



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 8, N. 2
Diciembre 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)

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Propiedad privada y esclavitud en Agustín de Hipona

Ricardo M. García

1.

Este trabajo expone el pensamiento de Agustín de Hipona acerca de los conceptos (o “instituciones”) de la propiedad privada (1.1) y la esclavitud (1.2). Ambos temas son tratados asistemáticamente como tantos otros en Agustín y las referencias a ellos están esparcidos en varias obras escritas a lo largo de muchos años. Tienen en común su causa: el pecado original. Por eso para entenderlos hay que situarlos en el contexto de la teología madura de Agustín que incluye los temas de la caída original, la gracia de Dios, la libertad, la redención, la predestinación y la idea de Dios. Para nuestro autor antes del pecado emblemático de Adán y Eva no había propiedad privada ni esclavitud. No se poseían bienes como propios ya que eran comunes a todos y tampoco existían relaciones de dominio como del varón sobre la mujer, del gobernante sobre sus súbditos, de un pueblo sobre otro o de un hombre sobre otro, i.e.: la esclavitud. 2. La cultura tardoantigua en la que Agustín elabora su pensamiento ya había naturalizado la esclavitud, por un lado desde la filosofía sobre todo a partir de Aristóteles, de Filón de Alejandría y del estoicismo que si bien no la consideraban natural (excepto Aristóteles) planteaban que la verdadera esclavitud es depender de las pasiones que inclinan la mente o el espíritu a las malas acciones; por otro lado desde el antiguo testamento, a lo que habría que agregar los textos del nuevo testamento especialmente de Pablo y Pedro. 3. Se hace la evaluación de la argumentación agustiniana que explica y justifica un orden social que él admite como injusto e incorrecto, pero sin proponer la necesidad de un cambio estructural, sino que más bien aconseja a los creyentes soportarlo pacientemente a la espera de la vida futura o escatológica. Agregamos una evaluación sobre su teología madura y especialmente su idea de Dios en relación con los temas tratados. 4. Conclusión.

1.1.

Para Agustín la apropiación privada de bienes (y la esclavitud) comienzan a partir del pecado de Adán ya que antes todos los bienes de la tierra eran comunes (y tampoco había ningún sometimiento entre los hombres), pero al cambiar la

condición humana las posesiones se convierten tanto en ocasión de pecado como también en una ocasión remedial y disciplinaria. Agustín frecuentemente denuncia la avaricia ilimitada de poseer surgida del pecado, que nunca logra satisfacerse y en su descontrol le sustrae a otros seres humanos lo necesario para vivir bien. Así pues exhorta a buscar a Dios mismo que es el dispensador universal de los bienes en lugar de esperar de él esos mismos bienes materiales. Afirma en un texto muy explícito y descriptivo (y podría decirse de mucha actualidad):

“Muchos de Dios esperan dinero...hombres...percederos, cualquier cosa...fuera del mismo Dios. Tú en cambio busca al mismo Dios...¿Adónde lleva...la terrena avaricia? (*avaritia*). Buscabas haciendas, ansiabas ser dueño de la tierra, echabas a los vecinos; pero si los excluías a ellos, estabas ávido de otros vecinos; y tanto aumentabas tu avaricia, que no paraste hasta llegar al mar; llegaste al mar, y tu avidez (*concupiscis*) quiso las islas; y una vez dueño de la tierra, pretendes tomar el cielo. Abandona todos estos amores; es mucho más hermoso el que hizo el cielo y la tierra” (*En. in Ps.* 39,7).

Como ya afirmamos para Agustín la posesión de bienes cumple una función curativa y disciplinaria, pues si se administran correctamente y con justicia sirve a sus dueños para la práctica del bien al darles la oportunidad de compartirlos con quienes los necesitan. Además, funciona como castigo del pecado ya que el propietario vive con miedo a perder sus propiedades:

“...los bienes que Dios distribuye son a la vez ejercitación de la humanidad y castigo del deseo...Los malos se envilecen con los bienes que Dios les da y sufren por temor a perderlos, en cambio a los buenos les da la ocasión de hacer el bien” (*Sermo* 50, 3).

Observamos que Dios juega un papel esencial en la disposición de las propiedades de modo que por su decisión (*iure divino*) los gobernantes promulgan leyes (*iure humano*)¹ que garantizan la propiedad de los ciudadanos. Estas consideraciones las hace Agustín en el contexto de su largo enfrentamiento con la iglesia donatista que era mayoritaria en el norte de Africa y a partir de las

¹ *In evangelium iohannis*, 6, 25-26. Las citas son: *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 1946 ss. y página web. www.augustinus.it.

disposiciones de emperadores cristianos² que ordenan confiscar sus propiedades y entregárselas a la iglesia católica. En el mismo texto cuestiona a los donatistas porque se quejan de las decisiones de los emperadores romanos respondiéndoles que la escritura ordena la obediencia a los gobernantes según el apóstol Pedro: “Honren al rey” (1 Ped. 2, 17).

Con respecto a estas confiscaciones es importante aclarar que Agustín no acepta que alguien se aproveche dolosamente de ellas sino que deben ser otorgadas a la iglesia católica como institución. Agrega que la verdadera finalidad de esas leyes es la conversión de los donatistas y no una persecución en su contra. Si bien resulta difícil aceptar que no haya sido efectivamente una persecución como lo testifican diversas fuentes, entre las que se encuentran textos del propio Agustín³. No obstante justifica la confiscación ordenada por los emperadores porque están “al servicio de Cristo”⁴. El legítimo derecho a poseer surge, tanto de una decisión divina y así solo le correspondería a los fieles ya que “todas las cosas pertenecen a los justos”⁵, como de la voluntad de los emperadores cristianos. En este contexto rechaza el argumento de los donatistas que afirma que su derecho a tener posesiones se debía a que ellos han puesto esfuerzo y trabajo en esas propiedades y que por eso se las ganaron lícitamente.

En cuanto a la legitimidad de la posesión de propiedades sostiene Agustín que solo posee con justicia el que es justo y bueno, en cambio los numerosos malvados carecen de legitimidad porque las usan incorrectamente (*male utitur*); así pues, lo correcto sería quitárselas y dárselas a los pocos justos que por su modo de ser no las desean. Para nuestro autor de hecho se debe tolerar la propiedad de los malvados que las tienen en virtud de las leyes civiles (*iura civilia*), con la finalidad de minimizar las molestias que surgirían (*minus molesti sint*) si se las quitaran. En cuanto a los buenos y piadosos que por derecho poseen todas las cosas les espera el

² Constantino legaliza al cristianismo (a. 313), Teodosio le da carácter de religión oficial (a. 380) suprimiendo la religión romana y dando a la iglesia católica sus lugares de culto en Africa (a partir del año 399). Honorio (a. 405) declara “heréticos” a los donatistas y confisca sus propiedades.

³ Sugiero mi trabajo “Consideraciones sobre el uso de la coerción en Agustín de Hipona”, en C. O. Ibarra y C. Lértora Mendoza (eds.) *Actas del XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. RLFM, 2021: 308-316.

⁴ *Ep.* 93, 12, 50 (a. 407-408).

⁵ “...nisi vel iure divino quo cuncta iustorum sunt”, Id.

legado definitivo en “aquella ciudad en que radica la herencia de la eternidad”. De hecho y en la práctica Agustín nunca pensó que esto se podía llevar a cabo en la vida terrena. Si se realizará en la escatología, “en que solo habrá lugar para el justo, no para ningún principado sino solo para el sabio, en que todos los que allí vivan poseerán cosas verdaderamente suyas”⁶.

Constatamos que para Agustín la desigual distribución de bienes configura una injusticia, no obstante en última instancia proviene de la voluntad de Dios quien deviene el último responsable de ese orden. De este modo la inequidad socio-económica estructural queda garantizada y no es cuestionada en cuanto tal, excepto en lo referido a la subjetividad del poseedor ya sea por su *avaritia* o *concupiscentia* o en el caso contrario, por su buena disposición o buena voluntad. Retomaremos la idea de Dios de Agustín más adelante.

1.2.

La esclavitud fue una práctica muy extendida en la antigüedad grecorromana. Era esencial para el funcionamiento de la sociedad ya que casi todo el trabajo era realizado por esclavos: el mantenimiento de los hogares, las actividades productivas y del comercio, el trabajo administrativo del imperio, etc.⁷ Agustín como hombre de su época acepta esta situación y trata de explicarla en términos de la tradición filosófica y de la biblia. Sobre esa base realiza su elaboración teológica.

Así a partir del relato de la creación del libro del *Génesis* (1, 26-27) analiza que Dios le otorgó al hombre el dominio de todos los elementos de la naturaleza excluyendo a los otros hombres por ser esencialmente iguales entre si; condición que les corresponde por ser creados a su “imagen y semejanza”. Ahora bien después del primer pecado de Adán y Eva cambia radicalmente la condición humana: “La primera causa de la esclavitud es el pecado...que se produce por un juicio de Dios, en quien no se encuentra ninguna injusticia y que sabe repartir los diversos castigos de acuerdo a los méritos de la pecadores” (*Civ. Dei*, 19, 15). El pecado convierte a los hombres en sus esclavos (cita a *Juan* 8, 34). Así pues la “condición servil o de esclavitud” ha sido impuesta al pecador. En este capítulo interpreta la etimología de

⁶ *Ep.* 153, 6, 26

⁷ Carolyn Osiek, “Slaves”, en Margaret M. Mitchell y Frances M. Young (eds.), *The cambridge history of christianity. Origins to Constantine*, Cambridge Histories Online © Cambridge University Press, 2008: 283-286.

la palabra *servus* como derivada de *servare*, es decir conservar y cuidar; según narra Agustín por las leyes de la guerra los vencidos eran condenados a muerte, pero si se les perdona la vida, se la conserva y de ese modo se convierten en esclavos de sus vencedores⁸. Esta situación se produce por un “juicio divino ya sea para corregir los pecados o para castigarlos” (*id*). De este modo para Agustín la esclavitud “castigo y rescate del pecado (*poenalis servitus*)” entra en el orden de la vida social establecido por una ley dispuesta por Dios que no debe ser alterada ni subvertida, pues es la condición para mantener la “paz de la ciudad” y de las familias, lograda en una recta relación entre los gobernantes y los gobernados (*id*. 16).

En otro contexto afirma Agustín que la servidumbre de un hombre a otro ha surgido por dos formas de pecado ejemplificadas con dos historias bíblicas: la *iniquitas* que comete Canaán y la consecuente maldición del patriarca Noé⁹ y la *adversitas* que configura lo ocurrido a José cuando es vendido como esclavo por sus hermanos, los hijos de Jacob¹⁰ (*Qu. in Hept.* 1, 153).

A partir del nuevo orden (más bien desorden) producido por la caída de Adán y refiriéndose a las relaciones entre amos y esclavos, retoma la idea paulina que aconseja por un lado, a los esclavos obedecer “con temor y respeto” a sus amos pues es “un servicio dirigido al Señor” y por otro, a los amos cristianos les recomienda que se conduzcan de la misma manera con sus los esclavos, “ya que para ambos el Maestro está en el cielo”¹¹. Reforzando esta idea del buen trato debido a los esclavos aconseja a los amos tratar como hermanos a sus esclavos dirigiéndolos y educándolos¹².

⁸ Cf. *Qu. in Hept.*, 1, 153.

⁹ Noé maldice a Canaán destinado “a ser el último de los esclavos de sus hermanos”, *Gen.* 9,25.

¹⁰ *Gen.* 37, 28.

¹¹ *Ef.* 6, 5-7.

¹² Aconseja que el amo cristiano no debe tener esclavos como si fueran caballos, que cuestan más que ellos o como otros bienes materiales sino que debe gobernarlos y educarlos, *De sermone domini in monte* 1, 19, 59; cf. *Civ. Dei* 19, 14 y 16. Muchos textos expresan lo mismo.

Agustín sigue al apóstol Pablo que toma de la tradición bíblica¹³ una especie de inversión de la idea de esclavitud al otorgarle un sentido metafórico¹⁴ positivo, entendiéndola como la condición del cristiano que debe imitar a Cristo quien se hizo a si mismo esclavo para salvar a la humanidad. Así exhorta a los cristianos a convertirse en servidores o esclavos de los demás. Cita a Pablo¹⁵ quien sostiene que para llevar a cabo su misión se ha convertido en esclavo de los demás con la finalidad de acercarlos a Cristo; agrega Agustín: "...a los que había hecho libres los hizo esclavos, no por condición sino por la redención de Cristo. No por necesidad sino por amor (*non necessitate sed caritate*)... Pues querámoslo o no, todos somos siervos (*Nam velimus, nolimus, servi sumus*") (*En. in ps.* 103, 3, 9).

Así pues, para Agustín todos somos esclavos por el pecado de origen y todos somos esclavos de Cristo por la salvación. Ahora bien, en este contexto pareciera que el cuestionamiento a las miserias de la condición servil social, de las que Agustín era plenamente conciente, queda diluído ya que la liberación de la esclavitud no es histórica ni terrenal sino escatológica. Se podría agregar que al pedir a los cristianos esclavos servir a sus amos fielmente sean cristianos o paganos, buenos o malos, como Pablo aconseja (*Ef.* 6, 5-7), está implícita la idea de la desvalorización de la condición encarnada de la vida terrena ya que lo verdaderamente importante es la vida futura en la que el alma estará libre cuando sea eliminada toda forma de mal: "hasta que pase la iniquidad y sean destruídos todos los poderes, todas las dominaciones humanas y el Señor sea todo en todos (*I Cor.* 15, 24)", (*C. Dei* 19, 15).

