* y fue el texto de estudio obligado hasta el siglo XII. Esta sección contiene apartados que desarrollan los límites de la matematización de la música, la composición física, la influencia platónica y la teoría del *ethos* musical. El anexo incluye la traducción del proemio de *De institutione musica*, del que destacamos la siguiente frase: “Es que ninguna vía al entendimiento recoge más principios que los dos oídos. Por lo tanto, cuando los ritmos y los modos penetran en el ánimo a través de los oídos, afectan y modelan las mentes de la misma manera” (p. 84). En la paulatina disolución de la estructura del *quadrivium* en beneficio de las disciplinas filosóficas basadas en el *corpus* aristotélico (siglos XIII y XIV) aparece una nueva estructuración de los estudios y la música tendrá una doble consideración: una física y otra metafísica (sonido y forma).

El siguiente autor tratado es Roberto Grosseteste, a quien dedica dos apartados, uno sobre el marco teórico y las principales ideas estéticas y otro acerca de la ciencia del sonido. A lo largo de su obra, Grosseteste despliega dos concepciones de belleza, una deriva la belleza del esplendor, vinculada a la metafísica de la luz, la otra asume la idea pitagórico-platónica de la proporción o armonía. La estética de Grosseteste es objetivista, las propiedades que fundan el juicio estético son reales, intersubjetivamente captables y matemáticamente medibles. De este modo, se da paso a la física del sonido. Grosseteste se ocupó del sonido en forma detenida en sus opúsculos científicos. La autora detalla cómo desde consideraciones meramente acústicas se llega a un juicio estético acerca de la belleza musical. En el apéndice traduce secciones de los textos *De artibus liberalibus* y *De generatione sonorum*.

Por último, se dedica a Ramón Llull, de quien presenta asimismo consideraciones teóricas generales y una sección específica sobre la calificación moral de la música. Lértora recuerda que el pensamiento de Llull está muy ligado a su propia experiencia de vida, algo palpable en cuanto a lo musical, pues de joven fue trovador. En dos obras importantes –*Ars Magna* y *Libro de contemplación en Dios* – Llull dedica capítulos a la música. En el pensamiento luliano se pueden distinguir las tradiciones científicas de Pitágoras y Boecio y la literaria moralizante,

que adquiere un carácter central. En el anexo se presentan textos autobiográficos, sobre la crítica a los juglares y sobre los buenos juglares.

El libro finaliza con una sección titulada “Discusión y final”. Aquí la autora realiza una recapitulación sobre los cambios producidos en las artes liberales luego de la adopción sistemática de la epistemología aristotélica. Los tres autores estudiados vincularon la música con el *quadrivium*, con la matemática como ciencia de lo real y explicaron sus efectos anímicos. Lértora retoma lo indicado al inicio, la relación entre la música teórica y su práctica, y la idea de que el enriquecimiento melódico, tanto del canto religioso como del profano, permitió comenzar a considerar que el *splendor formae* de la música, radicado sobre todo en la melodía, superaba al *splendor ordinis* de la armonía tradicional.

Laura Carolina Durán

LAURA CAROLINA DURÁN, *Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Cátedra Griego Filosófico, 2021, 157 páginas. Edición en papel y en E-book:
<https://www.teseopress.com/corneliacloclodiahortensiaysulpicia/>

Laura Carolina Durán nos ofrece, en esta obra, el resultado de una dedicada indagación, traducción y análisis, sobre cuatro importantes mujeres, entre muchas otras que aún continúan silenciadas, del período histórico que comprende los años 201-27 a.e.c., conocido como “tardo-república romana”. A diferencia de los prejuicios que, por ignorancia o desinterés, se mantienen sobre mujeres escritoras, filósofas, la autora nos acerca, a través de sus propias traducciones, sus vidas y sus pensamientos. En el *Prefacio*, escrito por Durán, leemos:

“Suele pensarse que las mujeres no tuvieron participación activa en el espacio socio-político y en la generación del pensamiento y la cultura hasta muy avanzados los siglos en la historia de Occidente y, luego de largas luchas, para conquistar diversos derechos. Si bien esto es verdadero para las mujeres en tanto colectivo femenino, también es cierto que, en la historia antigua, tardo-antigua y medieval existieron mujeres que sí ejercieron un rol activo, más allá de los estereotipos establecidos”.

En la “Introducción” realiza un análisis sobre “Roma: La *domus*, el lugar de las mujeres en la tardo-república” para luego acceder al estudio de las mencionadas mujeres. Tanto Cornelia como Clodia, Hortensia y Sulpicia expresan su espacio y momento histórico en la ciudad de Roma y, a diferencia de las acciones de los varones que tenían voz privada y pública, esta última voz quiso ser cegada en ellas convirtiendo al ‘silencio’ en algo no solo ejecutado hacia las mujeres sino ‘en’ ellas mismas, silenciándose. En muchas obras escritas por varones ilustres, hemos leído cómo se les ha negado tal capacidad tratándolas de ‘parlanchinas’ y de ser la ‘fuente de todos los males’. En la obra de Durán, cuya reseña ofrecemos, tendremos acceso a otros relatos poco difundidos y a la defensa que las mujeres mencionadas ejercieron sobre estas acusaciones y prohibiciones. Podremos revisar los prejuicios al constatar la educación alcanzada por ellas, que les permitió, a su vez, estar en contacto con importantes varones de letras que, afortunadamente, no ejercitaban el desprecio hacia las mujeres expresado por otros.

En el capítulo dedicado a Cornelia, leemos: “de Cornelia, se conservan fragmentos de algunas cartas que escribió a su hijo Gayo para persuadirlo de que no vengara la muerte de su hermano Tiberio, ya que sus enemigos eran poderosos y su plan de venganza arruinaría la República”. Cornelia ha sido conocida por ser “la madre de los Graco” y, a su vez, es estudiada a partir de su madre Emilia, quien participó en el reclamo por la derogación de la *lex Oppia* que buscaba la austeridad de la población; la confiscación de los bienes de quienes no respetasen la norma para cubrir los gastos de las confrontaciones bélicas; buscaba ocultar la ostentación de las clases altas para no generar “agravio” y “resentimiento” en los grupos altamente pauperizados. Cornelia organiza “una protesta en la calle que ha sido considerada la primera huelga de mujeres de la historia occidental”. En p. 41 leemos:

“Muchas mujeres romanas, algunas que incluso se habían acercado desde otras ciudades y zonas rurales, ocuparon las calles para demandar a los senadores que se derogase la ley. Se posicionaron frente a las casas de los dos Bruto, de modo de imposibilitarles el camino al Foro y la interposición del veto. La cuestión abrumó de tal manera a los romanos que discutieron en el Senado sobre estos sucesos. De ese debate, sobresalen los discursos de Catón y Lucio Valerio, conservados por Tito Livio.

Cornelia se muestra como una figura que, modelizada, participó en espacios alternativos de capacitación, charlas, patronazgo, que le permitieron marcar una presencia activa en cuestiones relacionadas con la política de su tiempo y obtener un reconocimiento al punto que se erigiera una estatua en su honor”.

En cuanto a Clodia, por no conservarse ningún escrito, es referida por Durán, a partir de lo que otros han dicho sobre ella, en este caso, toma los escritos de Cicerón y de Catulo, quienes muestran en Clodia a una mujer “que hacía todo lo que se esperaba que una mujer no hiciese”. Durán nos dice que Cicerón “la ataca violentamente en su defensa conocida como *Pro Caelio*”, en cambio Catulo, el poeta, “la presenta como su amada-odiada Lesbia”. Destaca que Clodia “no temía acercarse a los hombres que necesitaba para mantener su juego de influencias, como tampoco dudaba en seducir y conquistar a cuantos hombres deseaba como amantes”. Así como Cornelia fue benefactora de diversos artistas, lo mismo sucede con Clodia, ambas ofrecían sus hogares “dominio privado de la *domus*” como espacio de reunión. Con sus expresiones de vida, sus vinculaciones sociales, lograron cierta modificación en la utilización del espacio público y privado por las mujeres. Ambas lograron ocupar un importante territorio del ámbito político desobedeciendo las limitaciones impuestas

mostrando que la libertad podía ejercerse. En Clodia se puede corroborar que tomó parte en actividades habitualmente destinadas solo a los varones.

Acerca de Hortensia, Durán nos acerca la traducción realizada por Mariana Gardella del discurso que pronunciara en el Foro para defender a las matronas del pago de un impuesto sobre el patrimonio, ya que ella ejerció como abogada. “Hortensia irrumpió en el espacio público usando la palabra como arma, en defensa de un colectivo de mujeres” obligando, de este modo a los triunviros, a reformar el edicto en favor de las mujeres e ir contra la *lex Oppia*. De ella se conserva ese solo discurso cuyo original encontramos en el anexo que presenta Durán y que analiza en el capítulo correspondiente: valora su destreza oratoria, el modo de organizar el discurso y su inteligente y provocativa argumentación con innovadoras propuestas que han sido consideradas “fundamentales en defensa de la mujer en el mundo antiguo” (página 98). Durán nos dice que “Hortensia expresa un momento de ruptura, en el que una matrona toma la palabra no para defender a un familiar, sino para apoyar sus intereses y el de otras matronas”. El discurso de Hortensia “muestra que las matronas eligieron a una mujer como portavoz y así se defendieron” (p. 110).

Por último, encontramos el estudio de Sulpicia, que es, hasta el momento, la primera poeta romana de la que se conservan algunos poemas en cuyos epigramas expresa el deseo femenino y, de alguna manera, invierte los roles de género. A partir de ellos, se puede acceder a otra arista de la historia de la literatura antigua ya que se trata de una “mujer enamorada que escribe a su amado y relata su sufrimiento y sus reproches ante la indiferencia de aquel que ama”. Como ejemplo de su libertad, expresada en sus poemas, referiremos solo una línea que aparece en la página 119: “...me fastidia: que se diga que he sido digna para un digno” (III 13); un poema dirigido al público cuyo tema es la “reputación”, aquello que les permite a varios varones “inculpar” a la mujer por ser inteligente y tener sensibilidad. “Esto ha sido tomado como evidencia de que Sulpicia fue realmente una mujer que escribió y dejó marcas de su escritura femenina”. “Este primer epigrama tiene, precisamente, dos núcleos temáticos: el amor y el binomio pudor-fama” (p. 120). La lectura realizada sobre la poetisa Sulpicia nos muestra a una mujer que difundió la poesía, con su arte típicamente femenino, “muy distante de aquellas interpretaciones que la han caracterizado como una figura menor, o una mera emulación de sus colegas masculinos”.

Es importante destacar que, Durán presenta, de modo bilingüe, las siguientes traducciones: 1) las cartas de Cornelia, en P.Marshall, (1977). *Cornelii Nepotis. Verba*

ex epistula Corneliae Gracchorum matris ex libro Cornelii Nepotis de Latinis historicis excerpta. Teubner, traducido por Carolina Durán. 2) el discurso de Hortensia, en White, H. (1964). *Appian's Roman history*. Harvard University Press, traducido por Mariana Gardella. 3) los poemas de Sulpicia, en Mahoney, A. (2000). *Sulpicia*. Text, translation and commentary, Perseus Digital Library, traducidos por Carolina Durán.

La obra de Durán describe con pericia, el lugar otorgado a la mujer en la tardo-república y cómo, la *domus*, en tanto ámbito doméstico propio de ellas, no resultó ser un “espacio de confinamiento” sino, por el contrario, algunas mujeres “se aventuraron a tomar parte en otros espacios”.

De estos trabajos y análisis, podemos apreciar la importancia política, económica, jurídica, social y cultural “de las matronas *in domo e in republica*”. Mujeres que tomaron la palabra y avanzaron más allá de los supuestos límites impuestos; mujeres que pensaban, hablaban y escribían.

Esta obra buscó la palabra de las mujeres, escribió una historia desde nuevas fuentes y cosmovisiones para acercarnos su valioso “protagonismo”, “toman la palabra e irrumpen en la escena política, se manifiestan en contra de lo que consideran injusto y expresan sin temor sus deseos”. “Este libro es un testimonio de esa búsqueda, una colección de palabras preciosas” como leemos en el prólogo de Mariana Gardella Hueso.