Agregamos que para Agustín Cristo no suprimió la esclavitud sino que transformó la conducta de los hombres, incluyendo a los esclavos que pasaron del mal al bien: "...no te hiciste cristiano para quebrantar el yugo de la servidumbre. Cuando según el mandato de Cristo sirves al hombre, no le sirves a Él, sino a quien

¹³ Pablo retoma el concepto de esclavo de Yavé (*ebed*) de la biblia que es traducido en el Nuevo Testamento por *doulos*; cf. Page duBois, *Slavery: antiquity and its legacy*, London-New York, I. B. Tauris, 2010, pp. 66 y 68.

¹⁴ Para la esclavitud como metáfora, cf. Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 16-19. También Jennifer Glancy, en Bradley Keith y Paul Cartledge (eds.) *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge Histories Online©-Cambridge University Press, 2011, pp. 457-461.

¹⁵ "...siendo libre con respecto a todos, me he hecho esclavo (*doulos*) de todos, para ganar al mayor número...", *I Cor.* 9, 19. Pablo se presenta junto a Timoteo como *douloi* de Cristo, *Fil.* 1,1.

manda...”¹⁶. Por eso afirma que es incorrecto pensar que la conversión al cristianismo implica el paso de una condición de esclavitud a la libertad, desde el punto de vista de la estructura socio-económica.

Un aspecto importante a considerar es la opinión de Agustín sobre que la esclavitud esencialmente afecta al cuerpo y no al espíritu, en el caso que el esclavo viva según los valores cristianos. Así para él es mejor ser un esclavo según el cuerpo que ser esclavo del pecado y que además un amo pecador está en una condición más peligrosa que el esclavo que es fiel y justo (id.)¹⁷. Estos conceptos eran comunes a los estoicos y Filón de Alejandría (como veremos en el punto 2).

Es remarcable que Agustín aplica su propia escala de valores al parecer de forma ambigua o desapareja, ya que por un lado critica duramente algunas prácticas sociales como contrarias a la ética cristiana, como los espectáculos de circo, las luchas de los gladiadores, las obras teatrales inmorales o pornográficas, el culto a los dioses paganos¹⁸, etc., y por otro, no hace lo mismo con la práctica social de la esclavitud a la que termina aceptando y justificando como compatible con el orden querido por Dios.

Ciertamente constatamos que su pensamiento sobre la condición material de la vida expresa el dualismo propio de la tradición platónica y en general de la filosofía griega, acentuado además por una lectura también dualista de la biblia. En síntesis termina siendo una clara justificación del *statu quo* y de todas las injusticias terrenales. Varios críticos cuestionan esto¹⁹.

¹⁶ “...Vean que no hizo libres a los esclavos, sino esclavos buenos de esclavos malos. ¡Cuánto no deben los ricos a Cristo que les arregló la casa!...(Cristo)...le dijo al esclavo: ‘Sirve a ejemplo mío pues yo antes que tú serví a los inicuos’ ”, *En. in Ps.* 124, 7.

¹⁷ Cf. *En. in Ps.* 124, 8.

¹⁸ Reprueba a los cristianos que frecuentan prostitutas, el teatro, el circo y adoran ídolos o los demonios: “¡Y nuestros cristianos no solo aman a las meretrices, sino que mantienen su institución!...¿Tienes dos frentes, una que recibió la señal de Cristo y otra que llevas al teatro?...”, *Sermo* 301 A (= Denis 17); “...pero si adoras y sirves a los demonios, serán tus señores...”, *En. in Ps.* 96, 11 y 80, 1. Hay muchas más alusiones a estos temas.

¹⁹ Para John Rist A. enfatiza la lucha contra la “concupiscencia” como permanente pero no aplica el mismo “heroísmo” para plantear una reforma institucional como la esclavitud, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 238. Del doble mandato de Cristo de amar a Dios y al prójimo sobrestima la importancia del primero y delega el segundo que es esencial a la práctica religiosa. Expresa “una ingenua

Sin embargo podemos constatar que Agustín valora muchos conocimientos y actividades humanas. En un pasaje significativo dirigido a jóvenes cristianos con inquietudes intelectuales y éticas les aconseja ocuparse de actividades teóricas y prácticas de origen “pagano”, que “aunque se practiquen fuera de la Iglesia” deben ser examinadas cuidadosamente y practicadas, ya que “sirven para la convivencia de la sociedad...en cuanto lo exige las necesidades de la vida”. Incluye la enseñanza de la historia, las artes vinculadas a los sentidos del cuerpo, la práctica del razonamiento y las matemáticas (*De doct. chr.* 2, 39, 58). También previene contra las actividades de los adivinos, adivinos y el teatro²⁰.

2.

En este apartado solo consignaremos en forma breve algunas ideas propias de la antigüedad tardía que influyeron en Agustín. Ésta ya había naturalizado la esclavitud sobre todo a partir de Aristóteles, de Filón de Alejandría y del estoicismo que si bien no la consideraban natural (como Aristóteles) planteaban que la verdadera esclavitud no es la del cuerpo sino la proveniente de las pasiones que perturban al espíritu y además lo inclinan al mal. Desde el punto de vista sociológico podríamos sintetizar: los hombres son libres por naturaleza y esclavos por convención humana. Estas ideas fueron aceptadas por pensadores cristianos quienes las sintetizaron con la novedad teológica del efecto perturbador del pecado, por ejemplo Pablo y la Patrística en general, especialmente Ambrosio maestro de Agustín.

2.1.

Para Filón de Alejandría la esclavitud es contraria a la naturaleza (*para physin*) pero no la rechaza finalmente porque la considera esencial para la sociedad ya que el hombre bueno y sabio es libre y en cambio el malvado es esclavo. Describe con

aceptación de una gran desigualdad social”, p. 239. Para Robert W. Dyson A. como obispo defendía el *statu quo* del imperio sobre todo por la necesidad de contar con su ayuda para eliminar a la iglesia donatista y para apropiarse de sus propiedades, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, New York-London, Continuum International Publishing Group, 2005, p. 88 ss. Por su parte, Geoffrey E. Maurice de St. Croix llama “perversa ingenuidad” la consideración de la esclavitud como castigo de Dios por el pecado de Adán, *The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquest*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1981, p. 420.

²⁰ Id., 2, 25, 38.

admiración la vida de los Esenios como una excepción afirmando que no tenían ni propiedad privada ni esclavitud²¹. Pero sin pensar que ese modelo de sociedad podía aplicarse en la suya.

2.2.

Ambrosio sostiene que según la opinión común de los filósofos: “... todos los sabios son libres y todos los necios (o tontos=*insipiens*) son siervos o esclavos”²². Pone como ejemplo a Esaú que por naturaleza era libre y por necedad (*insipientiae*) fue hecho siervo de su hermano Jacob (*Gen 27, 29*). Además considera que “el hombre que no puede mandar a otro, debería servirlo para que lo dirija alguien más sabio...porque el necio (*insipiens*) no puede ser discípulo de la virtud ni perseverar en el esfuerzo de adquirirla porque es un tonto (*stultus*) que cambia como la luna” (*De Jacob et vita beata*, 2, 3, 11)²³. Este último argumento recuerda la idea aristotélica de la esclavitud natural.

2.3. El estoicismo distinguía entre esclavitud legal que está establecida por convención y la esclavitud moral propia de la conciencia personal, pero sostenía que solo la segunda categoría tenía valor filosófico dado que la verdadera esclavitud dependía del espíritu o del alma. La esclavitud física carecía de valor y se la consideraba algo exterior al hombre como lo eran el sufrimiento físico, la enfermedad, la pobreza o la muerte. Lo importante para el sabio era conservar el dominio de sí, que incluye los pensamientos y deseos. Así pues solo el verdadero sabio era libre a diferencia de las masas que están sujetas a sus pasiones²⁴.

²¹ *Quod omnis probus liber sit*, París, Ed. du Cerf, 1974, 79; cf. *De Vita Contemplativa*, cit., 1963, 70. Para más información, cf. St. Croix, *op.cit.*, p. 422 y Garnsey, *op.cit.*, pp. 157-171.

²² *Ep.* 37, *Patrologia Latina*, col. 1085, vol. 17.

²³ *Id.*, c. 597, v. 17.

²⁴ Diógenes Laercio alude a los primeros estoicos: “...dicen que solo el (sabio) es libre en cambio, los malos son esclavos”, *Lives of eminent philosophers*, Cambridge, Massachussetts-London, Harvard University Press-W. Heinemann, 1958, 7, 121-2. El emperador estoico Marco Aurelio en sus *Meditaciones* recuerda que nadie debe perder su serenidad y equilibrio cuando está esclavizado, sino que debe cultivar la indiferencia; el filósofo debe conducirse propiamente ya sea emperador o esclavo, Osiek, *op. cit.*, p. 107. Cicerón expresa la frase ya citada de Ambrosio que equipara: sabio=libre y tonto=esclavo, *Paradoxa stoicorum*, 5, 35, cf. duBois quien cita a otros estoicos, *ob.cit.*, pp., 63-64.

3.

Hacemos una breve reflexión evaluativa sobre la teología de Agustín y especialmente su idea de Dios pues es determinante en su pensamiento. Ya consideramos cómo Agustín justifica en gran medida tanto la propiedad como la esclavitud sin postular alguna posibilidad de transformación de las injusticias que se observaban en ambas “instituciones” sociales a excepción de la conversión “personal”. Más bien propone la aceptación de ellas como forma de expiación del pecado, como castigo y purificación en vista de la escatología futura. En realidad, para Agustín y para gran parte del pensamiento filosófico, todo lo perteneciente al ámbito histórico terrenal tenía poco valor ya que lo verdaderamente importante era la vida futura del espíritu; esto último para los cristianos y para Agustín especialmente. Para él todo depende en última instancia de la voluntad de Dios y de sus designios. En el contexto de la teología madura de Agustín consideraremos algunos aspectos de su idea de Dios que toma de la tradición judeocristiana y la reelabora. Hemos dicho que tanto las injusticias referidas a las excesivas posesiones de algunos y la miseria de otros que eran la mayoría de la población, como la situación de esclavitud son consecuencias del pecado de Adán y de los pecados posteriores. Para el cristianismo ese pecado fue reparado por el sacrificio de Cristo pero no sus consecuencias históricas. Agustín enfatiza fuertemente el protagonismo de ese Dios todopoderoso, inmutable, omnisciente, eterno que dispone el funcionamiento de todas las cosas²⁵. De ese modo este Dios puede ser entendido como el supremo justificador de los excesos a los que aludimos recién. También es presentado por Agustín como el dispensador de la salvación eterna a sus pocos elegidos (*electi*) y de la condena de la mayoría²⁶ de la humanidad al castigo eterno. Estas ideas las propone en el marco de la polémica con los pelagianos que incluía la problemática de la gracia, la libertad, la predestinación y del pecado original que desarrolla en las obras de sus últimos años (a. 396-430 aproximadamente).

El especialista James J. O'Donnell cuestiona estos conceptos afirmando que el Dios de Agustín se presenta como celoso, arbitrario, limitado y que favorece a sus

²⁵ Aplica múltiples vocablos a Dios: *summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, stabilis*, etc. James J. O'Donnell da una larga lista, *Augustine. A New Biography*, HarperCollins e-book, 2005, p. 291.

²⁶ La llama *massa luti*, masa de podredumbre o de barro y *massa damnata*, masa condenada, *De diversis quaestionibus Ad Simplicianum*, 68, 3 (a. 396), entre muchas otras referencias.

elegidos e ignora a otros y podría ser considerado como caprichoso²⁷. Para Kurt Flasch se asemeja a un “emperador de la tardoantigüedad”²⁸ y llega a decir que en la doctrina madura de Agustín impera una “lógica del terror”²⁹ pues Dios actuaría de modo absolutista e irracional para la comprensión humana. En cambio, otro crítico Goulven Madec refuta duramente esos reproches³⁰. Por su parte, Aimé Solignac escribe que de Agustín surgen dos tradiciones que continuarán en la posteridad: “una *luminosa* que recoge ideas lanzadas por un iniciador genial”; y otra “*sombría* que lo convierte en el principal responsable de una concepción pesimista del hombre extensamente expandida en Occidente”³¹. A este segundo aspecto le atribuye lo que llama los “excesos de su comprensión de la fe (*intellectus fidei*)” que consiste en la “radicalización de su doctrina,...la desigualdad de las posibilidades de salvación...”, el carácter “restrictivo de la voluntad divina de salvar a todos los hombres”, la comprensión de la “gracia como una fuerza irresistible”, única capaz de vencer la debilidad humana y su afirmación que “la gracia no es dada a todos sino solo a los predestinados”³².

Solignac también señala que otra respuesta más moderada a estos temas fue la que dio Orígenes de Alejandría sobre todo en cuanto a la interpretación de la *Carta a los Romanos* y que es diferente a la de Agustín. Agustín ignoraba el texto de Orígenes sobre el libre albedrío³³.

Es importante volver a mencionar que el *intellectus* de Agustín estuvo moldeado por una visión dualista heredada del Neoplatonismo y por una hermenéutica también dualista de la biblia lo que lo condujo, tanto a acentuar fuertemente lo trascendente o

²⁷ O'Donnell, ob.cit., p. 180.

²⁸ Kurt Flasch, *Agostino d'Ipbona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 202.

²⁹ K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, Mayence, 1990, citado por Goulven Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Ed. du Cerf, 1998, pp. 164-165 especialmente.

³⁰ Madec, ob.cit.

³¹ Aimé Solignac, “Les excès de l'*intellectus fidei* dans la doctrine d'Augustin sur la grâce”, *Nouvelle Revue Théologique*, 110, 1998: 825-849, p. 825.

³² Id. p. 835.

³³ Origène, *Traité des Principes* (III, 1), *SCh.* 268, Paris, Ed. du Cerf, 1980; Solignac ob.cit., p. 848.

sobrenatural como a desvalorizar lo terreno y la condición histórica de la humanidad.

Ciertamente el pensamiento de Agustín ha sido y es objeto de diversos análisis suscitando polémicas entre los especialistas que muestran posturas antagónicas: como las de K. Flasch y G. Madec, y otra más “moderada” como la de A. Solignac. Nuestro propósito es mostrar algunas interpretaciones que consideramos importantes pero no zanjar la discusión. Como sabemos los problemas teóricos que presenta la teología de Agustín siguen siendo “aporéticos” y han suscitado desde su época en adelante diversas interpretaciones y variadas polémicas.

4.

Hemos expuesto el pensamiento de Agustín sobre las instituciones de la propiedad privada y la esclavitud que provienen de una causa común: el pecado de Adán y Eva. Las ubicamos en la trama de su teología que implica los temas de la caída original, la gracia y la libertad humana, su idea de Dios; nos detuvimos un poco analizándola y exponiendo diversas opiniones de estudiosos de Agustín. Para Agustín antes del pecado original no existían ni propiedad privada ni esclavitud pues los bienes eran comunes a todos y tampoco existían vínculos de dominación como del varón sobre la mujer, del rey sobre sus súbditos o esclavitud. Agustín vivió en una época del pensamiento que consideraba como natural a la esclavitud, entendiéndola sobretodo como el lazo que ata al alma a los afectos o pasiones desordenadas y en última instancia, al pecado.

Recibido: 29/09/2021
Aceptado: 20/12/2021

Resumen

Este trabajo expone el pensamiento de Agustín sobre la propiedad privada y la esclavitud a las que considera efectos del pecado original. Para comprenderlo lo ubicamos en la trama de su teología que incluye temas como la caída original, la gracia, la libertad, la predestinación y la idea de Dios. Agustín sostiene que antes del pecado de Adán no había propiedad privada ni esclavitud. Elaboró su pensamiento en un ambiente cultural que había naturalizado la esclavitud y que planteaba que consistía en la dependencia de las pasiones que inclinan al alma hacia el mal. Además incorpora ideas provenientes de la tradición cristiana. Se agrega una evaluación de estos conceptos agustinianos.

Palabras clave: propiedad - esclavitud - pecado - Agustín - Dios.

Resumo

Este artigo expõe o pensamento de Agostinho sobre propriedade privada e escravidão que ele considera os efeitos do pecado original. Para entendê-lo, colocamos no tecido de sua teologia que inclui temas como a queda original, graça, liberdade, predestinação e a ideia de Deus. Agostinho argumenta que antes do pecado de Adão não havia propriedade privada ou escravidão. Ele elaborou seu pensamento em um ambiente cultural que tinha naturalizado a escravidão e que ele propôs que consistia em dependência das paixões que inclinam a alma para o mal. Também incorpora ideias da tradição cristã. Acrescenta-se uma avaliação desses conceitos agostinas.

Palavras-chave: propriedade – escravidão – pecado – Agostinho – Deus.

Abstract

This paper exposes Augustine's thought on private property and slavery that are seen as effects of original sin. To understand it we place it in the fabric of Augustine's theology that includes the themes of the original fall, the grace of God, liberty, predestination and the idea of God. Augustine argues that before the sin of Adam and Eve there was no private property or slavery. Augustine developed his thought in a cultural environment that had naturalized slavery and that proposed that true slavery consisted in the dependence of the passions that incline the soul towards evil deeds. In addition, Augustine incorporates into his thought ideas from the Christian tradition. An evaluation of these Augustinian concepts is added.

Keywords: property - slavery - sin - Augustine - God.

Aportes de Avicena a la noción tomista de creación. Sobre la noción de creación

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Conforme al dato de su fe coránica intentó Avicena ofrecer una explicación racionalmente fundada sobre el origen de todo cuanto es por creación pues, “¿Acaso no pertenecen a Él la creación y el imperativo creador? (7:54)”¹, contaba para ello con la tradición neoplatónica, con el legado de Aristóteles, si bien entendido en un contexto neoplatónico², y con el pensamiento de al-Farabí³, aportes que repensados y enriquecidos por Avicena le permitieron expresar una elaborada y compleja noción de creación que lo convierte en un imprescindible antecedente de Tomás de Aquino, quien mantuvo con él un diálogo fluido y fecundo.

Intentaremos acá destacar algunos de los aportes de Avicena a Tomás en relación a esta noción, considerando, para ello, cinco de las notas más importantes de la noción aviceniana de creación, aportes que a su vez, serán críticamente asumidos por Tomás en orden a formular su propia noción de creación, llegando a dar razón de una creación “de la nada” y “en el tiempo”.

¹ *El Corán*. Trad. y prólogo de R. González Bórnez Ed. y diseño de cubierta: Habellyno Ricardo. 2009.

² Miguel Cruz Hernández, “La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitab Utüliyylya li-Aristü*) y la estructuración del neoplatonismo islámico”, *Anuario Filosófico*, 33, 1, 2000: 87-110, aquí pp. 109 y 110. Véase también 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.

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.

1. Acerca del creador

Parte Avicena de la afirmación de que Dios es el Ser Necesario, aquel cuya esencia es su misma existencia⁴, Causa Primera y Creador todo, “*per se* irradiante”⁵ pues “pertenece a su esencia que toda existencia proceda de ella”⁶, el ser posible, en cambio, es aquel que tiene “necesariamente necesidad de otra cosa que le haga existir en acto”⁷ recibiendo “su ser por otro”⁸, pues todo lo causado “exige una causa que sea extrínseca”⁹, otorgando así un carácter trascendental a la causa creadora, ella es el ser “de quien procede un flujo que se separa de su esencia”¹⁰. Sostiene, además, que Dios es Inteligencia¹¹, y voluntad¹² y que ambos atributos se identifican con su misma esencia¹³.

2. Sobre la noción aviceniana de “creación”

Sobre este fundamento metafísico elabora Avicena su noción de creación diciendo que “la creación es un nombre común a diferentes significados”¹⁴, y que “hay creación cuando de una cosa procede el ser de otra dependiendo únicamente de ella, sin intermedio alguno de materia, instrumento o tiempo”¹⁵, enseña asimismo que “todo lo que comienza a ser antes de existir ha sido posible, ya que su posibilidad ha podido ser actualizada”¹⁶.

Ahora bien, es posible destacar cinco notas de la noción aviceniana de creación: en primer lugar, Avicena concibe la creación como **relación** diciendo que “lo que es

⁴ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología), Traducción del árabe, Introducción y Notas de Miguel Cruz Hernández, *Revista de Occidente*. Madrid. 1950. p. 67. Ver S. Tomás. *Suma Teológica*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Ed. Católica. 1957, I, q. 3, a. 4.

⁵ Avicena, *Sobre Metafísica*..., p. 165.

⁶ *Ibíd.*, p. 148.

⁷ *Ibíd.*, p. 154.

⁸ *Ibíd.*, p. 162.

⁹ *Ibíd.*, p. 128.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 168.

¹¹ *Ibíd.*, p. 139 y ss.

¹² *Ibíd.*, pp. 147 y 152.

¹³ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁴ Avicena, *El Libro de las definiciones*, segunda parte, 70.

¹⁵ Avicena, *Sobre Metafísica* ..., p. 161.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 160.

necesario por otro tiene una necesidad que se sigue de cierta relación, de una cierta conexión” y que “la necesidad de ser no se establece sino considerando esta relación” de modo que “la esencia posible por sí es aquella cuya existencia depende de su relación con ese *otro* que es necesario”¹⁷, y en fin, que “la relación de todas las cosas secundarias a la primera, en general, es una relación de creación”¹⁸, añadiendo que ella, a diferencia de lo dicho por al-Gazalí, es una relación necesaria.

Esta relación que “va de Él a ellas y por medio de la cual existen”, y es intelectual porque “se establece en tanto que (las cosas) existen en estado de inteligibilidad”¹⁹, además de que atribuir otro tipo de relación al Principio sería “predicar la correlación o agregarle algo y producir un cambio en él”, siendo “ambas conclusiones imposibles”²⁰, si bien, como sostiene O. Lizzini, “debe haber algo en la realidad que les corresponda”, pues “el mundo es en sí mismo la garantía de este vínculo”²¹, añadiendo que “su análisis metafísico de la relación podría ser la fuente, o una de las fuentes, de inspiración de la concepción medieval de las relaciones como *entia rationis*”²². También Tomás entiende la creación como relación²³, tomando esta noción de Aristóteles y “de otras fuentes comunes de los medievales (Agustín, Avicena y Averroes)”²⁴, pero colocándola entre las relaciones mixtas enseñando que mientras que en las criaturas la creación es “una relación real al creador como principio de su ser”²⁵, la relación de Dios a las criaturas es “sólo según la razón”²⁶

Asimismo, Avicena comprende la creación como **un concomitante divino**, explicando que la creación es “uno de los concomitantes de su Bondad absoluta que

¹⁷ Avicena, *Sobre Metafísica...*, pp. 115 y 116.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 148. Véase también ps. 147 y 151.

²⁰ Olga Lucia Lizzini, “*Causality as Relation: Avicenna (and Al-Gazali)*.” “*Quaestio*”, 13 (2013), pp. 165-195, aquí p. 184. Cfr. Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 150.

²¹ O. Lizzini, *Causality as Relation ...*, p. 193.

²² *Ibíd.* p. 168.

²³ Véase S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 28, a. 1 ad3, q. 44, a.1 ad1 y q. 45, a. 2 ad2 y *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. in fine.

²⁴ Piotr Roszak, “Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino”. *Dio creatore e la creazione come casa comune Prospettive Tomiste, a Cura di Serge-Thomas Bonino-Guido Mazzotta*, 2018. p. 82.

²⁵ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 3. Véase también q. 13, a. 7 ad 5.

²⁶ S. Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 3.

desborda su esencia concreta individual y es dirigida por el destino primero”²⁷, de forma que siempre y necesariamente el Ser Necesario “está acompañado de la existencia del todo que procede de Él”²⁸.

Tomás, en cambio, rechaza esta concomitancia diciendo que, “sin ninguna duda debe sostenerse que Dios produjo las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad sin ninguna necesidad natural”²⁹ porque “el ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios” pero que, si bien “el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe, el querer no la dice a lo que quiere”, de manera que, aunque “Dios sabe necesariamente todo lo que sabe”, sin embargo, “no quiere necesariamente todo lo que quiere”³⁰, dejando así a salvo su absoluta trascendencia y libertad.

En lo que sí coinciden Avicena y Tomás es en considerar esta relación como **una dependencia absoluta**, esencial, dirá Avicena, del ser posible respecto al Ser Necesario en tanto que causa suya, dependencia que, dice, “existe siempre y lo causado no puede jamás prescindir de su causa” pues “no cesa de depender de otro en su ser”³¹, Tomás, por su parte, hablará de la radical dependencia ontológica de lo creado respecto de su principio primero, expresando esta dependencia por medio de su “participar en el acto de ser, lo cual es posible porque Dios es *Ipsum Esse Subsistens*”³², de modo que, “si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al instante cesaría también la visión de las mismas y perecería toda naturaleza”³³.

Sostiene, igualmente, Avicena que la creación es la **manifestación de la esencia divina** pues las cosas existen “en la esencia del Ser Primero como concomitantes que le son propios”³⁴, y su esencia “es por sí sola principio del orden del bien en el Ser”³⁵, siendo el mundo el resultado del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, de forma que “su Irradiación es la realidad de su Esencia, pues Él no se

²⁷ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 163. Véase también p. 168.

²⁸ *Ibíd.*, p. 166.

²⁹ S. Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 15.

³⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*. I, q. 19, a. 3 ad 6.

³¹ Avicena, *Sobre Metafísica...*, pp. 160 y 154 respectivamente.

³² P. Roszak, “Creación en cuanto relación...”, p. 89.

³³ S. Tomás, *Suma Teológica*. I, q. 104, a. 1.

³⁴ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 148.

³⁵ *Ibíd.*, p. 167.

manifestaría por sí en su Esencia si en verdad no fuese así”³⁶, afirmando además que “lo que es uno en tanto que es uno sólo puede producir lo uno”³⁷.

Tomás coincide con Avicena en que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina³⁸ y en que “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo”³⁹, pero afirmará también que la voluntad divina no se haya determinada a reproducir su esencia⁴⁰, y que “su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”⁴¹ siendo así posible que de un ser Uno y simple derive una multitud de seres particulares dado que, “aunque la forma del intelecto divino sea en realidad sólo una, es, sin embargo, múltiple según la razón”, pues las criaturas la “imitan de diversos modos”⁴², Dios es, pues, Causa Ejemplar⁴³, siendo la semejanza con Él “sólo por analogía”⁴⁴.