Susana B. Violante

SUSANA B. VIOLANTE (Coord.), *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo*, Mar del Plata, EUDEM, editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021. Libro electrónico con descarga pdf en los sitios: www.redlafm.org ; <http://jornadasfrancispkenedy.blogspot.com.ar>

Los textos que se editan corresponden a las ponencias presentadas en las IV Jornadas “Francis Kennedy” y Coloquio Nacional Argentino de la Red, 2020, organizados por la Cátedra de Filosofía Medieval de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, cuya versión definitiva fue sometida a referato externo, trabajo de una Comisión académica integrada por Jorge Ayala (España), Silvia Contaldo (Brasil), Ricardo Da Costa (Brasil), João Lupi (Brasil), Gregorio Piaia (Italia), Paula Pico Estrada (Argentina), Rafael Ramón Guerrero (España) y Maria Leonor Xavier (Portugal). La tarea de publicación estuvo a cargo del equipo de la Cátedra, dirigidos por su titular, la Dra. Violante. Contó con los avales de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval; el Centro de investigación de Estudios Europeos CIEsE y el Grupo de Investigación *Dikaión estí emé...*

Las colaboraciones abarcan un amplio espectro temático, teórico y cronológico. Las emociones son estados de ánimo sumamente variados y complejos, que han sido objeto de atención de pensadores, religiosos, científicos, poetas, músicos, artistas plásticos... En cada época todos ellos plasmaron sus ideas o sus propias emociones en trabajos que hoy nos convocan a un serio análisis y nos motivan a una reflexión actualizada. De allí que esta veintena de textos presente una interesante variedad de enfoques y contenidos.

Dos trabajos se refieren a la época Patrística. Julián Barenstein analiza un texto de Lactancio donde explica la ira de Dios contra los epicúreos y estoicos. Nicolás Martínez Sáez se ocupa del concepto de *eutrapelia* de la tradición ética griega, y su recepción en los primeros cristianos y en los SSPP de la primera época patrística.

Enfocan distintas emociones desde la tradición monacal Luis Fernando Benítez Arias sobre la acedia como experiencia personal y comunitaria, un tema de trascendencia religiosa desde los inicios de la vida conventual hasta bien entrada la modernidad y que también ha concitado el interés de médicos y educadores. Alberto O. Asla se ocupa del miedo en el Libro I de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*

de Beda el Venerable, una pasión cuya incidencia en la vida psíquica y en la voluntad venía siendo explorada desde Aristóteles.

El pensamiento escolástico, tan rico en la elección de temas está representado en el libro por los siguientes trabajos.

En un enfoque abarcativo Celina Ana Lértora Mendoza trata el temor sobre un evento futuro como causa del estado de necesidad, donde vincula este instituto con la teoría escolástica de los actos humanos y sus condiciones.

Tomás de Aquino, el maestro de tratamiento inexcusable en toda cuestión vinculada con la antropología y la ética, está presente en tres colaboraciones. Carlos Tafarelo Leme propone una lectura del tratado de las pasiones del Aquinate a partir de su concepción sobre el ser humano. Luisa Fernanda Ripa se refiere a algunas emociones tal como son expuestas en Tomás vinculando este enfoque a problemáticas actuales. Manuel Alejandro Serra-Pérez, partiendo de la consideración antropológica de las pasiones, analiza el impacto moral tanto en la ética del Aquinate como en general en esta grave cuestión filosófica.

La Escuela Franciscana queda representada en el trabajo de Beatriz Reyes Oribe sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles.

El Maestro Echart es objeto de dos interesantes aportes. Silvana Filippi visualiza una posible relación entre la *apatheia* Cristiana y la *Gelassenheit* a la que él se refiere, proponiendo una reflexión espiritual para el presente. En una línea similar Saulo Matias Dourado relaciona la alegría con otro concepto caro al Maestro, la *Abgescheidenheit*.

La Segunda Escolástica es objeto del trabajo de Nicolás Lázaro, que expone ira y sus especies en el comentario de Cayetano a la *Summa* del Aquinate en los lugares correspondientes.

Además de estos enfoques específicamente referidos a la filosofía, la obra se enriquece con un conjunto temático interdisciplinar. Tenemos en primer lugar análisis del tema de las pasiones en obras literarias de diversos géneros. Mencionemos en primer lugar la literatura femenina. Ernesto M. Román Navone ofrece un análisis de uno de los textos poético-místicos más profundos y hermosos de Margarita Porete: la

despedida de las virtudes. Mariano Gabriel Pacheco se ocupa de la mujer como problema en Christine de Pizán a partir de relatos del *Libro de la Mutación de Fortuna* y el *Libro de la Ciudad de las Damas*.

Otros trabajos toman por objeto textos poéticos de la literatura trovadoresca. Alejandra Da Cruz y Juan Cruz Zariello Villar analizan la obra *Le jeu de Robin et Marion*, de Adam de la Halle (s.XIII) en cuanto a las relaciones del amor en y como juego. Chrétien de Troyes y su famoso *Le Chevalier de la Charrette*, son elegidos por Jazmín Rial y Anabella Valeo para analizar diversas voces y espacios del discurso amoroso. En sintonía con estos enfoques Liliana Swiderski trata la gentileza y dulzura del sentimiento amoroso de Guido Guinizzelli en Dante Alighieri.

Pasando a la literatura popular y anónima, el libro ofrece dos análisis de sendos géneros. María Estrella estudia la representación del sufrimiento en cuatro elegías anglosajonas. Mariana Blanco muestra el temor ante la muerte y su imagen macabra en dos piezas teatrales del siglo XV: *De morte prologus* (anónimo de Polonia) y *The Summoning of Everyman* (anónimo de Inglaterra).

El tema en la época renacentista es abordado en dos trabajos. Leticia Adami focaliza en Lorenzo Valla y sus matrices retóricas en relación al placer. Por su parte Marcone Costa Cerqueira analiza la visión política de Maquiavelo sobre la conflictiva relación entre temor y deseo en las relaciones de poder.

Un trabajo comparativo de Susana Violante, da tres ejemplos de emociones: Agustín de Hipona; Otloh de San Emeramo y Christine de Pizan, enlazando así la continuidad temática con la diferencia epocal y epistémica.

Finalmente. Gerardo Rodríguez se plantea “por qué debemos rechazar a los judíos según Agobardo de Lyon”, cuyo enfoque conecta con la temática del libro en que, a su juicio, en estos razonamientos parecen encontradas y subrepticias emociones.

En suma, la variedad que ofrece la obra muestra la vitalidad del tema y su interés para los estudios medievalísticos en general.

Celina A. Lértora Mendoza

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

RESÚMENES DE MESAS Y SIMPOSIOS

Mesa “**Outro Cristianismo é possível? Ortodoxia e Heresia nos debates dos Santos padres**” **Organização Silvia Contaldo - Nilo César Batista da Silva**

EDUARDO SOARES DE OLIVEIRA
Univ. Est. De Goiás - Brasil

Tolerância e / ou Intolerância em Tertuliano de Cartag.p

O presente trabalho visa identificar a relação entre essas duas atitudes evidentes em Tertuliano, especialmente na obra *Apologeticum*, em que apresenta de forma apologética a fé cristã ao mundo romano, a saber, os magistrados romanos investidos de autoridade para julgar o crime do qual eram acusados os cristãos!.

*

LUIZ ANTÔNIO PINHEIRO
Pont. Univ. Cat. de Minas Gerais - Brasil

Patrística: antigas e novas perguntas

Os Padres da Igreja têm uma ‘mentalidade de fecundação’ (cf. Henri de Lubac). Talvez não concordemos com todas as respostas que deram sobre as questões fundamentais acerca das origens das realidades, da vida, do sentido da história e do próprio ser humano. Mas eles nos inspiram a recolocar perguntas antigas e novas, inclusive a respeito aos rumos do próprio cristianismo.

*

JOÃO EDUARDO LUPI:
Univ. Fed. Santa Catarina - Brasil

Quem é herege?

Muitos casos de importância histórica mostram que não é o herege que quer ser excluído, mas os seus juízes, que o forçam a separar-se, o julgam por motivos nada

teológicos. Entre muitos outros estão neste caso Paulo de Samosata, Nestório, e o monge Gottschalk. Muitos hereges o foram declarados por motivos políticos, e não religiosos. Nossa intenção é rever esses casos e propor que se estudem.

* * * * *

**Mesa A redenção escatológica e o amor universal
na Filosofia Medieval Portuguesa em transição para a Modernidade
Organização Samuel Dimas**

MARIA INÊS BOLINHAS
UCP, Lisboa - Portugal

Paulo Orósio e o nascimento da filosofia da história

Orósio é um dos autores mais originais na Patrística. Sabemos que viveu em Bracara Augusta (hoje Braga), capital da Província da Galécia, situada no Noroeste da Península Ibérica. Desconhecemos dados concretos sobre o início e o final da sua vida. Este autor torna-se-nos conhecido depois de abandonar a sua cidade e de, por mar, ter alcançado, primeiramente, o Norte de África e, depois a Terra Santa. Nestas paragens teve a oportunidade de contactar, respectivamente, com Santo Agostinho e com São Jerónimo. Foi, aliás, o Bispo de Hipona que incentivou o Presbítero Bracarense a iniciar um projecto que viria a tomar forma naquele que consideramos ser o texto fundador da Filosofia da História. A História contra os pagãos, escrita em sete livros, tornou-se num dos textos mais difundidos na Idade Média (sobrevivem numerosos manuscritos em vários idiomas), tendo sido também objeto de várias edições impressas

*

SAMUEL DIMAS
UCP, Lisboa - Portugal

Redenção e Escatologia em Frei André do Prado

O tema religioso do juízo final apresenta-se como central na reflexão filosófico-teológica da cultura medieval e a obra do franciscano de Beja frei André do Prado

impõe-se como central neste debate, defendendo a posição doutrinal ortodoxa de que no fim dos tempos Cristo virá na forma de corpo glorificado para julgar os vivos e os mortos para a salvação ou para a condenação, de acordo com a sua fé e as suas obras. A posição heterodoxa patrística de Orígenes e de São Gregório de Nissa acerca de uma salvação universal pela graça do amor universal de Deus é rejeitada, pois para este franciscano seria contraditória com a noção de livre arbítrio e com a noção de justiça divina. Em Cristo, o homem pode ressuscitar na sua totalidade, porque, como reconhece André do Prado, na ressurreição de Cristo não está desligada a carne. Pela ação onnipotente de Deus, o corpo humano será recriado à imagem do corpo glorioso de Seu Filho que tem os dotes da agilidade, subtilidade ou subtileza, claridade ou luminosidade, e impassibilidade ou incorruptibilidade.

*

LUÍS LÓIA
UCP, Lisboa- Portugal

Leão Hebreu: Acerca do Amor como fundamento ontológico

A presente comunicação parte de uma abordagem aos Dialoghi de Leão Hebreu, intentando uma compreensão do Amor como fundamento ontológico do Ser, a partir do qual ele se manifesta e pode ser compreendido. A amplitude que é dada à categoria do Amor, imersa numa conceção neoplatónica renascentista, permite uma compreensão da hierarquia dos seres a partir de um fundacionalismo óntico que é, ao mesmo tempo, criacionista, ordenante e relacional. O dinamismo criacionista do Amor vem a culminar num Amor Universal, que o todo abarca e no qual todas as criaturas se incluem, em particular aquele ente que se situa entre mundos e que, com as suas próprias criações amorosas, é capaz de se relacionar com Deus, por via epistémica, mas também O atualiza, em termos ontológicos, através do amor intelectual. Em face do exposto, concebendo o Amor como enérgia, no seu sentido aristotélico, procuraremos demonstrar que Leão Hebreu sustenta uma filosofia criacionista.

* * * * *

Simposio El heterodoxo siglo XI y su prospectiva en el XII
Coordinación Susana Violante

NICOLÁS MARTÍNEZ SÁEZ
UNMP, Mar del Plata - Argentina

**La *Rithmomachia* o “El juego de los filósofos”:
Principios de la aritmética para el mejoramiento del alma**

En el siglo XI, surge un juego de mesa conocido como la *Rithmomachia* que facilita la enseñanza de la matemática pitagórica-boeciana y permite, a través de la contemplación y de la práctica de los principios aritméticos, el mejoramiento del alma. Este juego de mesa es parte del currículum educativo medieval donde la aritmética y la geometría son las artes liberales del *quadrivium* junto con la astronomía y la música. Con la aparición de la imprenta, la *Rithmomachia* se expande y se hace popular en los siglos XV y XVI entre los humanistas, matemáticos y educadores decayendo poco después del año 1600. Así entonces, cuando la modernidad comienza a dar paso al mundo productivo que requiere de una matemática enfocada no en la contemplación sino en la utilidad y el currículum educativo medieval es abandonado, resulta sintomático que el juego de la *Rithmomachia* caiga en el olvido.