Por otra parte, Avicena explica la creación como **un proceso emanativo, jerárquicamente ordenado y necesario** que, si bien remite a la tradición neoplatónica, posee características propias pues “no es que la forma de los seres concretos se siga del mismo modo que la luz se desprende de lo que alumbró”⁴⁵, sino que la Causa Primera conoce y aprueba este proceso, pues “el ser del todo se actualiza según las exigencias de lo comprendido por ella” y su voluntad, “se complace en el desbordamiento del todo que procede de Él”⁴⁶, de manera que no se trata ya de un proceso espontáneo e impersonal, aunque sigue vigente su condición de necesario, ya que “el Ser Necesario por sí mismo es necesario en todos sus modos”⁴⁷ y “necesita de todo lo que existe a partir de Él”, pues “el ser de lo que procede de ella se produce por

³⁶ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 165.

³⁷ *Ibíd.*, p. 169.

³⁸ Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 9, a. 1 ad 2.

³⁹ *Ibíd.*, I, q. 15, a. 1 y q. 44, a. 3.

⁴⁰ *Ibíd.*, I, q. 19, a. 4 ad4 y q. 14, a. 9 ad 3.

⁴¹ *Ibíd.*, I, q. 44, a. 3.

⁴² S. Tomás, *De Potentia*, q. 3, a.16 ad13. Véase también *Suma Teológica*, I, q. 47, 1.

⁴³ Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 44, a. 3 y q. 3, a. 8 ad 1.

⁴⁴ *Ibíd.*, I q. 44, a. 3.

⁴⁵ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 147.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 167.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 168.

vía de concomitancia”⁴⁸, y si no “tendría una disposición que no existiría” y “no sería necesario en todos sus aspectos”⁴⁹.

Dios, dice, por medio de la auto-contemplación intelectual de su propia esencia “conoce el orden del bien según su mejor modo en la posibilidad” y de “Él se desborda del modo más perfecto entre los que haya podido conocer, como un flujo tal que conduce perfectamente al orden según la posibilidad”⁵⁰, y así, “su acto de intelección es causa de la existencia, según el modo que ha comprendido”⁵¹ y “el ser fluye según la jerarquía que Él comprende que es un bien y un orden”⁵², siendo las esencias que Dios entiende en su propia esencia⁵³ formas que “emanan de Él”⁵⁴ y son transmitidas de inteligencia en inteligencia hasta llegar al intelecto agente⁵⁵ que, como último eslabón de la cadena, las da a una materia preexistente y previamente dispuesta⁵⁶, admitiendo en el proceso una serie de mediaciones a las que si bien asocia a su acción creadora, al mismo tiempo parece quitar relevancia, dejando poco espacio a la autonomía causal dentro del mundo creado⁵⁷.

Igualmente Tomás definirá el acto creador como “emanación” diciendo que “debe considerarse no sólo la procedencia de un ser particular con relación a su causa particular, sino también la emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios”, y que “esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de creación”⁵⁸, añadiendo que “el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios”, y “no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes”⁵⁹, pues “este orden está sujeto a Él, como proveniente de Él, no por alguna necesidad

⁴⁸ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 168.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 164.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 156 y ss.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 168.

⁵² *Ibíd.*, p. 147.

⁵³ *Ibíd.*, p. 147.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 149.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 171.

⁵⁶ Ver también Avicena, *Sobre Metafísica...*, pp. 173 y 178.

⁵⁷ Cr. S. Tomás. *Suma Teológica*. I 105, 5 ad1 y Mauro Francisco Martini, “El problema de la causalidad segunda en Tomás de Aquino. y su apuesta epistemológica por la ciencia natural”. *SYNESIS*. Rev. digital del Centro de Estudios de Epistemología y Filosofía de la Cultura. Rosario. Argentina, 1, N, 1. 2010.

⁵⁸ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 1.

⁵⁹ *Ibíd.*, I, q. 15, a. 2.

natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas”⁶⁰, evitando así todo necessitarismo.

Finalmente, para Avicena, **crear es dar el ser**⁶¹, en efecto, fundado en la distinción entre esencia y existencia, y más concretamente entre el Ser Necesario que es su mismo existir⁶² y los seres posibles cuya “esencia no es necesaria por sí misma, sino a causa de otro y condicionalmente”⁶³, pues en “todo lo que no sea el Ser Necesario, el ser no es un constitutivo de su esencia; y como no se puede admitir que sea un concomitante exigido por su esencia, sólo queda que estas cosas sean por otro”⁶⁴, sostendrá que “creación se dice en dos sentidos, uno pasivo, según el cual significa “adquirir el ser”, y otro activo, a saber, “la donación de la existencia”⁶⁵, pues “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” y “es Él quien da la existencia a todos los seres, haciéndola desbordar sobre todas las esencias por su liberalidad”⁶⁶, “su irradiación es, pues, causa de toda existencia” y “todos los seres existen gracias a Él”⁶⁷ Postula así, frente a la concepción aristotélica que presenta a la Causa Primera como Motor Inmóvil que atrayendo produce el movimiento que hace pasar todas las cosas de la potencia al acto, su condición de Causa Eficiente, esto es, causa que “da el ser” a los seres meramente posibles, diciendo, “los metafísicos (*divini philosophi*) no entienden por agente tan sólo al principio de moción, como lo hacen los físicos (*naturales*), sino es al principio del ser y dador de éste, como creador del mundo”⁶⁸, de forma que la causalidad física “está basada en un orden causal superior que es el orden del ser”, con lo cual logra Avicena distinguir, si bien de manera aún incipiente y confusa, un modo de producción superior al de la generación, único reconocido por Aristóteles, postulando, en un esfuerzo de integración del pensamiento aristotélico y la tradición neoplatónica, una causalidad específicamente metafísica que es su

⁶⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 6.

⁶¹ Cf. Avicena, *Sobre metafísica*... p. 65.

⁶² *Ibíd.*, p. 67.

⁶³ *Ibíd.*, p. 154. Véase también pp. 162 y 115.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 64.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 161. Ver también *El Libro de las definiciones*, segunda parte, 70.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 67.

⁶⁷ *Ibíd.*, ps. 165 y 166 respectivamente .

⁶⁸ Citado por Francisco O’ Reilly, “La causa *essendi* como verdadera causa metafísica en el *Avicenna Latinus*”. *Patrística el mediaevalia*, 32, 2011; p. 87-98, aquí p. 94.

fundamento, distinción que, ciertamente, “influyó en la Edad Media latina, y en especial fue determinante para la síntesis tomista”⁶⁹.

Pero, dado que “el concepto de existencia es la piedra angular que sustenta la idea misma de creación”, conviene recordar que para Avicena, “ser”, en este caso, es igual a “existente” y “existente es sinónimo de lo establecido o afirmado” de “lo que es dado o realizado”⁷⁰, pues “la existencia, el bien establecido y lo actualizado son nombres sinónimos para un mismo sentido”⁷¹, de modo que, asumiendo “en su sistema la pregunta sobre el origen y por tanto la idea de un pasaje del no-ser al ser”⁷², la creación será el acto por el que el ser posible por sí se convierte en necesario por otro⁷³. Para, Tomás, en cambio, el “ser” es “acto”⁷⁴, Dios no es ya una esencia que necesariamente es⁷⁵ sino un puro *Acto de ser*, y la creación la “producción de todo el ser por el ente universal”⁷⁶

3. ¿Creación “de la nada”?

Enseña Avicena que “todo ser causado tenía en sí primero el no-ser y después el ser por una causa”⁷⁷, pero sin que ello signifique admitir la posibilidad de una creación “de la nada” pues la existencia del no-ser absoluto “no se tiene en cuenta para una existencia esencial; o, mejor dicho, no está permitido llamarle existencia si no es en sentido figurado”⁷⁸, “de la nada, pues, nada procede”.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 95,

⁷⁰ Olga Lizzini, “Wuġ‘u-d-Mawġ‘u-d / Existencia-Existente en Avicena. Una noción ontológica clave de la filosofía árabe”. *Quaestio* (éd. Brepols/Pagina, Bari), 3, 2003: 111-138, aquí pp. 127 y 118 respectivamente.

⁷¹ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 61.

⁷² Olga Lizzini, “Nihil ed ex nihilo: note sul senso dell’agire divino nella metafisica di Avicenna”, *Divus Thomas*. 118, 2015: 223-245, aquí p. 227. Véase también Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 116,

⁷³ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 160.

⁷⁴ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 3, a. 1 y 2; a. 3, 4 ad 2 y 4, 1 ad 3.

⁷⁵ Cfr. Avicena, *Sobre Metafísica...*, pp. 67 y 164.

⁷⁶ S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 45, a. 4 ad 1.

⁷⁷ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 162. Véase también p. 65.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 92.

También Tomás afirma que “la nada es lo mismo que la negación de todo ser”⁷⁹, pero sostiene igualmente que “al decir que se hace algo de la nada, la preposición *de* no designa una causa material, sino solamente un orden”⁸⁰, y que incluso “la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres”⁸¹, materia que más que creada es concreada⁸², pues tampoco las formas tienen ser “sino que por ellas lo tienen los compuestos”⁸³, y por eso “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”⁸⁴, de modo que si “antes que el mundo existiese, era posible su existencia”, “esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva”, “sino en la potencia activa de Dios”⁸⁵, en fin, que así “como la generación del hombre se hace del no-ser que es no hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada”⁸⁶

Más aún, la esencia y el *esse* mismos “surgen de la nada por el mismo acto creador divino”, pues “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el *esse* participado que recibe”⁸⁷, porque “antes de tener el ser no es nada, salvo en el intelecto del creador, donde no es una criatura, sino la esencia creadora”⁸⁸ y, por tanto, “es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada”⁸⁹

Por último, entiende Avicena que el ser es “un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y les es dada como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias”, atributo que “no varía a pesar de la variedad de sus

⁷⁹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 45, a. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, I, q. 45, a.1 ad 3.

⁸¹ *Ibid.*, I, q. 44, a. 2.

⁸² Ver S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 7, a. 2 ad3; q. 44, a. 2 ad3 y *De Potentia*, 3, a. 5 ad 3.

⁸³ S. Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 65, a. 4 y también I, q. 45, a. 8 y 45, a. 8 ad1. Cf. Julio Antonio Castello Dubra, “Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular”, *Patristica et mediaevalia*, 29, 2998: 33-42.

⁸⁴ S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 45, a. 4 ad 2.

⁸⁵ *Ibid.*, I, q. 46, a. 1 ad 1.

⁸⁶ *Ibid.*, I, q. 45, a.1.

⁸⁷ Cornelio Fabro, “Participación y causalidad según S. Tomás de Aquino”, *Publications Universitaires de Louvain. Louvain*, 1961, traductor Prof. J. M. García. U.N.C, p. 629 y 630 respectivamente.

⁸⁸ S. Tomás, *De Potentia* 3, a. 5 ad 2.

⁸⁹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 2.

sujetos de inhesión”⁹⁰ sino que es algo unívoco, “el puro *factum* existencial, el mero estar fuera de las causas”⁹¹, para Tomás, al contrario, “el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que es principio formal de cuanto en ellas hay”⁹² y no se trata, por tanto, sino del ser propio de cada realidad⁹³

4. Creación y eternidad

En relación al tiempo, señala Avicena que la “*creación* se dice de dos puntos de vista, uno temporal y otro intemporal”⁹⁴ pues, así como “la cosa a veces empieza a ser según el tiempo”, otras “comienza a ser según la esencia”, y en este caso crear es “dar el ser a una cosa que no poseía este ser, ni en tal tiempo ni en otro, ni en ningún tiempo” y “su comienzo no tiene lugar solamente en un instante del tiempo, sino que él es lo que comienza a ser en todo tiempo y en toda su duración”⁹⁵, pues “si la creación no fuese eterna” 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”⁹⁶, y así, “Avicena destaca la creación como proceso simultáneo y continuo pues la causa es concomitante con el efecto al que le da existencia”⁹⁷. Se trata, en fin, de un mundo necesario y eterno, eternamente devenido⁹⁸

Para Tomás, en cambio, la creación es simultánea, en el sentido de que “a un mismo tiempo se está creando algo y está ya creado”⁹⁹, pero no eterna pues, partiendo

⁹⁰ Avicena, *Sobre metafísica*.... p. 65.

⁹¹ Alfonso García Marqués, “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”. *Anuario Filosófico* 20, N. 1, 1987: 73-104, aquí p. 95.

⁹² S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1.

⁹³ *Ibíd.*, I, q. 45, a. 4.

⁹⁴ Avicena, *Sobre Metafísica*..., p. 161. Véase también Avicena, *El Libro de las definiciones*, 71.

⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 162-154. Ver Avicena, *El Libro de las definiciones*, 71 y 72

⁹⁶ Texto de *Al-Shifá* y en *Al-Nayát*, reportado por A. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Siná*, París, 1938, n. 671, 2, y citado por Josep Ignasi Saranyana Closa en “Posibilidad y necesidad en Avicena”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N. 5, 1985: 239-248, aquí p. 240, nota 8.

⁹⁷ Josep Puig Montada, “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, *Metafísica y Antropología en el siglo XII*, M. Jesús Soto Bruna, ed., Pamplona, EUNSA: 81- 108, aquí p. 96. Ver Avicena, *Sobre Metafísica*..., pp. 87; 117 y 166.

⁹⁸ Cf. O. Lizzini, “Wug’u d-Mawg’u d / Existencia-Existente en Avicena...” pp. 126 y 127.

⁹⁹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a.2 ad 3.

de otros supuestos, sostendrá que el mundo “existe en cuanto Dios quiere que exista”¹⁰⁰, y que, aunque esto no puede demostrarse apodícticamente sino que lo “sabemos sólo por la fe”¹⁰¹, “tampoco se puede demostrar su existencia eterna”¹⁰², si bien, añade, “al decir que algo está hecho por Dios y nunca dejó de existir, no hay repugnancia alguna en el entendimiento”¹⁰³

Por último, desestima Avicena la opinión de quienes piensan “que las cosas tienen necesidad de su causa sólo en sus comienzos”, diciendo que “lo causado necesita perpetuamente de lo que le hace ser mientras que exista”¹⁰⁴, siendo la creación “la acción permanente del Ser necesario por sí mismo sobre lo posible por sí mismo que así es necesario por causa de otro eternamente”¹⁰⁵.

Tomás coincide con él en que las cosas necesitan ser mantenidas por Dios en su existencia, ya que “de la misma forma que de Dios depende que las cosas tengan ser, depende de Dios que lo conserven”¹⁰⁶ y “conservarlas no es más que estar dándoles constantemente el ser”, pero añade que, sin embargo, ello no significa que la criatura “está siendo creada durante todo el tiempo que existe”¹⁰⁷ pues “la conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser”¹⁰⁸.

Conclusión

Así, pues, la creación entendida como “donación del ser”, como dependencia absoluta, como manifestación de la esencia divina y como relación, son aportes concretos de Avicena a Tomás, mientras que la radicalidad del fundamento metafísico desde donde parte el de Aquino es lo que le permite superar los límites que impedían

¹⁰⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 46, a.1. Véase también q. 19, a. 3 ad6 y q. 14, a. 8 ad2 y *Acerca de las sustancias separadas*, 9.

¹⁰¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 46, a. 2.

¹⁰² *Ibíd.*, I, q. 46, a. 1.

¹⁰³ S. Tomás, *Sobre la eternidad del mundo*, Madrid, Ediciones Encuentro, ed. bilingüe. 2000, p. 29.

¹⁰⁴ Avicena, *Sobre Metafísica*... p. 156.

¹⁰⁵ J. Puig Montada, “Necesidad y posibilidad...”, p. 96. Véase también Avicena, *Sobre Metafísica*... p.116.

¹⁰⁶ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 9, a. 2.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, I, q. 45, a. 3 ad 3.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, I, q. 104, a. 1 ad 4.

a Avicena poder dar razón de una creación “de la nada” y “en el tiempo” y, por lo mismo, más conforme, incluso, a la revelación coránica¹⁰⁹

En efecto, como hemos tenido ocasión de ver, desde su afirmación de que el Ser Necesario cuya esencia es Ser es también causa eficiente, Avicena llega a afirmar que crear es “dar el ser” a las cosas meramente posibles y, avanzando en la comprensión de los atributos divinos de inteligencia y voluntad, sostiene que la producción de todas las cosas es el fruto de un acto libre y voluntario por parte de Dios, pero sin poder, no obstante, escapar a su condición de “proceso necesario” pues, dice, a cada cosa “le llega de un modo necesario su destino, realización del mandato que encierra su decreto inmutable y primero”¹¹⁰, necesitarismo que, evidentemente, condiciona esta libertad divina¹¹¹

Ante esto era preciso, entonces, replantear la naturaleza metafísica misma del Creador, paso que dará Tomás al afirmar que Dios es el *Ipsum esse subsistens*, salvaguardando así su absoluta trascendencia¹¹² y libertad¹¹³, sin las cuales no se puede hablar propiamente de creación, y donde el primado corresponde al *esse* y la misma noción de “ser” es transformada pasando de una comprensión meramente funcional, en la que el “ser”, considerado en sí mismo, no tiene significado, a otra en la que, como afirma C. Fabro, “el “*esse*” solo existe por su propia virtud y es pues aquello por lo cual existen todas las cosas, e indica el acto real en toda su pureza”¹¹⁴

Es desde esta nueva comprensión de Dios como un puro *Acto de ser*¹¹⁵, según la cual “Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación”¹¹⁶, desde esta trascendencia divina absoluta es desde donde afirmará Tomás que “crear es

¹⁰⁹ Cf. Idoia Maiza Ozcoidi, “El problema de la causalidad en el *Tahafut* de Averroes”, *Revista española de filosofía medieval*, N, 1, 1994: 75-97, aquí p. 76.

¹¹⁰ Avicena, *Sobre Metafísica*.... p. 152.

¹¹¹ Cr. Avicena, *Sobre Metafísica*..., p. 164 y Cf. 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*, 7, 2010: 69-94, aquí p. 80. Ver también J. I. Saranyana Closa, “Posibilidad y necesidad...”, p. 245 y ss.

¹¹² Cf. S. Tomás. *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1 ad 1.

¹¹³ *Ibid.*, I, q. 19, a. 2 y 3 y Juan Cruz Cruz. “Emanación: ¿Un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”, *Anuario filosófico* 33, N. 67, 2000: 461-490, aquí p. 468.

¹¹⁴ Cornelio Fabro, *Participación y causalidad*..., p. 539.

¹¹⁵ Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, I q. 3, a. 4, ver también I q. 4, a. 1 y 2.

¹¹⁶ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3 ad 3.

propriadamente causar o producir el ser de las cosas”¹¹⁷, dando así razón de una creación “**de la nada**”, pues “producir el ser absolutamente es lo que constituye la acción de crear”, sin que puedan presuponerse ni formas emanadas ni “materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental”¹¹⁸, trascendencia de la cual, con su “causalidad vertical”, el neoplatonismo en general y Avicena en particular, fueron, ciertamente, un antecedente necesario¹¹⁹.

Y la misma la libertad divina alcanzará un nuevo desarrollo pues Tomás, desde su nuevo punto de partida, sostendrá que “la voluntad divina, que de suyo es necesaria, se determina a sí misma a querer aquellas cosas con lo que no tiene una relación necesaria”¹²⁰, es decir, que “no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que Él quiere o permite que exista”¹²¹, y de hecho “pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas”¹²², en fin, que el mundo es y es como es, “porque su voluntad y entendimiento lo determinan”¹²³.

Por último, será esta libertad absoluta de Dios la que, en última instancia, permitirá a Tomás afirmar la posibilidad de una creación “**en el tiempo**”, porque “aunque Dios haya sido desde toda la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino en conformidad con lo que predeterminó su voluntad, es a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido”¹²⁴.

Pero, en fin, lo cierto es que Tomás, más allá de las coincidencias e incluso de las profundas divergencias entre el pensamiento de ambos, encontró siempre en Avicena un interlocutor que le estimuló a avanzar en la búsqueda de una explicación fundada racionalmente de la creación, ofreciéndole valiosos aportes que, junto con los

¹¹⁷ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 6.

¹¹⁸ *Ibid.*, I q. 45, a.5 y q. 65, a. 3. Véase también *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*, [XVIII n345] Intr. Trad. Y notas Juan C. Cruz. Eunsá. España. 2000, y *Los principios de la naturaleza*, Traducción, introducción y notas E. García Estébanez. Ed. Ágape. Bs. As. 2007. Art. 1.

¹¹⁹ Cf. C. Fabro, *Participación y causalidad...* pp. 518 y 519.

¹²⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 19, a. 3 ad 5.

¹²¹ *Ibid.*, I, q. 14, a. 9 ad 3.

¹²² *Ibid.*, I, q. 105, a. 6

¹²³ *Ibid.*, I, q. 19, a. 4. Ver también q. 14 a.8 y q. 19, a. 3 ad 6

¹²⁴ *Ibid.*, I q. 46, a.1 ad 9. Véase también *Acerca de las sustancias separadas*, 9

recibidos de otras muchas fuentes, permitieron a Tomás la formulación de su propia noción de creación.

Recibido: 21/07/2021
Aceptado: 20/12/2021

Resumen

Avicena, partiendo de sus propios presupuestos metafísicos, intentó ofrecer una explicación racionalmente fundada sobre el origen de todo cuanto es por creación. Nuestro propósito aquí es, por medio de la consideración de algunas de las notas que Avicena atribuye a la noción de creación, señalar aportes del pensamiento de Avicena al de Tomás en vista a la formulación de su propia noción de creación. Finalmente, se señalará también cómo el nuevo punto de partida asumido por Tomás de Aquino le permitirá, superando los límites que afectan a la noción aviceniana, llegar a dar razón de una creación “de la nada” y “en el tiempo”.

Palabras clave: Avicena - metafísica - noción de creación - Dios - Tomás de Aquino

Resumo

Avicena, partindo de seus próprios pressupostos metafísicos, tentou oferecer uma explicação racionalmente fundamentada da origem de tudo o que é da criação. Nosso objetivo aqui é, por meio da consideração de algumas das notas que Avicena atribuiu à noção de criação, apontar as contribuições do pensamento de Avicena para o de Tomás, tendo em vista a formulação de sua própria noção de criação. Por fim, será apontado como o novo ponto de partida assumido por Tomás de Aquino lhe permitirá superar os limites que afetam a noção avicena e formular sua própria noção de criação, dando razão para uma criação “do nada” e “no tempo”.

Palavras-chave: Avicena - metafísica - noção de criação - Deus - Tomás de Aquino.

Abstract

Avicenna, starting from his own metaphysical presuppositions, tried to offer a rationally founded explanation of the origin of everything that is by creation. Our purpose here is, by considering some of the notes that Avicenna attributes to the notion of creation, to point out contributions of Avicenna's thought to that of Thomas in view of the formulation of his own notion of creation. Finally, it will also be pointed out how the new starting point assumed by Tomás de Aquino will allow him, by overcoming the limits that affect the Avicennian notion, to give reason for a creation “out of nothing” and “in time”.

Keywords: Avicenna - metaphysics - notion of creation - God - Thomas Aquinas.

Los lugares de la divinidad en Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete

Laura Carolina Durán

Introducción

Desde hace algunas décadas se estudia con mayor atención la producción textual de mujeres en la historia de la filosofía. En consonancia con esta línea de trabajo, propongo un acercamiento a tres autoras del período medieval que abordan experiencias místicas en sus obras: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete. En relación con sus trabajos, considero necesario recordar algo señalado por Haas: el contexto. Los textos místicos solo se pueden interpretar de forma contextual, pues “viven de las señales que los caracterizan como contextuales”¹. Por esta razón, estas obras no deberían quedar “abandonadas a sí mismas”². En relación con los trabajos que trataremos aquí, debemos considerar que el siglo XIII vio nacer una tradición teológica denominada “teología vernácula”, que se desarrolló junto con la escolástica y la monástica. Este movimiento se caracterizó por la escritura y transmisión en lenguas vernáculas, lo que diversificó y aumentó el público auditor/lector. Otro rasgo central es el lugar que adquirió la experiencia mística y las mujeres³. También se nombra a este movimiento como “mística femenina” o “nueva mística”⁴. Las tres autoras pertenecen al grupo de las denominadas “beguinas”, mujeres que optaban por una vida religiosa sin pertenecer a una orden determinada.

¹ Alois Haas, “Mística en contexto”, Vitoria Cirlot, Amador Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona, Herder, 2009, p. 65.

² A. Haas, ob. cit., p. 69.

³ Bernard McGuinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Bravant, Mechthid of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 2001/1994, p. 6 y ss.

⁴ “Mística femenina” es la denominación que proponen Victoria Cirlot- Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, p. 15. Por su parte, B. McGuinn, B., ob. cit., p. 6, prefiere hablar de “nueva mística”.

La propuesta es recorrer el pensamiento de las tres grandes místicas del siglo XIII desde apreciaciones sobre paisajes geográficos y lugares topográficos y topológicos presentes en sus obras. La lectura propuesta se asocia con la idea de Certeau sobre la mística: “es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que uno no puede residir aquí ni contentarse con esto. El deseo crea un exceso. Excede, para y pierde los lugares”⁵. Estas tres místicas son figuras centrales en la configuración del paisaje textual de la literatura espiritual y mística femenina de la Edad Media.

En cuanto a la temática geográfica, parto de una idea amplia de geografía. Por ejemplo, en relación con la dimensión gráfica de la misma, B. Harley y D. Woodward definieron a un mapa como “toda representación gráfica que facilita el conocimiento espacial de cosas, conceptos, condiciones, procesos o eventos que conciernen al mundo humano”⁶. U. Eco en *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, sostiene que los mapas medievales no tenían una función científica, sino que la cartografía constituía un elemento del que se sirve la geografía ligado a lo imaginativo⁷. El espacio geográfico es una categoría de la imaginación geográfica, es decir, de los modos en que creamos sentidos de lugar, visualizamos paisajes, y nos movemos en el espacio, nos situamos y establecemos posiciones relativas con otros sujetos y cosas, nos desenvolvemos en la vida social. La imaginación geográfica puede inspirarnos para pensar casos en los que la idea de superficie geográfica, en tanto lugar, funciona como metáfora. Un lugar puede funcionar también como una metáfora en la que las resonancias de las geografías materiales o empíricas pueden ser débiles o nulas. La estética de la cartografía topográfica permite visualizar esa espacialización en la representación de temas tan abstractos como la moral, los sentimientos, las utopías, la divinidad. No se trata solo un recurso gráfico, pues de esta manera se crea un espacio en el que imaginariamente nos situamos, nos movemos, nos reconocemos, y que nos provoca intenciones de desplazamiento como si fuera un espacio geográfico real. Los lugares son los puntos de pasaje obligado que todo *viator* atraviesa a lo largo de su itinerario existencial, y que evocan las experiencias existenciales más directas desprovistas de referencias explícitas a la geografía “real”. Así se visualizan paisajes como si fueran

⁵ Michel de Certeau, *La fábula mística*, Madrid, Siruela, 2008, p. 294.