*

JULIÁN BARENSTEIN
UBA-CONICET - Argentina

***Contemptus Mundi*: los casos de Pedro Damiano y Anselmo de Aosta**

En este trabajo nos proponemos abordar uno de los tópicos más característicos de la Edad Media, a saber, el *Contemptus Mundi* (desprecio del mundo), fórmula que aparece por primera vez en la epístola homónima de Euquerio de Lyon, hacia el 430. En este caso, nuestra comunicación se centra en dos textos: el *Apologeticum de contemptu saeculi* de Pedro Damiano y el *Carmen de contemptu Mundi* de Anselmo de Aosta, y se articula en tres partes. En la primera contextualizamos los textos seleccionados siguiendo, en sus líneas generales, los avatares del tema del desprecio del mundo en la Edad Media. En la segunda abordamos el opúsculo de Pedro

Damián para dar cuenta de su especificidad y de la utilización moralizante del tópico en cuestión. En la tercera, por último, nos centraremos en el poema de Anselmo, para dar cuenta de su originalidad en el tratamiento del tema.

*

SUSANA BEATRIZ VIOLANTE
UNMP. Mar del Plata - Argentina

Otloh de San Emeramo, el amante de la duda y de los libros

El monje benedictino Otloh de San Emeramo (1010-1070) nos introduce en una concepción de la duda diversa de la que el siglo XI nos tiene acostumbrados. Baste con leer esta cita de su obra *De suis tentationibus* para introducirnos en su particular visión de Dios y de las verdades de las Escrituras: «Rodeado de toda esa duda y ceguera de la mente, dudé absolutamente de que, o bien, pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista». Otloh se cultiva en artes liberales, lee todo lo que encuentra en la biblioteca, no solo es un amante de la duda sino de los libros y, contrariamente a quienes le consideran antidialéctico, permite que los monjes lean a los autores paganos, les aconseja también avocarse a las letras sagradas y cultivar la lectoescritura para poder abordar los textos desde sí mismos.

*

VICTORIA LIBERTAD MARTÍNEZ LARRAÑAGA
UBA, CIEsE - Argentina

El ámbito de la interioridad. De la ética de Otloh a Pedro Abelardo

Esta comunicación propone una aproximación al tema de la interioridad en las propuestas éticas del monje benedictino Otloh de San Emeramo (c.1010 - c.1070), y del filósofo Pedro Abelardo (1079 - 1142). En el caso del francés, en su *Ética*, el consentimiento del alma es aquello que tiene peso al momento de la valoración moral. Lejos de reglas objetivas capaces de determinar el carácter de las acciones según sus resultados, propone que el pecar consiste en el consentimiento interno del mal. Por su parte Otloh elabora al respecto en *De suis tentationibus*, como plantea Violante (2009) que, un siglo antes de Abelardo, Otloh ya está pensando en la

autorreflexión como parte del problema ético, aunque no pueda enunciarlo todavía. El monje comienza así una búsqueda por centrar la fuerza de la acción en el individuo, por ejemplo, acompañando el ejercicio de la regla monacal con la búsqueda de su sentido.

*

LAURA CAROLINA DURÁN
UBA, Buenos Aires - Argentina

Honorio de Autún y la música de los cielos

Proponemos en este trabajo una revisión de los pasajes de Honorio de Autún que tratan sobre la música de los cielos, a fin de establecer su innovadora articulación de diversos aspectos de la tradición musical pitagórico-platónica con la doctrina cristiana. El objetivo es mostrar cómo este autor, que ha sido considerado en general por la crítica como un mero recopilador de diversas fuentes, en relación con la denominada “música de las esferas” introduce una novedad que tendrá sus consecuencias en los siglos venideros. Incorpora la denominación *ἄουδὸς κοελεστis*, mediante la cual introduce los coros de ángeles que cantan al creador, a la vez que genera una explicación sobre la inaudibilidad de tal música siguiendo un razonamiento basado estrictamente en consideraciones astronómicas aristotélicas. En esto Honorio fue un auténtico renovador.

*

ERNESTO MANUEL ROMÁN NAVONE
UNMP, Mar del Plata - Argentina

Querellas sobre el intelecto en Al-Andalus: perspectivas sobre el intelecto en IbnBayya y Ibn Rushd

En la siguiente comunicación nos proponemos realizar una reconstrucción crítica de la teoría del intelecto en la famosa epístola conocida como *Risala ittisal al-‘aql bi-l-insan* [Tardado de la unión con el intelecto] que Ibn Bayya (Avempace) le escribiera a su amigo Ibn al-Imam y en el *Tafsîr* [Gran comentario] al *De anima* aristotélico de Ibn Rushd (Averroes). Partiendo de estos textos, nos interesa indagar cómo en el problema del intelecto (que fue uno de los más discutidos en el ámbito

de la *falsafa*) cohabitam tradiciones místicas neoplatónicas y científico-observacionales de raigambre aristotélica. En este contexto, argumentaremos que el primado de la tradición neoplatónica lleva a Ibn Bayya a identificar intelecto material e imaginación, mientras que la perspectiva aristotélica conduce a Ibn Rushd a diferenciar claramente entre uno y otro, lo que lo lleva a una reelaboración profunda de la teoría de la potencia.

*

SÍLVIA MARIA DE CONTALDO.
UC Minas Gerais - Brasil

Didascálicon de Studio Legendi: da arte de ler à arte de ‘navegar’

O trabalho tem por objetivo apresentar certa concepção de metodologia de estudos a partir da obra *Da arte de ler* que nos dá a dimensão de uma revolução intelectual em pleno século XII. Naquele contexto, o guia de estudos proposto pelo mestre Vitorino indicava caminhos metodológicos para alcançar a Sapiência ‘que começa com o ato de ler, seguido pelo ato de refletir e enfim pelo ato de contemplar’. Têm-se aí uma proposta de leitura como via ascensional, verticalizante. No entanto, o mundo conheceu e passou por outras revoluções culturais. Nesse atual contexto, seria correto perguntar se o ato de ler foi substituído pelo ato de navegar? Ao contrário dos mestres medievais, nós estamos e não estamos em muitos espaços simultaneamente e com irrestrito acesso à informação posta horizontalmente. Não se trata, porém, de sopesar metodologias pois cada tempo (re)conhece seus caminhos. E seus fins.

* * * * *

Simpósio A Estética musical medieval: Música, Arte e Poesia
Organización: Prof. Dr. Ricardo da Costa (UFES)

RICARDO DA COSTA
UFES, Espírito Santo - Brasil
MATHEUS CORASSA
UNIFESP, São Paulo - Brasil

Alegoria. Do Mundo Clássico ao Barroco

The Allegory (ἀλληγορία) was a literary, philosophical, and aesthetic resource widely used by Western cultural tradition. It enriched the mental and artistic universe to the point of becoming a poetic topos (τόπος). Artistic. The objective of this work is to discuss the importance of allegory for Literature and Art. From the Ancient World to the Baroque.

*

MATHEUS CORASSA
UNIFESP, São Paulo . Brasil

**Uma nova luz do Gótico: a estética do corpo
na arte de Bernat Martorell (1390-1452)**

Bernat Martorell (1390-1452) foi um dos mais ilustres representantes da pintura gótica catalã do século XV. Fruto de tempos controversos, marcados por um panorama quase permanente de crises políticas e socioeconômicas, foi talvez quem melhor realizou a síntese entre o substrato artístico local e as influências florentinas e flamengas. Soube abrir-se à incidência desses novos postulados estéticos e canalizar as tensões sociais vivenciadas em Barcelona para o sucesso de seus trabalhos. Nossa intenção, neste trabalho, é lançar luzes sobre a trajetória desse artista, ainda pouco explorada na literatura acadêmica, e compreender a pertinência de uma estética do corpo em seu processo criativo. Partiremos da análise iconográfica dos três retábulos que melhor representam as fases pictóricas do artista: o Retábulo de São João Batista (c. 1425-1430), o Retábulo de São Jorge (c. 1435) e o Retábulo da Transfiguração (c. 1447). Nosso olhar se direciona para a abordagem que o artista faz dos corpos, de sua gestualidade e de suas expressões, materializados

em obras que testemunham as tensões, as permanências e as rupturas da transição do medievo para modernidade.

*

ANTONIO CELSO RIBEIRO
UFES, Espírito Santo – Brasil

**Beauty and Ugliness as Aesthetics Aspects in Medieval Music:
Order in Disorder**

Through a brief examination of anonymous music treatise *La Doctrina de Compondre Dictatz* and the Jerome de Moravia's *De Musica*, this work intends to expose some aesthetic aspects of the medieval songbook, confronting its main genres and making some considerations about beauty and ugliness in the songs of troubadours.

*

VICENT MARTINES
ISIC-IVITRA, Universitat d'Alacant; IEC; RABLB

**Descriptio puellae and love “añejo”: from the aesthetics of a young beauty
(troubadours) to the ethics of a mature love in medieval Catalan literature**

Analysis of the evolution of the conceptualization of beauty from the dermis of the physical aspect in youthful courtly lovers to its value as ethically-possible love between two mature individuals, representing the expression of serenity. We will focus on authors and works from medieval and Renaissance Catalan literature.

*

ANDRÉ GABY
UFP, Pará – Brasil

**Escrita musical, sistema modal e estética trovadoresca na canção
Ab la fresca clardat de Berenguer de Palou (c.1160-1209)**

A investigação paleográfica de melodias medievais é sempre um desafio musical. A canção abordada neste trabalho – Ab la fresca clardat – apresenta um desses desafios musicológicos: três investigadores de música medieval – Higinio Anglés, Friedrich Gennrich e Hendrik van der Werf – propuseram, cada um, para a mesma canção, uma cadência final diferente. Embora cada versão provoque uma mudança apenas nas cinco últimas notas, as consequências modais e estéticas são avassaladoras. Esta comunicação tem o intuito de expor cada uma das propostas de reconstrução melódica mencionadas para, em seguida, analisar os resultados estéticos obtidos em cada uma delas.

*

ERNESTO HARTMANN
UFES, Espírito Santo - Brasil

**A estética dos modelos escalares presentes em canções
de Berenguer de Palou (c.1160-1209)**

É sabido que os modelos escalares empregados na Europa Ocidental nos primórdios da Polifonia obedecem a um sistema de divisão da escala em 2 partes: a escala original e sua correspondente plagal. Com o desenvolvimento da Polifonia, essas divisões foram incorporadas em um único modo escalar. Todavia, o corpo teórico que sustentava essa divisão impactou significativamente algumas técnicas composicionais do século XX, em particular a Tintilabação do compositor estoniano Arvo Pärt (1935-). A presente comunicação ilustra as relações entre essas duas técnicas e explicita suas similaridades e diferenças com exemplos musicais e uma breve crítica à literatura teórica pertinente.

*

ANTONIO CORTIJO-OCAÑA
University of California Santa Barbara, EEUU

Courtly Love, Ramon Llull and the troubadour for Christ

It is well known that Llull devoted his early life to courtly pleasures, including poetry and courtly music. In his later life, after his timely conversion, he continued using a similar metaphor and defined himself as a troubadour of/for Christ. The images of the troubadour and the knight coalesce in Llull to refer the reader to a medieval aesthetics in which Llull-the-preacher offers his social comments and critique on the moral role of (Christian) chivalry and the medieval knight.

* * * * *

Simposio *Scholastica Colonialis*: Lógica y Filosofía Moral Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

JUAN MANUEL CAMPOS BENÍTEZ
BUAP, Puebla. México

Los lógicos novohispanos en su ambiente

Los filósofos novohispanos del siglo XVI, Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, que escribieron obras lógicas en la tradición medieval, hacen referencia a varios autores de su propio siglo a los cuales critican severamente. Dichas críticas muestran las tendencias pedagógicas, filosóficas y hasta teológicas de la época. Destaca la influencia de la Universidad de París y escuelas aledañas durante la primera mitad del siglo. Dicha influencia no es nueva, pues ya en el siglo XII Juan de Salisbury comentaba la importancia de dichas escuelas y algunas críticas, por lo que se impone una breve comparación respecto al estudio de la lógica. La influencia parisina cobra forma a partir de lógicos y filósofos alrededor de John Mair, de tal manera que se puede hablar de un círculo hispano-escocés alrededor de él. De este grupo provienen los que fueron profesores de nuestros novohispanos. De este ambiente trataremos en nuestra ponencia.