⁶ Brian Harley-David Woodward, *The History of Cartography*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. xvi.

⁷ Umberto Eco, *Historia de las tierras y los lugares legendarios*, Buenos Aires, Lumen, 2013.

lugares geográficos que nos permiten pensar, organizar y representar información, como diría D. Gregory, como expresión de nuestra imaginación geográfica⁸. En este campo de la geografía imaginaria, propongo este recorrido, dejándonos guiar por las autoras medievales para que nos describan y enseñen los lugares de la divinidad.

Hadewijch de Amberes

Hadewijch escribió en tiempos cercanos a los de Beatriz de Nazareth, una monja cisterciense autora de un pequeño tratado denominado *Seven manieren van minne* (*Siete maneras de amar*), compuesto alrededor del año 1250, quien suele considerarse la primera escritora en neerlandés medieval. Sin embargo, se estima que Hadewijch dejó constancia de sus ideas y experiencias en textos escritos entre 1220-1240, aproximadamente, en formato de cartas, libro de visiones y poemas. Sabemos que fue beguina y funcionó como guía espiritual de una comunidad o grupo, algo que se desprende de sus cartas. En la “Lista de Perfectos”, última sección del *Libro de las visiones*, menciona el martirio de una beguina, ajusticiada por orden de Robert le Bougre, el 17 de febrero de 1237⁹. El inquisidor ordenó que esta beguina llamada Aleydis fuera quemada, junto con otras, episodio que provocó una serie de conflictos que finalizaron con la destitución del inquisidor. Este episodio nos muestra lo problemático que resultaba el movimiento de las beguinas. Estas mujeres no optaban ni por el matrimonio ni por la vida conventual, las únicas alternativas que durante siglos habían tenido las mujeres. En 1857 se identificó en los márgenes de un manuscrito la frase *Hadewigis de Antwerpia*, algo luego confirmado por un nuevo manuscrito identificado en 1867, y así se identificó a la autora¹⁰.

⁸ Derek Gregory, *Geographical Imaginations*, Malden, Blackwell, 1994.

⁹ Robert le bougre fue designado inquisidor general del reino de Francia (*per universum regnum Franciae*) por una bula de Gregorio IX del 29 de abril de 1233. Se lo llamaba el bougre porque antes de entrar en la orden de los dominicos había formado parte de la secta de los cátaros que el pueblo designaba con el nombre de *burgari*, búlgaros. Véase José Sánchez Herrero, “Los orígenes de la inquisición medieval”, *Clio & Crimen*, 2, 2005, pp. 17-52.

¹⁰ Tres manuscritos del siglo XIV contienen la obra completa de Hadewijch (*Cartas, Poemas y Visiones*). En un cuarto manuscrito del siglo XVI no se encuentran las cartas y algunos poemas. Sobre los *Poemas*, se discute si todos pertenecen a Hadewijch o algunos de ellos (17 al 29) son de otra beguina, de fecha más tardía, nombrada por quienes apoyan tal idea como Hadewijch II.

El contenido de las *Cartas* y las *Canciones* evidencia un elevado nivel cultural. Hadewijch conocía en detalle las Escrituras y diversos teólogos, como Agustín, Guillermo de Saint-Thierry y Ricardo de San Víctor. Sabía bien latín, lo que le permitía acceder a la literatura religiosa, pero también estaba imbuida en la poesía trovadoresca, otra de sus fuentes.

Su actitud como autora es bien diferente a la de varias de sus antecesoras, no tuvo ningún apoyo clerical y tampoco hay indicios de que lo buscara. Por otra parte, en contraposición a Matilde y Margarita, quienes nombran a sus producciones como “libro”, Hadewijch emplea términos que implican una comunicación más directa, situacional y oral: “decir” (*segghen*), “hablar” (*spreken*), “cantar” (*singhen*)¹¹. Sus trabajos están dirigidos a un grupo de gente con ideas afines, que centran su vida en el amor (*minne*) a Dios.

Cartas

Disponemos de treinta y un cartas escritas por Hadewijch, probablemente ordenadas por ella misma. Muchas están dirigidas a una amiga, si bien las cartas se leían a menudo en voz alta y se ponían en circulación ante algún público.

La primera referencia a consideraciones sobre lugares en la experiencia del encuentro con la divinidad ocurre en la *Carta I*, donde Hadewijch afirma: “Lo que él es se abrasa solo en su dulce fruición y a mí me deja errar fuera de ella y siempre abrumada por la privación del Amor y en las tinieblas”¹². Aquí la autora transmite que Dios se basta a sí mismo y por eso satisfacerlo es imposible. El amor es el principio, el centro y el final del camino místico, es el camino en sí mismo. El relato de las experiencias místicas se presenta como el recorrido de un camino, de ahí que resulta posible pensar en el itinerario geográfico y topológico de los lugares. La idea

¹¹ Veerle Fraeters, “Hadewijch of Bravant and the Beguine Movement”, Elizabeth Andersen, Henrike Lahnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Leiden- Boston, Brill, 2014, p. 51.

¹² Carta I 8: “Dat hi es dat verteert hi selue in siere sueter ghebrukenissen. Ende laet mi dus dolen buten dien ghebrukene. Ende laet mi emmer sere verladen met minnen onghebruken. Ende laet mi demster”. Sigo en las citas la traducción de Loet Swart, Carmen Ros, *Flores de Flandes*, Madrid, BAC, 2001, y las referencias en neerlandés de Jan van Mierlo, *Hadewijch. Brieven*, Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1947. Los textos en neerlandés están disponibles en <https://www.dbnl.org>.

de que no se puede satisfacer a Dios también es formulada como que Amor se basta a sí mismo¹³. En este breve pasaje el transcurso por el camino es descrito como un errar, un triste vagabundear por la carencia de amor. En la siguiente carta, Hadewijch insiste en lo que esto implica: “Comprendo bien, claro, que alguien a quien le falta su Amado a menudo esté triste y que entonces no sepa si se acerca o se aleja del otro”¹⁴. Aquí aparece otra de las ideas centrales de la obra: la lejanía-cercanía, imagen presente en las tres beguinas. Debemos considerar una de las fuentes de la que se nutre la autora: la lírica del amor cortés, en la que está presente la cuestión de la presencia-ausencia del amado y en la que la inaccesibilidad de la amada es la base de la alegría del amante, quien hace de la insatisfacción el *summum* de su experiencia. Pero en Hadewijch encontramos también otra tradición, la de las *Frauen* o *Mädchenlieder* de la literatura alemana, o los *Refrains* franceses, o las *Cantigas de amigo* portuguesas. En estas últimas, las mujeres toman la palabra para expresar una relación amorosa entre dos amantes, en poemas que muy a menudo manifiestan la amargura por la ausencia del ser amado.

Otra forma topológica de caracterizar la experiencia del camino del Amor se refiere a lo profundo:

“Ay, querida ¿por qué todavía no te ha sometido el Amor completamente ni te ha arrastrado a su profundidad? ¡Ay de mí! Si el Amor es tan dulce, ¿por qué no te lanzas profundamente en él? Y ¿por qué no tocas a Dios bastante profundamente en la profundidad de su naturaleza sin fondo?”¹⁵.

La profundidad implica el avance del cuerpo en el espacio, en el camino, y nos hace pensar en un descenso. Por otra parte, la idea de la profundidad para acercarse a Dios lleva a encontrar esa misma profundidad en él, esa naturaleza sin fondo, que es uno de los modos en los que caracteriza a la divinidad. Esta profundidad es referida también como una carencia, en tanto describe lo que aun no se tiene:

¹³ *Cartas* II, VII, XVI, XVIII, XX, XXVII, XXXI.

¹⁴ *Carta* II 1: “Mer dats waer, dats waer, dat wetic[h] wel, dat hi dicke drouet dien sins ghebreect Ende hi dan niet en weet weder hi naket soe verret”.

¹⁵ *Carta* V 4: “Ay lieue, waer omme en heuet di de Minne niet na ghenoech bedwonghen ende verswolghen in hare diepheit? O wi, soe suete soe Minne es, waer omme en valdiere niet diep inne, Ende waer omme en gheraecti gode niet diepe ghenoech in die diepheit der naturen die soe ongrondeleec es?”.

“Él está en la cima de su goce y nosotros en el abismo de nuestra carencia. Quiero decir que a ti y a mí, que todavía no hemos llegado a ser lo que somos, no hemos alcanzado lo que tenemos, nos hace falta, sin ahorrarnos nada, soportar que nos falte todo para tenerlo todo y aprender únicamente, valientemente, la vida perfecta del Amor, que a las dos nos ha llamado a su obra”¹⁶.

Hadewijch se refiere aquí a esa diferencia abisal entre la naturaleza divina y la humana, que podrá saldarse en la unión mística en la medida en que la vida de la humanidad cumpla las obras de Amor, y así pueda alcanzar a su vez la divinidad. El alma todavía no ha llegado a ser lo que verdaderamente es. Apreciamos también la idea, que parece paradójal, de que se podrá tener todo cuando todo falte. La vida de humanidad es nombrada como exilio: “Nunca hay que olvidar que el buen servicio y el sufrimiento del exilio aquí abajo son parte de la vida humana: lo mismo le correspondió a Jesucristo mientras vivió sobre la tierra”¹⁷. El exilio, ese permanecer forzado en un territorio que no es el propio, al que Hadewijch se siente condenada, es la vida sobre la tierra, que implica el servicio mediante el ejercicio de las virtudes y el sufrimiento.

Es posible la unión con Dios si se conoce su sabiduría. En la caracterización de esta experiencia, Hadewijch destaca el lugar que la dimensión corporal tiene en el encuentro:

“En el lugar donde se halla la profundidad de su sabiduría, te enseñará qué es él y con qué maravillosa dulzura viven los amados el uno en el otro y cómo ambos se funden tan completamente que dejan de reconocerse a sí mismos. Pero gozan recíprocamente, boca con boca, corazón con corazón, cuerpo con cuerpo y alma con alma, mientras que una sola dulce naturaleza divina fluye

¹⁶ *Carta VI 3*: “Want hi es in de hoecheit sijns ghebrukens Ende wi sijn in die diepheit ons ghebreekens. Nameleke ghi ende ic, die noch niet worden en sijn dat wi sijn ende noch niet vercreghen en hebben dat wi hebben, Ende dien noch soe verre sijn dat onse es, wi behoeuen sonder sparen al omme al te daruene ende enichlike Ende ghenendichleke te leerne dat volmaecte leuen der Minnen die ons beiden beruert heuet te haren werke”.

¹⁷ *Carta VI 9*: “Ende dat salmen altoes weten dat ten leuene der menscheit behoert scone[n] dienst ende ellendich wesen, alsoe ihesus christus dede doen hi minsche leuede”.

a través de ambos, y ambos son uno, pero al mismo tiempo cada uno permanece en sí, permaneciendo así para siempre”¹⁸.

Se subraya la experiencia de la unión, la cercanía con Amor es propiamente la unión con él: vivir el uno en el otro, fundirse hasta que se desconozcan los límites, llegar a ser uno. Es una experiencia caracterizada por la inmediatez, nada se interpone entre los amados, no hay mediación alguna. El final de la frase contiene una expresión difícil de traducir. La versión que cito implica que se mantiene la distinción entre quienes participan del estado unitivo, en tanto no se trata de desaparecer ni de una pérdida de la identidad. Sin embargo, como señalan L. Swart y C. Ros, el neerlandés medieval puede aquí resultar equívoco. P. Mommaers, quien editó las cartas, lo entiende así: “y el uno en el otro, ambos son uno y permanecen completamente uno; sí, así permanecen”¹⁹. Esto resulta más cercano, entiendo, a otras secciones de la obra en la que la experiencia de unión con la divinidad se caracteriza de este modo, como una fusión. No son dos lugares diferenciados, sino un único lugar, un único espacio. También lo entiende así P. Bernardo: “cada uno está en el otro y los dos pasan a ser una misma cosa: y así han de quedar”²⁰.

La caracterización del crecimiento espiritual como un camino, en el que se incorporan representaciones alegóricas e interpretaciones metafóricas, resulta explícito en otro fragmento:

“Nueve puntos tiene que retener el peregrino que debe hacer un largo viaje. Primero, preguntar por el camino; segundo, elegir bien la compañía; tercero, cuidarse de los ladrones; cuarto, cuidarse de la excesiva alimentación; quinto, recogerse y atarse firmemente el vestido; sexto, inclinarse hacia adelante en

¹⁸ Carta IX: “*Daer de diepheit siere vroetheit es, daer sal hi v leren wat hi es, Ende hoe wonderleke soeteleke dat een lief in dat ander woent, Ende soe dore dat ander woent, Dat haerre en gheen hem seluen en onderkent Mer si ghebruken onderlinghe ende elc anderen Mont in mont, ende herte in herte, Ende lichame in lichame, Ende ziele in ziele, Ende ene soete godlike nature doer hen beiden vloyende, Ende si beide een dore hen seluen, Ende al eens beide bliuen, Ja ende bliuende*”.

¹⁹ Paul Mommaers, *De brieven van Hadewijch*, Nijmegen- Brugge, Gottmer- Emmaüs, 1990, p. 75.

²⁰ Para más detalles y la evaluación del texto neerlandés, véase L. Swart, ob. cit., p. 79 n.91.

las subidas; séptimo, mantenerse erguido en los descensos; octavo, rogar plegarias a las buenas gentes; noveno, hablar gustosamente de Dios”²¹.

“A continuación pregunta por el camino a los santos, a los que él ya ha llamado cerca y a los que todavía están en la tierra, que le sirven en las perfectas virtudes, que lo han seguido a la montaña de la alta vida desde el profundo valle de la humildad, que han escalado esta elevada montaña con poderosa fe y noble entrega a la contemplación del íntimo y dulce Amor”²².

La idea del camino se explica con una cita bíblica: “Yo soy el camino” (Jn. 14. 6). Hadewijch interpreta que esto quiere decir que debemos seguir el obrar de Cristo y vivir para el amor verdadero del Padre y la caridad hacia la humanidad toda. Aquellos que están cercanos son quienes han recorrido la geografía de la unión divina: desde el valle de la humildad escalaron la montaña de la alta vida guiados por su fe y entrega al Amor. Los nueve puntos mencionados en relación con el itinerario de los peregrinos se explican alegóricamente. De este modo, cuidarse de los ladrones significa mantenerse lejanos de las sutiles tentaciones tanto exteriores como interiores. Inclinarsse en las subidas implica agradecer las penas que llegan en nombre de Amor y humillarse de corazón. Mantenerse erguido en los descensos supone que, si bien en ocasiones hay que ocuparse de los asuntos de acá abajo, las aspiraciones deben estar puestas siempre en el ascenso hacia Dios, como han dicho los santos: “nuestro camino está en el cielo”²³. Esta noción de transitar un camino es central en todo el pensamiento de la autora. Se trata de un camino que lleva a la libertad:

²¹ *Carta XV 1*: “Neghene poenten horen ten pelgerijm die verre te varen heuet. Dat eerste es dat hi om den wech vraghe. Dat ander es dat hi goede gheselschap kiese. Dat derde es dat hi hem hoede voer dieue. Dat vierde es dat hi hem hoede uan ouerate Dat vijfte es dat hi hem hoghe scorsse ende vaste gorde. Dat sesde es, alse hi den berch op gheet, dat hi sere nicke. Dat seuende es, alse hi den berch neder gheet, dat hi dan rechte ga. Dat achtende es dat hi goeder liede ghebet beghere. Dat neghende es dat hi gherne om gode spreke”.

²² *Carta XV 4*: “Daer na vraghet omme den wech sinen heileghen, die hi ghehaelt heuet, Ende dien die hier noch bleuen sijn, Ende sinen na volgheren in volmaecten doechden, Die hem gheuolghet sijn op den berch van hoghen leuene vten diepen dale der oetmoedicheit, Ende sijn op gheclommen die hoghe berghe met staerken gheloue ende met hoghen toeuertate der contemplacien der herteleker sueter minnen”.

²³ *Carta XV 11*.

“El Alma es un camino por el que Dios navega desde su profundo seno a la libertad. Y Dios es para el alma un camino hacia su libertad, es decir, hacia el fondo divino, que sólo puede ser tocado con la profundidad del alma”²⁴.

Como vemos, la idea del fondo divino es un concepto que reaparece en el pensar de Hadewijch. En esta sección se trata de una geografía marítima: Dios es un navegante que pasa por el Alma, y así esta encuentra en ese fondo divino el camino a la libertad. Tal como la divinidad tiene un fondo, el alma tiene el suyo y es desde el encuentro entre esos dos fondos que se podrá alcanzar la libertad, que para Hadewijch significa la unión con Dios y, de este modo, volver a la estancia en los cielos, verdadero lugar del alma. La expresión “ser tocado” por el amor, puede interpretarse como Amor tocándose a sí mismo. Esto significa que amor es una naturaleza, esencia o “algo” dentro de Dios que también está dentro de la persona humana, al menos en algunos elegidos. Hadewijch apela a la relación de sangre de la nobleza para afirmar que una élite está predestinada y disfruta de una participación ontológica inmediata en Dios aquí y ahora. Los nacidos del amor pueden disfrutar de un contacto inmediato con Amor porque el Amor que es Dios o está dentro de Dios puede “tocar” y avivar el amor que son o que está en ellos. La idea del fondo podemos ponerla en relación con algo que menciona en otra carta:

“Cuando al alma le queda solo Dios y no conserva voluntad propia, sino que vive completamente de acuerdo con la voluntad divina y se pierde a sí misma y quiere todo lo que él quiera como él mismo, y está sumergida en él y se ha convertido en nada, entonces, en ese momento, él está plenamente elevado sobre la tierra y atrae todas las cosas, de manera que ella se convierte en todo lo que él es”²⁵.

De esta manera se formula con claridad la noción de aniquilamiento de la propia voluntad. El alma debe perderse a sí misma, abandonar su voluntad y vivir de acuerdo a la divina, debe convertirse en nada. Todo este proceso es descrito por

²⁴ *Carta XVIII* 3: “Siele es een wech vanden dore vaerne gods in sine vriheit van sinen diepsten; Ende god es een wech vanden dore vaerne der zielen in hare vriheit, Dat es in sinen gront die niet gheraect en can werden, sine gherakene met hare diepheit”.

²⁵ *Carta XIX* 3: “Want alse haer el niet en es dan god, Ende si ghenen wille en behoudet Dan dat si sijns enechs willen leuet, Ende de ziele te nieute wart, Ende met sinen wille wilt al dat hi wilt, ende in hem verswolghen es ende te nieute worden, soe es hi volhoghet vander erden Ende soe trect hi alle dinc te hem; Ende soe wertse met hem al dat selue dat hi es”.

Hadewijch como un trasladarse por diversos lugares, con ascensos y descensos del alma, hasta que se convierte en lo que Dios es y permanece sumergida en él. Algunas de las formas de describir los lugares, los posicionamientos para pensar la divinidad, presentes en esta carta-tratado, son ideas reiteradas por Hadewijch. En otra carta, los lugares divinos se presentan de este modo:

“Dios está por encima de todo, pero no está elevado
Dios está debajo de todo, pero no oprimido
Dios está dentro de todo, pero no incluido
Dios está fuera de todo, pero, no obstante, completamente comprometido”²⁶.

Así, el lugar de Dios se describe por una serie de pares de opuestos que parecen paradójales. Hadewijch recurre a la imagen del relámpago y el trueno para explicar lo que ocurre con quienes avanzan hacia la Unidad. Explica que quienes avanzan hacia la Unidad se elevan y no regresan, permanecen en la altura y se unifican allí donde se ha manifestado la gran luz, el claro relámpago y ha resonado el poderoso trueno. El relámpago es la luz del Amor que se muestra en un instante. Así muestra quién es y cómo puede tomar y dar por medio de un abrazo afectuoso, con dulces besos y tiernos sentimientos a través de los cuales el propio Amor le dice al alma: “Soy yo quien te tiene abrazado. Soy yo. Yo te soy todo. Te doy todo”. Pero a esta experiencia le sigue la del trueno, que es la terrible voz de la amenaza y es el final de la gracia y es la Razón iluminada, que muestra la verdad y la deuda y la inmadurez y la insignificancia humana y la inmensidad del Amor²⁷.

Matilde de Magdeburgo

El libro de Matilde se titula *Das fließende Licht der Gottheit (La luz que fluye de la divinidad)*, se conserva en un manuscrito del siglo XIV que atribuye el texto a “cierta beguina”, “hermana Matilde”²⁸. El texto original fue escrito en un dialecto de

²⁶ Carta XXII: “God es bouen al ende onuerhauen; God es onder al ende onuerdruct; God es binnen al ende onghesloten; God es buten al ende al omgrepen”.

²⁷ Carta XXX 12-13.

²⁸ Sarah Poor, “Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg’s *Das fließende Licht der Gottheit*”, Elizabeth Andersen et al., ob. cit., p. 73 y ss. El nombre de Matilde aparece en la *La luz que fluye* 5 XXV, 4 XLII-XLIII. Almuneda Otero Villena, *Matilde de Magdeburgo. La luz que fluye de la divinidad*, Barcelona, Herder, 2016, realizó la primera traducción castellana, de donde provienen las citas (número de libro y capítulo). Se consultó asimismo la

bajo o medio alemán central, luego se tradujo al alemán y al latín. Disponemos de una traducción, del original hoy perdido, al alemán medio alto realizada en 1345 por Enrique de Nördlingen. De su autora se conoce lo que el texto permite deducir, si bien no se trata de una obra de carácter autobiográfico. Se estima que Matilde nació en 1210 y dejó de joven a su familia para seguir una vida religiosa. Comenzó a escribir sobre sus experiencias místicas en 1250, tarea que continuó hasta el final de sus días, en torno a 1282. Los últimos diez años vivió en el convento de Helfta. Sus experiencias místicas comenzaron a los doce años, como refiere en el libro²⁹.

La luz que fluye de la divinidad

El libro es una reflexión teológica sobre el significado de las experiencias místicas, y busca constituirse en una guía para los cristianos. Se divide en siete grandes libros que contienen narraciones de visiones, diálogos entre el alma y Dios o entre facultades personificadas, instrucciones a otros religiosos y críticas al clero corrupto. Es la primera colección de revelaciones de este tipo conservada escrita en lengua vernácula alemana³⁰.

Matilde entiende que el alma debe realizar un recorrido para alcanzar a Dios. Esta idea se repite desde diferentes puntos de vista. El lenguaje y la imaginería cortés resultan evidentes:

“Cuando la pobre alma llega a la corte, es sabia y bien educada. Entonces mira a su Dios llena de alegría. ¡Oh, con cuánto cariño es recibida! Ella calla y anhela sin medida su alabanza. Entonces él le muestra con gran ansia su corazón divino. Este se parece al oro rojo que arde en una enorme hoguera de carbón. Entonces la pone en su corazón encendido. Cuando el excelso príncipe y la humilde sirvienta se abrazan de ese modo y están unidos como el agua y el vino, ella queda aniquilada y sale de sí misma. Cuando ya no puede más, él está enfermo de amor por ella, como siempre estuvo, pues su amor no aumenta ni disminuye. Entonces ella dice: ‘Señor, tú eres mi amado,

versión latina de Henricum Oudin Fratres (1877). Las citas en lengua original pertenecen a P. Gall Morel (ed.), *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln herausgegeben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

²⁹ *La luz que fluye* 4 II.

³⁰ Sarah Poor, ob. cit.

mi anhelo, mi fuente que mana, mi sol, y yo soy tu espejo'. Este es el viaje a la corte del alma amante, que no puede existir sin Dios"³¹.

El encuentro con Dios es entendido como la llegada de una dama a una corte de un rey, Dios es denominado "excelso príncipe", así también se nombra a Cristo en varias oportunidades. La unión mística aniquila al alma, la saca de sí misma. Si bien se trata de una referencia explícita al aniquilamiento del alma, este concepto no es el que más impregna la obra de Matilde, sino más bien todo lo referido al encuentro entre los amantes. En el pensamiento de Matilde, el propio Dios está, y siempre ha estado, enfermo de amor por el alma, y esta es la razón misma de la creación.

La idea de camino, de itinerario, está muy presente en la obra de Matilde. Por ejemplo, un capítulo del libro cuarto se titula "De dos caminos dispares: el primero descende hasta el infierno, el segundo sube hasta el cielo"³². Dios conduce a sus hijos, a los escogidos, por "caminos maravillosos". En uno de los capítulos más extensos de toda la obra, la autora vuelve a presentar el camino del alma en un relato cargado de imágenes y metáforas tomadas de la naturaleza. Se titula "Del camino del amor sobre siete cosas, de los tres vestidos de la novia y del baile"³³. Matilde describe cómo los siervos (los sentidos) le dicen al alma que se vista porque "hemos oído un murmullo, el príncipe quiere venir en el medio del rocío y del hermoso canto de los pájaros a vuestro encuentro"³⁴. Cuando Matilde emplea imágenes nupciales la influencia más directa es la del *Cantar de los Cantares*. Pero, como autora entrelaza en su narrativa muchos de estos mismos símbolos desde el

³¹ *La luz que fluye* 1 IV: "Sweñe die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wolgezogen; so siht si iren got vrölichen an. Eya, wie lieplieh wirt si da empfangen. So swiget si und gert vnmessecklich sines Iobes. So wiset er ir mit grosser gerunge sin götlich herze. Das ist gelich dem roten golde das da briñet in eime grossen kolefüre. So tüt er si in sin glügendes herze also sich der hohe fürste und die kleine dirne alsust hebalsent und vereinet sint als wasser und win. So wird si ze nihte und kumet von ir selben, also si mit mere mögi, so ist er miñsesiech nach ir, als er je was, wañ im gat (weder) zu noch abe. So spricht si: herre, du bist min trost, min gerunge, min viiessender bruñe, min suñe, und ich bin din spiegel. - Dis ist ein hovereise der miñenden selen, die ane got mit wesen mag".