*

WALTER REDMOND
Univ. Austin, Texas - EEUU

El enunciado lógico descrito por Antonio Rubio en su *Logica Mexicana*

Rubio escribió su lógica en la Nueva España a fines del siglo XVI, y fue publicada dieciocho veces en seis países europeos entre 1603 y 1641. Apareció en dos versiones, una larga (en Alcalá y Colonia) y una compendiada (en España, Francia, Polonia, Alemania, Italia e Inglaterra). La obra fue apodada “la lógica mexicana” por primera vez en la edición de Colonia, 1615, y después en siete ediciones más. Rubio hizo varias revisiones de su lógica, siendo definitiva la de Alcalá en 1613. Para describir la posición de Rubio sobre el enunciado lógico presentaré tres distinciones que él describió cuidadosamente. La primera distinción es conceptual: entre un concepto mental (él decía “formal”) y un concepto objetivo. La segunda distinción es intencional, es decir, entre un enunciado que es “de primera intención” (o sea, de primer orden) y uno que es “de segunda intención” (o de segundo orden). La tercera distinción es meontológica, entre un ente real y un ente racional o “de-razón” (rationis). Reuniendo, pues, las tres distinciones, podemos decir que para Rubio la lógica –y por cierto cualquier ciencia– maneja proposiciones que integran conceptos objetivos. Pero la proposición lógica se destaca por ser una proposición de orden superior (de segunda intención lógica) y racional (de-razón). Y Rubio propuso “su” propia undécima categoría para los entes de-razón al lado de las diez categorías reales de Aristóteles.

*

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
CONICET-FEPAI, Buenos Aires - Argentina

El Curso de Lógica de Nicolás Plantichs SJ en la Universidad de Córdoba

Nicolás Plantich, nacido en la zona croata del Imperio Austrohúngaro, y luego de sus estudios allí, es trasladado en funciones pastorales y docentes al Río de la Plata donde, además de evangelizar en la zona del Paraguay, dictó un trienio filosófico en la Universidad de Córdoba, del cual se conserva manuscrito inédito el primer curso, de Lógica. Luego de 1767 regresó a Viena y fue recibido por la Emperatriz María Teresa, junto con otros expulsos. Su vida muestra los procesos ya claros de mundialización (en Occidente) y una Translatio personalizada en quien dicta un

curso en Sudamérica sobre la base de sus propios documentos discentes austríacos. El Curso se estructura a la manera tradicional jesuita, concordante con otros documentos similares (aunque más completos y detallados) del Collegium Romanum. Sobre la base de la estructura y temática de dicho curso inédito se analizan las similitudes con la tradición escolástica jesuita ligada a los modelos del siglo XVI y principios del XVII, lo que las diferencia de los cursos de otros profesores (sobre todo franciscanos, pero también seculares) orientados (en la línea propuesta por Feijóo) a la modernización de los estudios y en el caso de la lógica, siguiendo en mayor o menor medida los lineamientos de la Lógica de Port Royal, que están totalmente ausentes del curso de Plantich. Esto permite afirmar como un dato documentado, que la lógica rioplantese (al menos) del siglo XVIII tiene dos modelos claros, basados en diversas tradiciones iniciadas en el último tercio del siglo XVII, más allá de las formas de recepción habidas en las Translatio del siglo XVI.

*

JEAN LUIS ARANA ALENCASTRE
Univ. Cat. del Perú, Lima - Perú

La mística de Antonio Ruiz de Montoya en el *Silex del Divino Amor*: entre la acción y la contemplación

El tema de la mística ha sido interesante, y a la vez, misterioso en el camino de la filosofía a través de la historia. Podríamos rastrear sus orígenes, seguramente, desde Parménides, pasando por Platón, Plotino, Agustín, Eckhart, Nicolás de Cusa, hasta llegar a Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Rosa de Lima entre otros en occidente. Los temas que han rodeado su estudio han estado centralmente enfocados en los conceptos de contemplación, unión y silencio que de alguna forma se han opuesto a la confianza en el discurso que desarrollaron, por otro lado, filósofos de la talla de Aristóteles, Boecio, Avicena, Averroes, Al Farabi, Anselmo de Canterbury, Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guillermo de Ockham, entre otros. El limeño Antonio Ruiz de Montoya no estaría fuera de consideración. La mística en el *Silex del Divino Amor* es una mística de la acción que es propia de los jesuitas. En primer lugar, habría que entender que dicha mística se divide entre una experiencia personal intransferible y una expresión literaria. Dichos momentos se encuentran en el *Silex* expresados poéticamente por Ruiz de Montoya. Esta mística de la acción tiene un matiz particular, pues busca a Dios, primera causa, a través de las criaturas

integrando acción y contemplación en un acto singular. La sensibilidad que expresa Ruiz de Montoya es peculiar que puede distinguirse por darle suma importancia a la sensibilidad. Luego de la experiencia mística, en un momento posterior nace un compromiso moral de narrar la experiencia mística a otros. Pues la meta es la unión con Dios, pero también ayudar en otros en ese camino. Puede decirse que la misma búsqueda personal de unión implica la generosidad, implica no guardarse para sí la experiencia. Más bien, como diría Platón en el *Timeo*, el Demiurgo forma al mundo porque no es mezquino. La diferencia es que esta mística es histórica, en contraste a la mística especulativa que es abstracta y se funda en la imitación de Cristo. Ahora bien, en el *Silex*, se omite la sensibilidad en la muerte de la memoria. Ello supone una problemática, pues existiría una tensión entre la mística de la acción típicamente jesuita que se funda en la sensibilidad y la contemplación que Ruiz de Montoya inserta en un momento posterior. ¿Cuál sería la causa de esta tensión? La mística de la acción comienza por la sensibilidad, pero luego la abandona ¿Por qué? Esta pregunta es la que esta investigación quiere abordar. ¿Qué significa pues que ocurra aquello? Y, sin embargo, esta tensión es central en la mística de Ruiz de Montoya. Si bien es cierto, esta mística parte de lo sensible, no puede llegar a contemplar a Dios en lo sensible. Esta primera etapa es la meditación. La cual es importante para la posterior contemplación. Asimismo, de qué tipo de contemplación se estaría hablando. El nuevo mundo, con todos sus encuentros y desencuentros, estaría planteando una nueva forma de contemplar a Dios desde la particular sensibilidad de los jesuitas. Es interesante el tema a raíz de que esta mística la puede alcanzar cualquier persona, si se encamina en el ejercicio. Asimismo, es una mística que se muestra en relación con la madurez de la fe. El tema resulta interesante, además, porque la religiosidad popular peruana refleja atisbos de este tipo de mística en los ritos, en la procesión del Señor de los Milagros que dan a entender un particular sincretismo.

*

LIZARDO DAVID SILVA GUEVARA
Pont. Univ. Cat. del Perú. Lima - Perú

La filosofía moral probabilista en el virreinato peruano

La moral probabilista es un sistema moral, nacido del español Bartolomé de Medina (siglo XVI), y basado en seguir opiniones morales probables –es decir, probables en el sentido de que puedan probarse o demostrarse –incluso si esta

opinión es la menos de las probables. Este principio tendría influencia retórica de la *Rethorica ad Herenium*, de Cicerón, lo cual serviría para la prédica retórica por parte del maestro, además como legado para los jesuitas al buscar mostrar retóricamente la probabilidad de una acción en duda de pecaminosa frente al confesor. Dentro del Virreinato peruano, Diego de Avendaño propondrá una defensa del probabilismo, al recolocar los razonamientos morales a la esfera de la opinión y quitándolos de la esfera del conocimiento teórico y certero. Así, logrará sostener la flexibilización de las normas reales a lo consuetudinario en la vida indígena, lo que se entiende como un proto-entendimiento intersubjetivo, puente de entendimiento entre dos comunidades vinculadas desde la conquista. Sin embargo, Pedro Vallejo, conocido con el seudónimo de Lopo del Rodo (Perú, siglo XVIII) sostendrá en “La idea sucinta del probabilismo” una crítica a esta corriente moral de acción pues considera incongruente seguir aquella opinión moral que ha sido considerada menos verdadera, en desmedro de la que es más probable (de aquella cuya verdad puede ser más probada). Por ello, sostendrá, desde el probablorismo (del latín: *probabilior*) y contra el probabilismo, que solo deberán sostenerse la opinión –y acción producto de ésta –con mayor probabilidad, para garantizar una concordancia con la prudencia moral; además de guiarse del principio agustino de evitar cometer actos que estén en duda de si son pecado o no. Por el contrario, el probabilismo conllevaría a un laxismo cuyo efecto mayor sería la desaparición del pecado al aprobar como lícito aquello que es ilícito, como por ejemplo en la defensa de los pobres que ante circunstancias extremas se les consideraría lícito el robo. Tales críticas esgrimidas por el autor peruano, así como por otros autores, llevarían a que finalmente el sínodo de Francia en 1700 se pronuncie sosteniendo que “Se debe seguir lo que es más seguro y únicamente seguro, no como consejo sino como obligación”.

RESÚMENES DE COMUNICACIONES

MARTÍN NICOLÁS ABRAHAM
Universidad Nacional de Jujuy - Argentina

Algunos aspectos de la elaboración teórica agustiniana en *De libero arbitrio*

La intención de esta ponencia es exponer ciertos aspectos que hacen a la elaboración teórica agustiniana en *De libero arbitrio*. Como es bien sabido, una de las cuestiones principales desarrolladas en el reseñado texto es discutir el concepto de mal maniqueo y proponer otra conceptualización al respecto, que Simon Harrison denomina mal moral. Este último mal no es el mal sufrido, sino, más bien, el mal producido por la voluntad libre de los seres humanos. Además, procuraremos destacar cuales son las condiciones que, para el obispo de Hipona, deben concurrir en el obrar para que el ser humano pueda hacer el bien, lo que implica patentizar la discusión agustiniana con el pelagianismo. Igualmente, trabajaremos todo lo relativo al distingo agustiniano entre ley eterna y ley temporal, que aparece a lo largo de *De libero arbitrio* y caracteriza de un modo o de otro a cada una de las leyes nombradas.

*

NEIMAR DE ALMEIDA
Universidade de Brasília – Brasil

O Bem no *De veritate* de Tomás de Aquino

O objetivo deste trabalho é apresentar o Bem como transcendental na *questio* 21 da obra *De veritate* de Tomás de Aquino e identificar os diversos modos pelos quais o Bem pode ser dito. Tendo em vista que transcendental (*transcendens*) é o que se encontra em todos os gêneros de ser, ou seja, o que é comum a todos os seres, que não se limita a um determinado ser, o Bem, como uma propriedade transcendental, é dito conversível com o ser, pois é o ser sob um determinado modo. Ademais, o Bem pode ser dito de diversos modos. Primeiro: bem por essência (*essentia*) e bem por participação (*participatio*). Segundo: o bem participado possui três características centrais; modo (*modus*), espécie (*species*) e ordem (*ordo*). Por fim, o bem criado se distingue em bem físico e moral e pode dar-se em três modalidades: honroso (*honestum*), prazeroso (*delectabile*) e útil (*utile*).

VALENTINA AMOROSINO
Universidad de la Bohemia del Sur – República Checa

Bernardo de Claraval. El dualismo de la *curiositas*

El objetivo principal de esta contribución será la lectura atenta, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el filológico, de algunos pasajes del *De gradibus humilitatis et superbiae* de Bernardo de Claraval. Estos pasajes demuestran la extraordinaria originalidad del abad de Claraval al haber sido capaz de conferir una interpretación completamente nueva al concepto de curiosidad, que parte de su grado positivo y noble y termina en la inevitable caída de Lucifer, que precisamente se convirtió en el símbolo de una luz que muere por exceso de curiosidad, y que al morir puede triunfar pero sólo como señor de las tinieblas.

*

DANIEL FERRARESI SILVA ARAÚJO
Universidade Federal do ABC (UFABC) - Brasil

Os escritos de Platão e Aristóteles sobre a guerra e sua influência em Agostinho e sua teoria da guerra justa

Agostinho de Hipona tem sido considerado através dos séculos não só um dos maiores proponentes da chamada teoria da guerra justa, mas até mesmo o seu fundador, devido ao alcance e influência que seu pensamento teve dentro da religião cristã e no mundo ocidental em geral. Embora muitas pesquisas tenham sido apresentadas sobre a influência de Cícero e Ambrósio para algumas de suas formulações sobre a guerra justa, até o momento não se deu a devida atenção para outros dois filósofos gregos que escreveram sobre esse mesmo tema: Platão e Aristóteles. Minha comunicação apresentará trechos das obras desses filósofos gregos e como elas dialogam com os escritos de Agostinho, em suas semelhanças e principalmente, suas diferenças, procurando não só oferecer um quadro maior sobre possíveis influências para o Hiponense neste tópico, mas levantar a discussão sobre se Agostinho teve ciência desses escritos para formular sua concepção de guerra justa.

*

JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ
Universidad de San Buenaventura - Colombia

La natura (*creatio*) como *via pulchritudinis* en San Buenaventura

La profunda crisis medio-ambiental que padece el mundo actual no sólo es objeto del quehacer de la investigación científico-técnica sino que es objeto de una profunda reflexión desde las ciencias humanas en general y de la filosofía en particular. La tradición filosófica-teológica franciscana asume el legado de la singular intuición de San Francisco sobre la naturaleza a la que eleva al estatus de hermana inaugurando una fraternidad universal y lo re-piensa desde diversas perspectivas que se han materializado en la obras de Alejandro de Hales, San Buenaventura, Duns Escoto o Roger Bacon. En este contexto conceptual, la presente ponencia tiene por objeto sustentar la siguiente tesis: En la concepción bonaventuriana de la natura (*creatio*) es posible explicitar algunos constructos conceptuales que posibiliten la posterior sistematización de una “ecología estética” a partir de la re-lectura de la *via pulchritudinis* desde la cual el Seráfico Doctor reflexiona sobre el mundo.

*

LUIS FERNANDO BENÍTEZ ARIAS, OFM
Universidad de San Buenaventura - Colombia

Exposición de algunas ideas del pensamiento de Pedro Juan Olivi sobre el libro del Génesis

De tiempo atrás la tradición judía-cristiana ha sido señalada como una de las sustentadoras desde el texto veterotestamentario de la destrucción de la naturaleza o llámase medio ambiente. Esto se justifica por el término *dominium* en Génesis 1, 28. Entre los autores franciscanos medievales está la figura del pensador Pedro Juan Olivi (1248-1292) quien comentando este texto del Génesis (*Super Genesim*) formula los términos: *gubernatione* o gobierno, *humilior* o más humilde y *servaretur* o estar al servicio de una lectura distinta del papel humano en la creación; éste sería entonces una contribución del pensamiento franciscano a la reflexión hodierna en torno al tema del medio ambiente desde un autor medieval. El desarrollo del tema pasa por: Consideraciones lingüísticas, el libro del Génesis en el pensamiento de Pedro Juan Olivi y contribuciones a una ética del medio ambiente

MARCONE FELIPE BEZERRA DE LIMA
Universidade Católica de Pernambuco – Brasil

Pedagogia e linguagem em Agostinho: relações do uso do signo a partir das obras *Confessiones* e *De Magistro*

Tanto nas *Confessiones* quanto no *De magistro*, Agostinho argumenta que a referencialidade configura-se o primeiro período da linguagem, ou seja, compreende os aspectos fonológicos, sígnicos, representativos, morfológicos, sintáticos. Depois dessa fase, o Hiponense explica que “O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta” (*De doctrina christiana*, II, 1, 1), como exemplo, os termos “*si* (se)”, “*nihil* (nada)” e “*ex* (de)” (*De magistro*, II, 3, 4). Sucessivamente, Agostinho mostrará que “as palavras são signos que podem remeter a coisas que estão além da linguagem”. Portanto, objetiva-se relacionar os aspectos pedagógicos da linguagem referencial ao seu campo semântico contextual

*

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS
Universidad Islámica de Madinah - Arabia Saudí

Estudios islámicos medievales del cristianismo oriental, tolerancia social e intolerancia teológica

La ponencia presenta las formas de tolerancia social e intolerancia teológica entre musulmanes y cristianos, mediante una comparación crítica y metodológica de tres estudios islámicos de las religiones entre los siglos X a XIV sobre el cristianismo oriental. La ponencia muestra, desde la terminología árabe-islámica, los objetivos y las metodologías del estudio histórico de al-Shahrastānī (Persia), teológico de Ibn Ḥazm (Córdoba) y apologético de Ibn al-Qaīym (Siria) para entender cómo la relativa tolerancia social se une a la intolerancia teológica propia, más no única, de la apología medieval. El análisis se centra en la definición y las relaciones de las Iglesias cristianas Melquita (*malkānī*) o bizantina, Nestoriana (*nistūrī*) o persa y Jacobita (*īa'qūbīah*) o Siríaca entre ellas, y demuestra la influencia de los conflictos teológicos sobre la Trinidad (*tathlith*) y el monoteísmo (*taūḥīd*) para las relaciones sociales entre cristianos y musulmanes.

PIETRO CEA
Universitat de Barcelona – España

**De lo sagrado, lo mundano y lo profano.
Claves para una lectura de la *Divina Comedia***

Una lectura contemporánea de la *Divina Comedia* de Dante encuentra una serie de complejidades que tienen como punto común la dificultad interpretativa de los distintos elementos, tanto simbólicos como espaciales, que se develan a lo largo de su viaje por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso. Sin duda, cualquier interpretación que se haga del sacro poema, no puede dejar de lado lo estético. La concepción de lo bello y lo feo se entrelazan con cuestiones de carácter teológicas, éticas y jurídicas, develando un fin político que solo se desprende a partir de la comprensión de su contexto histórico y de su propia posición política. Este trabajo tiene la intención de indagar en estos elementos, con el fin de facilitar una lectura que nos acerque a comprender el fin político de este poema redactado en un momento de crisis moral y administrativa de Florencia.

*

WILSON COIMBRA LEMKE
Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil

**Questão dirigida por John Rawls a Tomás de Aquino
sobre a tolerância religiosa**

Em sua obra, *A Theory of Justice*, John Rawls acusa Tomás de Aquino de não defender, nem mesmo, uma tolerância limitada. Devemos, conseqüentemente, tratar da procedência ou não dessa acusação. Ora, as razões que justificam a pena de morte para os hereges foram expostas por Santo Tomás no artigo 3, da questão 11, da segunda seção da segunda parte da *Summa Theologiae*. Por onde, devemos tratar, primeiro, das premissas em que se baseia o Filósofo medieval e, segundo, da suposta intolerância de sua doutrina. Para tanto, utilizaremos o método da *disputatio*, em que se debate uma *quaestio*, estruturada em dois artigos, dirigida por John Rawls, filósofo político do século XX, a Tomás de Aquino, grande Doutor medieval. O primeiro artigo discute se o Aquinate expõe, convenientemente, as razões que justificam a pena de morte para os hereges; e, o segundo, se o tomismo defende, de algum modo, a tolerância religiosa.

FRANCISCA GALILÉIA P. DA SILVA
Universidade Federal do Ceará – Brasil

Análise do papel epistemológico da Retórica e da Poética em al-Fārābī

A presente exposição objetiva desenvolver uma análise do modo como o filósofo do Islam, Abū Naṣr al-Fārābī, distingue as linguagens retórica e poética em vista de um anseio de cunho epistemológico. Afinal, ao longo da leitura do Segundo Mestre, é verificada uma atenção diferenciada à necessidade humana de alcançar o conhecimento verdadeiro. Nesta busca pelo conhecimento, seja na esfera individual ou coletiva, a Linguagem se apresenta como um elemento fundamental. Assim, preocupado com os possíveis problemas de comunicação na transmissão dos conteúdos, al-Fārābī defende que as diferentes formas de linguagem devem ser dirigidas às diversas classes de indivíduos. Tendo, pois, como base o texto da Epístola de introdução à arte da lógica, apresentaremos a distinção entre retórica e poética de acordo com o Filósofo do Islam tendo em vista o aspecto epistemológico que permeia as artes silogísticas elencadas por ele.

*

JOHN JAIME ESTRADA GONZÁLEZ
The City University of New York – Estados Unidos

El actuar político del arcipreste de Hita

El *Libro de buen amor*, es una de las obras de la literatura medieval castellana que más controversias sigue suscitando. A pesar de que hace ya muchos años un sector de la crítica lo catalogó como una obra satírica, goliárdica y su personaje, el arcipreste, un ajugarado; desestimando su filosofía política. Nuestro propósito es analizar la obra en el periodo en el que la iglesia estaba pasando por uno de los más agudos enfrentamientos políticos. El reordenamiento eclesiástico estaba al orden del día y se discutía en las casas de las órdenes religiosas; las universidades y los capítulos catedralicios. Juan Ruiz, creó un personaje arcipreste; no buscaba el debate con intelectuales sino educar a los creyentes parroquianos contra las teorías conciliaristas. Con su obra enfrentó, (otra manera de disputar) los fermentos ideológicos, canónicos y teológicos en los que ya se estaban sumiendo los creyentes.

MÁRCIO FERNANDES DA CRUZ
PUCMinas – Brasil

Vontade e Razão Prática em Tomás de Aquino: o princípio de uma ética filosófica

A presente investigação se insere numa abordagem crítica acerca da correlação entre vontade e razão prática enquanto possível fundamento estruturante da ética filosófica de Tomás de Aquino, no tocante a uma ética advinda da extensão e aplicação da metafísica que pressupõe uma ética das virtudes, da responsabilidade, do ser, do agir e da liberdade. Na presente investigação, objetivamos desenvolver um estudo a partir da reflexão filosófica de Tomás de Aquino acerca de sua concepção de ética enquanto uma ética das virtudes, da felicidade, bem como da liberdade, demonstrando que seu princípio se dá na correlação entre vontade e razão prática, pois esta última compreende aquilo que a primeira deseja, uma vez que se trata de um problema antropológico ainda não sinalizado e resolvido no tocante ao escopo ético tomasiano.

*

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ LÓPEZ
Universidad de Murcia - España

Filosofía e Historia como polemismo en Abraham ibn Daud de Toledo

Escritos casi simultáneamente (c.1160) por Abraham ibn Daud, *El libro de la tradición* y *La fe sublime* responden a un propósito común, desarrollado desde una perspectiva historiográfica y filosófica: definir y defender el judaísmo rabínico en la península Ibérica, dentro del marco general de una *apología pro religione judaica*. Nuestro objetivo es indagar en los rasgos fundamentales del polemismo religioso de Ibn Daud explicitado en estas obras de forma complementaria, un polemismo cuyos destinatarios son tanto sus propios correligionarios judíos, como miembros de sectas judías heréticas (caraítas), cristianos y musulmanes. Todo ello en un tiempo y un contexto tan singular como el del Toledo de la Escuela de Traductores.

*

SILVANA FILIPPI
Universidad Nacional de Rosario - Argentina

El giro epistemológico en la metafísica escotista

Con cierta frecuencia se han dado intentos de comparar dos de los grandes modelos metafísicos de la Edad Media: aquel de Tomás de Aquino y el de Juan Duns Escoto. La realidad es que tales intentos conducen al fracaso, porque los puntos de partida de ambas doctrinas son por completo disímiles, de manera que no pueden establecerse comparaciones sin advertir debidamente que entre una y otra se ha producido un cambio de paradigma. En rigor, se trata de un giro epistemológico que aparece como novedad y carácter distintivo de la metafísica escotista. Puede, incluso, que el propio Escoto no se adjudique a sí mismo la autoría de tal giro. Sin embargo, asistimos en su filosofía a un punto de inflexión en el pensamiento occidental en el que la lógica se convierte en base epistémica para la metafísica. Nuestra exposición estará dirigida a analizar los rasgos distintivos de ese cambio medular.