³² *La luz que fluye* 4 IV: "Von zwein ungelîchen wegen, der ein gât nider zu der helle, der ander stigt uf in dem himel".

³³ *La luz que fluye* 1 XLIV: "Von der miñe weg an siben dingen, vom drîn kleiden der brüte und vom tanze".

³⁴ *La luz que fluye* 1 XLIV: "wir han das runem wol vernomen/ der fürste wil vch gegen komen/ in dem töwe und in dem schönen vogelsange/ Eja fowe so sument nit lange".

vocabulario cortesano, como esta referencia al rocío que cae en la flor de una doncella intoxicada por su experiencia nupcial. Los sentidos le dicen que han oído un murmullo, el príncipe quiere venir en medio del rocío y del canto de los pájaros al encuentro con su amada. Ella se viste, con una serie de ropas que a la vez tienen un significado espiritual (por ejemplo, usa la camisa de suave humildad), y así entra en el bosque de las personas santas donde ruiseñores de la armoniosa unión con Dios cantan día y noche. Para esperar al amado, ella comienza a bailar. Cuando él llega le dice que siga bailando, a lo que ella responde:

“No puedo bailar Señor, si tú no me conduces. Si quieres que salte con fuerza, tendrás que cantar primero. Entonces saltaré al amor, del amor al conocimiento, del conocimiento al gozo, y del gozo saltaré por encima de todo entendimiento humano. Allí quiero quedarme, y quiero sin embargo llegar más allá”³⁵.

En esta cita apreciamos el camino del alma amante. Se señala un camino casi como una escalera por cuyos peldaños el alma salta: amor, conocimiento, gozo, exceso de entendimiento humano, y un más allá. Si bien Matilde aquí presenta un más allá del amor, en todo el texto la idea de amor es la que resulta más representativa de la obra en su conjunto. En este relato, el amado luego le dice a la doncella que descanse después de ese baile, que al mediodía se encontrarán a la sombra de la fuente en el “lecho de amor” (*das bette der miñe*). Los cielos se describen topológicamente en la obra en más de una oportunidad.³⁶ Al inicio del libro tercero, Matilde se disculpa por hablar de cosas nunca vistas y luego relata una visión sobre la casa de Dios, el Reino de los cielos (otro de los capítulos más extensos). Afirma que en su constitución el cielo tiene un límite, pero en su ser es ilimitado. Presenta los distintos coros que ocupan espacios celestiales diferenciados. Las religiosas ocuparán el lugar por sobre los serafines. En otra sección sostiene:

³⁵ *La luz que fluye* 1 XLIV: “Ich mag nit tanzen, herre, du enleitest mich./ Wilt du das ich sere springe./ So müst du selber voran singen./ So springe ich in die miñe./ Von der miñe in bekantnisse./ Von bekantnisse in gebruchunge./ Von gebruchunge über alle mōnschliche siñe./ Da wil ich bliben und will doch vürbas crisen”.

³⁶ Para un tratamiento en detalle, véase Silvia Bara Bancel, “El beso del cielo según Matilde de Magdeburgo”, María del Mar Graña Cid (ed.), *El cielo. Historia y espiritualidad*, Comillas, Universidad Pontificia de Comillas, 2018, pp. 115-137. Matilde es una de las pocas autoras femeninas incluidas en Colleen McDannell, Bernhard Lang, *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid, Taurus, 2001, p. 216 y ss.

“El Reino de los cielos tiene muchas puertas hermosas y no tiene, sin embargo, ninguna. Las múltiples puertas son la recompensa magnífica y diversa con la que Dios recibe a cada alma y todo el cielo se abre ante la jubilosa esposa de Dios. Dios desciende a través de todos los coros al encuentro del alma, seguido de todo el ejército celestial [...] entonces el alma sale del purgatorio o de este exilio terrenal, seguida también de muchos hermosos ángeles. En la puerta del cielo se encuentran los dos amantes, Dios y el alma”³⁷.

La obra contiene muchas expresiones paradójales, como sucede aquí con la idea de que el cielo tiene y no tiene puertas, porque, en definitiva, son estas fórmulas las que mejor caracterizan la topología divina. El alma en su camino asciende al cielo, mientras Dios desciende a través de sus órdenes celestiales, luego ambos se encuentran en la puerta del cielo. Para Matilde no hay duda de que el vínculo entre alma y Dios es una relación de amantes. Encontramos en el texto una precisa caracterización geográfica pues Dios es roca y es montaña:

“Vi una montaña,
sucedió en un instante,
pues ningún cuerpo podría soportar
que el alma permaneciese allí ni un momento.
La montaña era abajo blanca como una nube,
y arriba en lo alto tenía la ardiente claridad del sol.
Su principio y su fin no fui capaz de encontrarlos,
y dentro centelleaba en sí misma
como oro fluyendo en amor indescriptible”³⁸.

³⁷ *La luz que fluye* 4 XXIV: “Das himelriche hat manige porten schön und hat doch enkeine. Die manigvaltigen porten ist der herlich vnterscheiden lon, da got ein jeglich sele mit enpfat, und sich der gantze himel vf tüt gegen der wuñeklichen gotzbrut. Got der gat hernider dur die köre alle, der sele engegen und im volget alles himelsch her [...] So vart du sele vro vs dem vegefur oder vs disem elende, so volgent ir öch vil manig schöne engel. In der himelporten koment die zwene gelieben zesañene, got und die sele”.

³⁸ *La luz que fluye* 2 XXI: “Einen berg han ich gesehen./ Das was vil scheire (sie) geschehen./ Wan enkein lichame mohte das getragen./ Das die sele ein stunde da were./ Der berg war niden wis, wolkenvar/ Und oben an siner höhin fürig suñenclar./ Sin begiñen und sin ende konde ich niena finden./ Und biñen spilte er in sich selber/ Vliessende göldvar in vnzelliher miñe”.

Este pequeño poema condensa una serie de ideas importantes. En primer lugar, la visión de la montaña es instantánea, lo que indica la particular temporalidad de estas vivencias. La imagen de Dios como una elevada roca conjuga el lugar topológico de la altura con una formación geológica precisa. La descripción de la parte baja de la montaña podemos vincularla con los cielos más bajos, aquellos que mantienen una relación con la sensibilidad. La parte más alta, que contiene la ardiente claridad del sol, es una clara alusión a la divinidad, pues Matilde califica propiamente de este modo a Dios, en lo que sigue a una larga tradición cristiana. Otra idea importante, que ya hemos revisado, es la concepción de que en Dios no hay ni principio ni fin, y que mantiene una actividad en relación consigo mismo, aquí nombrada como un centellear en sí mismo, puesto en relación con el fluir. Esta es, sin duda, la idea más característica de la obra: el fluir. La montaña es un amor que fluye. La imagen del derramamiento de Dios sobre el alma es la idea central que caracteriza la dinámica amorosa en Matilde. La figura del fluir está presente en toda la obra, y describe esa peculiar forma de entrar en contacto entre Dios y el alma:

“¡Oh, tú, Dios que te derramas en tus dones,
oh, tú, Dios que fluyes en tu amor,
oh, tú, Dios que ardes en tu anhelo,
oh, tú, Dios que te derrites en la unión con tu amada,
oh, tú, Dios que descansas en mis pechos!
¡Sin ti no puedo existir!”³⁹.

En este canto desesperado del alma, en tan breves versos, se multiplican los términos que expresan la misma idea. Dios se derrama, fluye, se derrite. La centralidad de esta imagen del fluir, el flotar, queda sugerida con el título de la obra, que nos remite a una imagen de luz fluyente que hace confluir a la luz con el agua⁴⁰. En su alegoría de Dios como fuego que arde eternamente, todas las cosas “salen de

³⁹ *La luz que fluye* 1 XVII: “0 du schöne rose in dem dorne! / 0 du vliegende bini in dem honge! / 0 du reimi tube an dinem wesende! / 0 du schönu suñe an dinem schine! / 0 du voller mane an dinem staude! / Ich mag mich nit von dir gekeren”.

⁴⁰ Como ha señalado Cecilia Avenati de Palumbo, “El imaginario de la luz en la mística cortés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegariana en el siglo XIII”, *Revista de Teología*, XLVI, 100, 2009, pp. 523-536, esto es algo novedoso en la estética cristiana medieval de origen lumínico.

este fuego y fluyen hacia él” en un movimiento de salida y retorno al mismo origen divino⁴¹.

Matilde se vuelve más precisa en sus ideas para caracterizar a la topología divina:

“¿Dónde estaba Dios antes de haber creado nada? Estaba en sí mismo y todas las cosas estaban ante él presentes y visibles como son ahora. ¿Cómo era entonces la apariencia de nuestro Dios y Señor? Justo igual que la de una esfera y todas las cosas estaban contenidas en Dios sin puerta ni cerradura. La parte inferior de la esfera es un fundamento sin fondo debajo de todo abismo, la parte superior, una altura sobre la que no hay nada, el perímetro de la esfera es un círculo inaprehensible. Aun Dios no se había convertido en creador. ¿Pero cuando creó todas las cosas se abrió la esfera? No, ella está aún intacta y permanecerá intacta siempre”⁴².

La idea de Dios como esfera ha tenido todo un desarrollo en el marco del pensamiento neoplatónico. La encontramos, por ejemplo, en el *Libro de los veinticuatro filósofos*, de autor desconocido, escrito en el siglo XII. Se trata de un texto que contiene veinticuatro sentencias que procuran definir a Dios, con características neoplatónicas y herméticas, que tuvo gran influencia en la Edad Media, por ejemplo, Eckhart lo cita. La sentencia segunda de este libro señala: “Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna”⁴³.

⁴¹ *La luz que fluye* 6 XXIX: “Dise ding sint vs von disem vure kómen, und vliessent öch wider in”. La idea del fuego como purificador tiene una larga tradición en el pensamiento pagano, pero también está presente en Boecio, *Cons.* III m.9.

⁴² *La luz que fluye* 6 XXXI: “Wa was got eb er ihtes iht geschüf? Er was in im selber und im warent alle ding gegenwirtig und offenbar, als si hutte sint. Wie war vnser herre got do gestalt? Rehzte ze glicher wis als er ein clote und alle ding in gotte beschlossen ane sclos und ane túr. Das niderteil des klotes dc ist ein grundelose vestenunge beniden alle abgründe. Das oberste teil des clotes das ist ein höhi, da nüt über ist. Das vmbetal des clotes de ist ein cirkel vnbegriffenlich. Noch deñe was got nit schepfer worden; do er aber alle ding geschüf, do wart der clote vfgeschlossen. Nein, er ist noch gantz und er sol jemer gantz beliben”.

⁴³ Paolo Lucentini, *El libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000, pp. 46-47: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*. La sentencia Dios es una esfera inspiró a Borges en su ensayo “La esfera de Pascal”. Esta proposición fue

En esta experiencia amorosa, en el itinerario que recorre el alma, el desierto es la última etapa del fluir de amor. El último libro de la obra trata abundantemente sobre el amargo dolor del alma, tema presente, sin duda, en todo el texto. Si bien la sensibilidad de la experiencia amorosa es central en todo el libro, la dimensión de la nada está asimismo presente, en estrecha unión con la imagen del desierto. El cap. XXV del libro primero se titula “El desierto tiene doce cosas”:

“El desierto tiene doce cosas
Debes amar la nada
y huir de lo que es algo,
debes estar sola
y no dirigirte a nadie.
Debes ser muy laboriosa
y de ninguna cosa estar presa.
Debes desatar a los cautivos
y someter a los libres.
Debes aliviar a los enfermos
y tú misma no tener nada.
Debes beber el agua del dolor
y encender el fuego del amor con la leña de las virtudes.
Así habitarás en el verdadero desierto”⁴⁴.

La referencia a Dios como “nada” guarda semejanzas con la teología negativa de Dionisio Areopagita y, de un modo más palpable, con Meister Eckhart. Sin embargo, como mencioné con anterioridad, lo pregnante en la obra de Matilde es la imaginería y conceptualización del amor con un énfasis en la dimensión corporal y sensorial⁴⁵. Por otra parte, tanto en Matilde como en Hadewijch el ejercicio de las

retomada por Alain de Lille, Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Copérnico, Pascal y el simbolismo geométrico del Romanticismo alemán.

⁴⁴ *La luz que fluye* 1 XXXV. “Die wóstin hat zwólf ding. Du solt miñen das niht./ Du solt vliehen das iht./ Du solt alleine stan/ Und solt zu nieman gan./ Du solt sere unmussig sîn/ Und von allen dingen wesen vrî./ Du solt die gevangen enbinden/ Und die vrien twingen./ Du solt die siechen laven/ Und solt doch selbe nit haben./ Du solt das wasser der pine trinken/ Und das für der miñe mit dem holtz der tugende entzunden./ So wonest du in der waren wustenunge”.

⁴⁵ Véase la caracterización de Hans Von Balthasar, “Mechthilds kirtchlicher Auftrag”, Margot Schmidt (ed.), *Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln, Benziger, 1955, p. 27.

virtudes es parte del itinerario que conduce a la unión, algo