*

CAMPO ELÍAS FLÓREZ PABÓN
Universidad de Pamplona - España

San Agustín de Hipona, la religión y la sexualidad

El pensamiento agustiniano tiene diferentes matices, gracias a la riqueza espiritual e intelectual del Santo de Hipona, la cual se evidencia en su autobiografía titulada las Confesiones. Allí se presentan los avatares sufridos por querer convertirse en Santo. No obstante, tras la lectura de dichas confidencias el aspecto humano-sexual del santo sigue apareciendo como una debilidad para alcanzar la *sapientia summa cura conquirimus* que se desprende de las escrituras. Postura que emerge como un problema de la filosofía foucaltiana del siglo XXI en la obra las confesiones de la Carne. Actitud con la cual San Agustín luchará a lo largo de su vida. La presente ponencia tiene por objeto presentar una relectura de tinte hermenéutico sobre este aspecto de la vida del Santo a partir de las confesiones, donde se define el papel de la sexualidad en el pensamiento medieval a través del lente de Foucault en sus escritos póstumos.

*

RICARDO MARÍA GARCÍA
UNS – Argentina

Consideraciones sobre el uso de la coerción en Agustín de Hipona

Este trabajo plantea la problemática de la coerción en Agustín especialmente dirigida a la iglesia donatista de África, seguida de una contextualización histórica. Luego se tratan los dos métodos que propone en la disputa que son el uso de la retórica para persuadirlos y ante el fracaso de esta táctica, la adopción del recurso represivo. Luego se analizan los argumentos que propone para justificar la coacción contra sus contrincantes. Además se relacionan los fundamentos filosóficos (neoplatónicos) y teológicos (doctrina de la gracia) que desarrolla Agustín para justificar una atenuada violencia en el combate contra los disidentes, con la finalidad de lograr su conversión. Por último se considera la importancia de estas ideas que influyeron en la historia posterior.

*

CECILIA GIORDANO
Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Argentina

Dos lecturas posibles de la distinción *essentia-esse*, en *I De Caelo 6*

La distinción tomasiana *essentia-esse* sigue siendo motivo de debate en la discusión contemporánea. En el presente trabajo nos proponemos cotejar dos lecturas posibles del texto *I De Caelo 6*, en el que Tomás de Aquino, tratando el tema del carácter ingenerado/incorruptible de los cuerpos celestes, pone en cuestión la respuesta averroísta al mismo. Entendemos que Aquino lo hace poniendo en juego la composición *essentia-esse*; que excede a la composición física forma-materia. Las interpretaciones que nos proponemos examinar implican modos alternativos de resolver el tema de la distinción tomasiana, lo cual repercute en la posibilidad neta de establecer una diferencia entre problemas atinentes a las formas (corruptibles/incorruptibles; generables/ingenerables; finitas/infinitas temporalmente); y aquéllos atinentes al ser (*esse*). Concluimos provisoriamente que se abre de este modo un campo para la metafísica; que redefine sus límites con la física aristotélica.

*

JUAN JACOBO IBARRA SANTACRUZ
Universidad Complutense de Madrid - España

**Del ocasionalismo teológico al ocasionalismo secular:
la crítica de la necesidad causal en Al-Ghazâlî y Graham Harman**

La presente ponencia establece un paralelo entre el teólogo y filósofo medieval Al-Ghazâlî (1057-1111) y el filósofo poscontinental Graham Harman (1968). A través de una crítica al carácter necesario de la causalidad, ambos pensadores convergen en una *ontología ocasionalista*. En *La incoherencia de los filósofos* (1093), Al-Ghazâlî postula que la necesidad causal es una suposición contingente del intelecto que enmascara el hecho de que sólo Dios obra en cada ocasión. Casi mil años después, en *El objeto cuádruple* (2011), Harman recupera la noción de causa ocasional prefigurada en Al-Ghazâlî para incorporarla en su *Ontología Orientada a Objetos*. La noción harmaniana de *causalidad vicaria* cumple, secularmente, el papel que en Al-Ghazâlî cumplía Dios. Así, esta ponencia sostiene la relevancia del legado medieval en la filosofía contemporánea; en particular el de Al-Ghazâlî en Graham Harman.

*

EMANUELE LACCA
Universidad de la Bohemia del Sur - República Checa

**La *cognitio per primas intentiones*
nel *Tractatus de secundis intentionibus* di Erveo di Nédellec**

El objetivo de este trabajo es estudiar el concepto de *primae intentiones* según el tomista bretón Erveo de Nédellec (1250-1323), mediante el análisis de su *Tractatus de secundis intentionibus*. En ese texto, el bretón hereda la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino para reelaborarlo a la luz del concepto de *intentio*, haciendo del *Tractatus* la primera obra en la que se expone de forma unitaria la teoría de la intencionalidad. La contribución examinará la primera parte de esa teoría, en la que Erveo teoriza las *primae intentiones* como el medio a través del cual se conoce un objeto del mundo y conocido y ‘pasa’ al intelecto de un sujeto concedor, para analizar su originalidad.

*

MARÍA ELISA LADRÓN DE GUEVARA
Carmelo Alta Gracia, Córdoba – Argentina

Algunos aportes del pensamiento árabe a la noción tomista de Providencia Divina

La relación entre la omnisciencia de Dios y los males del mundo fueron un tema de preocupación común a musulmanes y cristianos, pues planteaba la cuestión sobre el modo en que debía entenderse la Providencia divina, ‘providencia’ admitida por todos ellos. En ese contexto nos proponemos mostrar, pese a las profundas diferencias existentes, algunos aportes de Avicena y Averroes a la solución de Tomás de Aquino. Nos serviremos para ello tanto de su *Suma Teológica* como del *De Potentia*, así como también de las demás obras indicadas en la bibliografía.

En primer lugar consideraremos los presupuestos metafísicos desde donde parten estos autores, luego, el modo en que cada uno de ellos entiende la ‘creación’, comprende el mal y, en coherencia con todo lo anterior, explica la providencia de Dios. Finalmente, procuraremos señalar algunos de los aportes de dichos pensadores a la noción tomasiana de ‘Providencia Divina’

*

NICOLÁS LÁZARO
CONICET-UNR – UCSF - Argentina

La pasión de la ira en los comentarios de Cayetano a S. Th. I-II, qq. 46-48

En la última reunión de la RLFM, participamos con la ponencia “*La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a S.Th. I-II, q.46, a.8*”. Allí, poníamos de manifiesto que entre el de Aquino y el de Gaeta hay una diversa forma de entender dicha pasión y sus especies. Pero no quedaban del todo claras las posibles razones por las cuales el Cardenal se distanciaba del Aquinate. Por ello, luego de exponer aquellas diferencias, nos comprometíamos a extender el estudio hasta las qq.47-48. Tras haber profundizado en ellas, proponemos esta relación con la intención de compartir los resultados de nuestra investigación, ofreciendo así un estudio integral de la ira que abarca ahora las tres cuestiones que le dedica el Angélico y comenta Cayetano (q.46, sobre la ira en sí misma; q.47, sobre la causa efectiva y los remedios contra la ira; q.48: sobre los efectos de la ira).

GUSTAVO DE LIMA FALQUEIRO
Instituto de Estudos Brasileiros /USP – Brasil

O crepúsculo como luz singular: cotejamento entre os textos *Liber de crepusculis* de Allacen (Alhazen latino) e o *Kitab al Manazir* de Hasan Ibn al-Haytham

Nossa proposta nesta comunicação é apresentar a definição do crepúsculo como luz singular, acidental, a partir da obra *Kitab al Manazir* (Livro sobre a Visão) de Hasan Ibn al-Haytham, escrita durante o Medievo Oriental. Busca-se, com isso, fazer o cotejamento dessa obra com outra do mesmo gênero, que aparece na Península Ibérica muçulmana pouco tempo depois (séc. XI), o *Liber de crepusculis* (Livro sobre os crepúsculos), atribuída a Alhazen e cuja autoria é de Ibn Muadh de Jaén. Ambos os livros tiveram ampla circulação manuscrita durante o medievo ocidental, com traduções em latim e hebreu, sendo objeto de comentários e paráfrases por diversos autores. Ao ler algumas das versões dessas obras percebe-se que a concepção de crepúsculo muda, ora sendo a manifestação da luz refratada (manuscrito hebreu), como luz reflexa (texto latino - edição crítica proposta por A. Mark Smith) e como luz acidental (texto latino - 1542)

*

GILSON DAMASCENO LINHARES
UFBA - Brasil

O debate entre realismo direto e representacionalismo em Tomás de Aquino

Nossa intenção aqui é fazer uma breve apresentação acerca do debate interpretativo entre realismo direto e representacionalismo sobre a relação do conceito com a coisa externa. Ora, Tomás afirma que o ser humano conhece intelectualmente as coisas do mundo externo através de conceitos. Os conceitos são entendidos como semelhanças do conteúdo formal das coisas externas. A partir de meados do século XX, se inicia um debate interpretativo sobre como se deve compreender o termo similitude, os realistas diretos interpretam a semelhança como identidade formal entre o conceito e a coisa externa. A outra possibilidade interpretativa é o representacionalismo que entende o conceito como uma representação mental da coisa externa.

FERNANDO MARTIN DE BLASSI
UNCu / CONICET, Mendoza - Argentina

La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido

En la doctrina de Tomás de Aquino sobre la creación, la *ratio* de causa estriba en la capacidad de un agente primario para producir un efecto semejante a sí mismo. En virtud de este principio, las criaturas se asemejan al Creador pero no cabalmente, pues participan a su modo de los bienes que la causa divina posee en plenitud. Asimismo, la concatenación causal establece una serie jerárquica entre los diversos participantes, ya que algunos imitan a Dios más que otros. Por este motivo, el Aquinate sostiene que la semejanza causal radica en una analogía, toda vez que la creación no supone una caída ontológica sino una dependencia en el orden del ser. A partir de un análisis textual y crítico, favorecido tanto por las fuentes como por la bibliografía especializada, el presente trabajo pretende dilucidar la importancia de la analogía en los aportes del Angélico sobre la causalidad creadora.

*

PAULO MARTINES
UEM - Brasil

Vontade como apetite racional para Tomás de Aquino

O objetivo desta comunicação é investigar a noção de vontade como apetite racional para Tomás de Aquino, tal como elaborada na *Suma de Teologia*. A solução de Tomás de Aquino à questão da vontade (bem como da liberdade como fundamento da moralidade) passa pelo entendimento da noção de apetite, que nada mais é do que a inclinação própria de um ente, isto é, a tendência para o seu bem ou fim. Tomás de Aquino faz da vontade uma potência da alma racional ao lado da inteligência, uma certa inclinação na natureza pensante (*in inteligente*), entendida, pois, como princípio das operações que estão em nós. Pertence à vontade, então, a capacidade ou domínio de agir ou não agir, ela é senhora de seu ato (*domina est sui actus*) e possui o querer ou o não querer. A dificuldade desse tema não diz respeito à existência da vontade, ainda que alguns filósofos contemporâneos neguem a vontade ou aquilo que se entende por volições, mas a de conceber uma vontade como racional. É possível imaginar que as escolhas guiadas pela razão sejam sempre racionais? Ou, então, por

que pensar que aquilo que queremos seja orientado pela razão? Muitas de nossas ações são motivadas pelos nossos desejos ou paixões, não havendo um controle ou qualquer impedimento por parte da razão.

*

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA
UNCuyo/CONICET - Argentina

**Francisco Suárez, el principio de no contradicción y los salmos.
Análisis de las D.M. I, IV, 25**

Francisco Suárez coloca el principio de no contradicción en el ámbito de la ciencia metafísica y lo defiende como primer principio absoluto bajo el cual están los demás principios primeros. Sobre este fundamento, localizado en las D.M. I, IV, 25, se aboca a la tarea de dilucidar el enlace entre tal principio máximamente primero y la teología revelada. El punto de sutura está dado por la noción de participación entre la luz divina y la natural, ejemplificando el caso según las palabras del Salmo 4, 7. Su resolución muestra la cristianización de Aristóteles y la continuidad natural entre la metafísica y la doctrina sagrada acorde con el nombre de sabiduría. Por tal motivo el presente estudio tiene por objeto considerar el alcance de las afirmaciones suarecianas en el contexto señalado, reconstruyendo el giro hermenéutico acaecido desde una consideración epistémica hacia la asunción de la misma al modo de vivencia personal.

*

MARCÍLIO MONTEIRO DE SANTANA
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) - Brasil

A dinâmica semiótica da linguagem no de magistro de Agostinho

Destaca-se o caráter semiótico da linguagem agostiniana no processo de aprendizagem, conseqüentemente, da aquisição do conhecimento, a partir da análise do *De Magistro*. Defender-se-á que no pensamento agostiniano: primeiro, a palavra é necessária (como sinal) na dinâmica da linguagem ao processo cognitivo, pois por ela o sujeito é “incitado a aprender”; segundo, a palavra tem uma função subordinada à realidade significada e, terceiro, a palavra sozinha é insuficiente para que ocorra a aprendizagem e o conhecimento, uma vez que, desconectada da referência objetual,

ela se encontra vazia de sentido. Uma vez que os signos não ensinam, pode-se afirmar que há em Agostinho um “ceticismo semiótico”, conforme Gramigna, em *Augustine and the study of signs and signification*. Nossa hipótese é que a concepção agostiniana de linguagem é incompleta sem o aspecto teológico-metafísico: a teoria do Mestre interior, que é a condição de possibilidade do conhecimento, da linguagem e da inteligência humana.

*

NICOLÁS MOREIRA ALANIZ
Instituto de Profesores Artigas - Uruguay

**Claves para el universalismo y reconocimiento del otro en el contexto
de dominación: el recurso de la analogía en Francisco de Vitoria,
y su posterior empleo en Bernardo de Monteagudo y Jaime de Zudañez**

El presente trabajo se inicia con algunos argumentos esgrimidos por Francisco de Vitoria -teólogo y maestro dominico que vivió en España durante el siglo XVI- en sus Relecciones Sobre los Indios (De Indis prior; De Indis posterior seu de iure belli) de 1538-1539. Estos buscan refutar los denominados “títulos ilegítimos”, así como justificar los “títulos legítimos” en cuanto a la dominación española sobre los bienes y tierras de los indios del Nuevo Mundo. Tales argumentos se fundamentan en una lógica de la analogía, cuyas conclusiones, explícita o implícitamente, conectan los distantes contextos del Viejo y del Nuevo Mundo en una perspectiva humanista universalista. El pensamiento de Vitoria y la Escuela de Salamanca influirá en la naciente intelectualidad americana colonial, y, particularmente, en la Real y Pontificia Universidad de San Francisco Xavier en Charcas (siglo XVII). En esta última, se forman grandes juristas e intelectuales que tendrán fuerte impacto en el proceso de sublevación e independencia de muchas de las provincias virreinales del Perú. Dos de ellos -de origen altoperuano- son Bernardo de Monteagudo y Jaime de Zudañez, unidos en sus ideales originarios y luego enemigos en los métodos y fines políticos. Monteagudo escribe su Diálogo de Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos (1808), y Jaime de Zudañez su Catecismo Político Cristiano (1810). En ambas obras se exponen una serie de argumentos buscando justificar la necesidad imperiosa del proceso independentista de los pueblos americanos y la ruptura con la corona española. Para ello se apela al recurso de la analogía y a ciertos tópicos ya trabajados por Vitoria en cuanto a la cuestión indiana. El fin de este trabajo es visualizar la línea de continuidad tópico-argumentativa de los dos contextos: el de la cuestión indiana y

el de la cuestión criolla independentista. Esta línea asume la relevancia del reconocimiento del otro a partir de la analogía crítica y de un postulado humanista universalista.

*

FERNANDA OCAMPO
INR - Argentina

La exclusión de la ‘materia’ de la estructura constitutiva de la substancia espiritual, en Dietrich von Freiberg

Para el dominico alemán, Dietrich von Freiberg, aunque en las “substancias espirituales” (a saber, los ángeles, y las almas humanas racionales) pueda hablarse de “materia” entendida como “substrato de cambio”, no obstante, no puede decirse que éstas estén “conformadas” o “compuestas” de materia como de un elemento constitutivo intrínseco. En efecto, Dietrich sostiene que si se sigue la consideración de los principios de tales substancias espirituales, y de la propiedad de la naturaleza de tales substancias, entonces debe afirmarse que las mismas no están compuestas de materia y forma, sino que son sólo forma. Los argumentos principales que lo conducen a dicha conclusión, están expuestos en su *quaestio* “Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma”. En el siguiente trabajo, presentaremos entonces los puntos esenciales de su argumentación en dicha cuestión, completando con lo que el dominico aporta acerca del tema en otros importantes pasajes de su obra.

*

GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA
Universidade de São Paulo – Brasil

Tradición filosófica y tradición revelada en Enrique de Gante

En su *Summa quaestionum ordinarium* [1], Enrique de Gante (a. 1240-1293) estudia diversas temáticas teológicas. Pero, antes de empezar el estudio de Dios bajo un punto de vista teológico, se muestra necesario comprender qué sería la teología misma en cuanto ciencia. Por eso, Enrique comienza su *Suma* por una descripción de la teología en cuanto ciencia demostrativa (*Suma*, arts. 1-20), buscando aclarar la relación entre ciencias filosóficas y teológica, entre la verdad filosófica y aquella

teológica (*Suma*, art. 7; cf. [2], [3] y [4]). Así, se pone el problema de la interacción entre dos tradiciones: la “tradición filosófica (*philosophica traditio* – *ibid.*; cf. [4] y [5])” y “lo que fue traído o revelado para nosotros (*id quod traditum vel revelatum est nobis* – *Suma*, art. 15)”, es decir, la tradición revelada, base de la ciencia teológica. En este trabajo, estudiamos la relación establecida por Enrique entre tradición filosófica y tradición revelada en su camino hacia una caracterización de la teología como ciencia.

*

IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ
Universidad de la República - Uruguay

Consideraciones filosóficas sobre el carácter no-humano de los pigmeos en los comentarios de Alberto Magno a las obras de Aristóteles

Alberto Magno afirma al comentar los *De animalibus* que los pigmeos no son hombres en sentido perfecto o completo, y los ubica en una categoría análoga a la de los simios; es decir, en otra especie. Haré un breve análisis sobre este punto atendiendo al contexto histórico, metodológico, exegético y sus consecuencias pero, sobre todo, en sus implicancias filosóficas, que no predominan en sus comentarios a obras zoológicas. Aunque Alberto no hubiera conocido a ningún pigmeo y se hubiera basado en relatos de difícil comprensión, trataré si puede implicar un caso de brutalismo. El brutalismo (o bestialismo) es un inefectivo uso de la razón por seres con esta facultad, es la condición por la que el hombre se ve reducido a un estado bestial; tratado en VII *Ética a Nicómaco*, y comentado por Alberto. Implica una reducción de estatus que merece explicación, análisis y valoración ética. Estos planteamientos pueden ser útiles en tiempos en los que se entrelazan la ética, el transhumanismo, la eugenesia, el especismo, etc.

*

ADRIÁN PRADIER SEBASTIÁN
Universidad de Valladolid -España

**“Rosas bermejas, cándidos lirios, purpúreas violetas”:
actitud estética en el pensamiento de Hugo de Saint-Victor**

El concepto de actitud estética se define como un cierto modo de atención contemplativa, particularmente intensa y desplegada con independencia de interés alguno, sea de orden práctico, cognitivo o personal. La idea, por tanto, integra la cláusula del desinterés, conforme a la cual se cede el protagonismo de la experiencia al acontecimiento formal del objeto, que pasa a convertirse en el evento genuinamente estético, un enclave habitual en las teorizaciones modernas sobre la belleza. Sin embargo, existen indicios claros de que la noción ya se halla plenamente operativa en la estética medieval, con especial énfasis en la tradición neoplatónica. Mi propuesta consiste en (1) apuntar las bases para un breve estado de la cuestión y (2) analizar, a través del pensamiento de Hugo de Saint-Victor —enclave privilegiado en la tradición areopagítica latina—, la presencia, alcance y sentido del concepto de actitud estética en el pensamiento medieval del siglo XII.

*

GIOVANNI PATRIARCA
Universidad de las Palmas de Gran Canaria - España

**Alfabetización matemática, traducciones científicas y escuelas de ábaco:
¿hacia una formación profesional?**

Entre el siglo XIII y XIV la difusión más amplia de los conocimientos matemáticos se expande sectorialmente a la “clase media” de los mercaderes y de los *artífices* (artesanos, escultores, pintores, arquitectos, carpinteros, cartógrafos) según sus exigencias peculiares. En este marco se institucionaliza una formación práctica, que encuentra en las escuelas de ábaco una expresión muy concreta. Ellas son fundamentales para la alfabetización matemática, geométrica y económica, así como para el desarrollo científico de muchas disciplinas con su lenguaje sectorial y estilo propio. En un intercambio fructífero con todas las expresiones de la sociedad, ellas se convierten en el principal motor para la consolidación de una nueva *koiné* lingüística con sus perspectivas éticas y epistemológicas.

FRANCISCO ROMÁRIO DE QUEIROZ SILVA
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Brasil

A noção de amor e suas implicações no pensamento agostiniano

Considerando a relevância do amor nas discussões no campo da filosofia e a importância que Santo Agostinho, ainda hoje, possui dentro dessa disciplina, objetiva-se apresentar neste artigo o conceito do amor agostiniano. Para tanto, procedeu-se a uma metodologia descritiva-explicativa, em vista a apresentar o conceito de amor e sua relação com o conceito de vontade nos escritos agostinianos. Desse modo, observou-se que o amor em Santo Agostinho está em estreita relação com a vontade, sendo esta é o princípio de todo o movimento da alma; por sua vez, o amor é o impulso e o peso que move esta vontade. Assim, o amor será ordenado se levar o homem a desejar o inteligível, e desordenado se desejar somente o sensível, o que permite concluir que a noção de amor em Santo Agostinho é chave para a compreensão do próprio homem, sendo ele o que define o próprio homem.

*

NELSON RAMIRO REINOSO FONSECA
BUAP, Puebla – México
JOSÉ DE JESÚS HERRERA OSPINA
Universidad de Antioquia – Colombia

Simbología marginal, el imaginario entre el orden y el caos: una lectura desde Eugenio Trías a *De amore* de Marsilio Ficino y *Mundo, magia y memoria* de Giordano Bruno

Esta ponencia explora la relación entre el sentido del orden y el caos respecto al imaginario que se tenía a finales de la Edad Media y el Renacimiento. Para ello nos valdremos de una sucinta exploración de la función de la filosofía de la religión propuesta por Eugenio Trías en su filosofía del límite, donde la simbología ocupa un lugar privilegiado en ella. En este sentido nos ocuparemos de algunas características esenciales que apuntarían a una simbología marginal; y, que la filosofía del límite de Eugenio Trías permite reflexionar una posible conjugación entre lo exotérico y lo esotérico como tránsito de la espiritualidad entre la luz y la sombra, los cuales comparten un nexo común: la trascendencia de la realidad a través del campo simbólico. Ahora, bien, a partir de la lectura de Trías, se tratará de interpretar dos

textos fundamentales: *De Amore* de Marsilio Ficino y *Mundo, Magia y Memoria* de Giordano Bruno.

*

EZEQUIEL SZPILARD
UNR, Rosario – Argentina

La tolerancia en la confrontación Estado-Iglesia: Marsilio de Padua

Marsilio de Padua tuvo una influencia decisiva en el pensamiento filosófico-político de los teóricos modernos a raíz de sus aportes a la discusión de la tolerancia, sus contribuciones en lo que se refiere a la circunscripción del poder pontificio y sus reflexiones en torno a la relación entre el poder temporal y espiritual. Por tal motivo, en este trabajo, nos detendremos a analizar los argumentos filosóficos-políticos del filósofo paduano que permitan reconocer en él un antecedente en el tratamiento del problema de la tolerancia religiosa. Para ello, analizaremos *El Defensor de la paz* y *el Defensor Menor* de Marsilio de Padua a la luz de las interpretaciones de Cary Nederman (1994) y de Bernardo Bayona Aznar (2007). Primero, nos abocaremos al funcionalismo comunal y corporativismo marsiliano y, luego, a la relación entre el poder temporal y el espiritual, con el objetivo de reflexionar sobre el valor político de la tolerancia.

*

WALLACE TAVARES ALVES
Universidade Federal do ABC (UFABC) – Brasil

Cristianismo (Uera Religio) como “verdadeira filosofia (Uera Philosophia)

De uera religione, apesar de relevante para a obra agostiniana como um todo, ainda não apresenta estudos acadêmicos em língua portuguesa com foco na filosofia que nele é desenvolvida - sendo geralmente catalogada como sessão de Teologia ou apologética. Nela, Agostinho de Hipona, apresenta as "possibilidades" e os "limites" da filosofia e sua relação estreita com a fé cristã-revelada – o que o leva a concluir a existência de uma “verdadeira religião”. Enquanto "possibilidades", a filosofia grega (independente da religião cristã), seria considerada um caminho útil à fé, pois ela desenvolveu o conceito de "ratio" (racionalidade). Enquanto "limites",

Agostinho argumenta que a filosofia não traz ao ser humano aquilo que promete, a saber, a felicidade. A filosofia grega promete a sabedoria, mas não consegue dar aos homens uma “vida boa e feliz”, pois os mesmos filósofos que criticavam a religião frequentavam templos. Portanto, minha comunicação proposta aqui apresentará aos ouvintes com mais detalhe quais seriam essas "possibilidades" e "limites" da filosofia grega antiga no De uera religione - contribuindo, assim, com os objetivos deste XVIII congresso, mais especificamente no eixo temático: Tolerancia e Intolerancia, pois Agostinho relaciona Filosofia e Cristianismo provocando um diálogo interrelacional.

*

JULIO CÉSAR VARGAS
Universidad del Valle - Colombia

Sobre el lugar de la especie inteligible en la teoría de la intencionalidad de Duns Escoto

En controversia con Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines, Duns Escoto defiende la tesis de que las especies inteligibles son el lugar de la ‘presencia’ del objeto intencional. Tales especies son producidas por el intelecto mediante un acto abstractivo, que consiste en la universalización de la representación singular que ofrecen las imágenes. En relación a la pregunta por carácter ontológico de tales especies y su lugar en el conocimiento, Duns afirma que ellas forman parte ‘real’ del acto, con lo cual da a entender que pertenecen al plano noético. No obstante, en otros pasajes, sostiene que las especies inteligibles forman parte de la dimensión objetiva, noemática. Esta ponencia aborda esta problemática y examina la hipótesis de que las especies inteligibles forman parte real del psiquismo. Igualmente considera hasta qué punto se mantiene la tesis del fraile escocés, según la cual las especies fungen al modo de ‘semejanza’ con respecto al objeto representado.

*

HELBERT E. VELILLA-JIMÉNEZ
Universidad de Salamanca - España

De *Quaestio de Certitudine Mathematicarum* en España y sus conexiones con la ciencia colonial

La historia y la filosofía de la ciencia tradicional han reconstruido la temprana ciencia moderna desde la perspectiva de los ingleses, alemanes, holandeses e italianos. En esta conferencia expondré un enfoque conceptual y metodológico menos conocido: la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum* en España y cómo desencadenó la relación entre ciencia y políticas coloniales. El propósito será señalar que algunos matemáticos, astrónomos y filósofos naturales españoles se apropiaron del problema de la incorporación de las matemáticas en la filosofía natural en el marco de las políticas sobre la colonización española del Nuevo Mundo, lo que llevó a que sus discusiones epistemológicas tuviesen una diferencia de las del resto de Europa: fue una apropiación a través de la traducción de obras como la *Esfera de Sacrobosco* o el *De Revolutionibus* de Copérnico y al servicio de las exigencias técnicas que exigía el proceso de colonización.

*

MEGAN SARA ZEINAL WERBA
Pontificia Universidad Católica de Chile - Chile

Performatividad del signo en Agustín de Hipona

La siguiente propuesta plantea un recorrido por ciertas relaciones conceptuales que ocupan al signo en el *De magistro* de Agustín de Hipona a fin de poner de manifiesto una reflexión performativa sobre el lenguaje que es relativa a su análisis. Agustín habla profusamente del signo, tanto del signo en general, como del signo lingüístico, por lo que el abordaje no se trata de una presentación minuciosa de todos los textos que remiten al tópico, sino de un esfuerzo de selección, lo suficientemente representativo, que logre exhibir el fundamento de una reflexión del lenguaje performativo basado en las intuiciones respectivas a la dimensión pragmática que el signo ocupa. Ahora bien, esta relación entre lenguaje y performatividad no es sencilla, pues se declina de múltiples maneras. Y dada la amplia resonancia de su carácter eficaz, el intento de reconstrucción incluye un recorrido por variadas referencias, de manera, que se explorarán ciertas características de la actividad semántica, sobre

todo, vinculadas a la funcionalidad y a la dinámica operativa, para luego justificar su eficacia, es decir, la potencia activa que se le confiere. En ese curso, será necesario buscar las ideas de fondo, las bases sobre las que yace la trama de significaciones sobre la semiótica agustiniana, que a su vez permite dar unidad al suelo teórico de una conciencia de performatividad latente en la expresión lingüística.

RESÚMENES DE LA SESSIO LATINA AGITATA

WALTER REDMOND
Univ. Austin, EEUU

Relationes

A logicis scholasticis prolatae recentibusque translatae, brevis expositio

*

VIDZU MORALES HUITZIL
BUAP - México

**Britannia Bedae Venerabilis
seu de historia ecclesiastica gentis Anglorum**

Hoc scriptum breviter de historia ecclesiastica gentis anglorum Bedae Venerabilis, qui maximi momenti historicus fuit, tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus argumentum istius operis lecturus sumus.

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Julián Barenstein

Es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se ha desempeñado, asimismo, como investigador (becario post-doctoral) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

Julio César Cárdenas Arenas

Candidato a Doctor en Ciencias de las Religiones, España y Candidato a Magister en Cultura Islámica, Arabia Saudí. Magister en Teología católica (Pontificia Universidad Bolivariana, Colombia); Teólogo musulmán (Universidad Islámica de Medina, Arabia Saudí); Filósofo (Universidad de Antioquia, Colombia) y Filólogo árabe (Instituto Fajr, Egipto). Su trabajo se centra en la teología comparada, filosofía medieval y filología semita. Es autor de *Aristóteles Medieval*, *Avicena, medicina, filosofía y mística* y *Falsafah medieval: Pedagogía e historia de la filosofía musulmana*, así como colecciones de “Teología y diálogo”, “Lengua árabe” y “Estudios islámicos” en la editorial casadesabiduria.com.

Laura Carolina Durán

Licenciada en Psicología (Universidad del Aconcgua, Mendoza, Argentina, 2001), Licenciada en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina, 2017), Becaria doctoral en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2019). Sus líneas de investigación doctoral se refieren a la conceptualización de la doctrina de la música de las esferas en el tardoantiguo, en las obras de Calcidio y Boecio, y su recepción medieval, en Eriúgena y Honorio de Autun. Otra línea de investigación que desarrolla aborda la historia de las mujeres en los períodos tardoantiguo y medieval. Participa de diversos grupos de investigación en UBA, UNSAM, USAL y UNMDP. Ha participado en jornadas y congresos sobre filosofía tardoantigua y medieval y ha realizado diversas publicaciones sobre estas temáticas: libros, capítulos y artículos en revistas especializadas.

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

Es 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 FEPAEI Miembro fundador de la RRLFM

Nicolás Martínez Sáez

Es Ingeniero en Informática (Universidad FASTA) y Prof. en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata). Actualmente es Doctorando en filosofía en Universidad Nacional de La Plata con la tesis: “Andrés el Capellán: dialéctica y juego en el amor”. Se desempeña como Ayudante graduado interino con dedicación simple en la asignatura Filosofía Medieval con funciones en Introducción a la Filosofía. Ha colaborado en numerosas revistas académicas como *Revista Mediaevalia Americana*, *Revista Prometeica*, *Revista chilena de estudios medievales* y *Revista Mirabilia*. Ha sido organizador y expositor en las cuatro Jornadas de Filosofía Medieval “Patrick P. Kennedy” llevadas a cabo desde el año 2014 en la Universidad Nacional de Mar del Plata y participado en el 1^{er} Coloquio RLFM. Además escribe

artículos de divulgación sobre juegos de mesa medievales en medios locales y nacionales que pueden encontrarse en el blog:
<http://migajasdelafilosofia.blogspot.com/>

Vidzu Morales Huitzil

Es Licenciado y en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, institución en que actualmente es doctorando. Ha realizado estudios de Religión Cristiana en el Instituto Católico de Teología para Laicos “Camino, Verdad y Vida”; Curso de Lengua Extranjera en el Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras; diversos cursos y talleres en la BUAP. Su formación en los idiomas clásicos se consolidó bajo el método natural, gracias al auspicio de Alexis Hellmer Villalobos. Realizó estudios en latín y griego en España (*Caelum*) y en Italia (*Vivarium Novum*), así como también fue invitado a la conmemoración del *Centenario Museo Dihigo* (Cuba). Ha participado en diversos proyectos de investigación y docencia en la Academia Mexicana de Ciencias, *Studium Angelopolitanum* y el Archivo General del Estado de Puebla, institución en la que ejerce la docencia en lengua latina, griega y de jeroglífico egipcio. Ha publicado artículos de difusión y de investigación en diversos medios comunitarios y académicos

Emiliano Primiterra

Es Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor de Nivel medio y superior en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Doctorando en Filosofía (área “filosofía política”). Integrannte del Grupo de Trabajo (GT) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLaCSO) “El futuro del trabajo y cuidado de la casa en común”. Integrante del Proyecto de Investigación en Ciencia y Tecnología (Ministerio de Ciencia y Tecnología, Argentina) ““La noción de consentimiento en las teorías modernas del contrato social: cuestiones conceptuales y normativas”. Adscripto de la cátedra “Filosofía Política” (Universidad de Buenos Aires)

Susana Beatriz Violante

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en UNMDP. Directora Grupo de Investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ”, UNMDP, Argentina. Coordinadora Nacional, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Miembro activo de SOFIME Sociedad de Filosofía Medieval. Miembro de la SIEPM Sociéte Internationale pour l'Étude de la

Philosophie Médiévale. Dicta Seminarios y Conferencias en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora y evaluadora de Tesis doctorales. Evaluadora en revistas especializadas. Ha publicado tres libros, cuantiosos artículos en revistas especializadas, indexadas, en Argentina y en el exterior y posee numerosos capítulos de libros

Normas para autores

I. Envío

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

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG. Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de 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)

| 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,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

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

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

III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O TEXTO

Stemma codicum

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

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

Sinais recomendados

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus
prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

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

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

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

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

<i>Susana B. Violante</i>	
Homenaje a la Dra. Silvana Filippi (Rosario, Argentina 16/3/62-3/7/21)	5
Artículos	11
<i>Julio César Cárdenas</i>	
El Uno en la filosofía neoplatónica griega e islámica, Pseudo Aristóteles e Ibn Taymīyah	13
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación Sobre el modo de producción de todas las cosas	45
Resumen	59
Resumo	61
Abstract	63
<i>Emiliano Primiterra</i>	
El concepto de “propiedad privada” dentro de los límites de la razón medieval: la propuesta de Juan <i>Quidort</i> de París ante los casos de necesidad	65
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>Nicolás Martínez Sáez</i>	
El amor como fenómeno antisexual: Andrés el Capellán y Marsilio Ficino	89
Resumen	99
Resumo	101
Abstract	103
<i>Julián Barenstein</i>	
Los ángeles en el sistema luliano: una “angelología antropológica”	105
Resumen	123
Resumo	125
Abstract	127

Edición crítica	129
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Primae Physicae Pars, Liber Tertius.	131
Resumen	165
Resumo	167
Abstract	169
Sectio Latina	171
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De argumentis, quae latine reciproca et graece ἀντιστρέφοντα appellantur	173
Resumen	177
Resumo	179
Abstact	181
Summarium	183
Traducciones	185
<i>Laura Carolina Durán</i>	
Las cartas de Cornelia	187
Resumen	183
Resumo	195
Abstract	197
Reseñas	199
Celina Ana Lértora Mendoza, <i>Música medieval: ciencia del sonido y arte bello</i> , por Carolina Durán	201
Laura Carolina Durán, <i>Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana</i> , por Susana B. Violante	205
Susana B. Violante (Coord.), <i>Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo</i> , por Celina A. Lértora Mendoza	209
Documentos	
Resúmenes del XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	213
Resúmenes de Mesas y Simposios	215
Resúmenes de Comunicaciones	231

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Escriben en este número	255
Normas para autores	259

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL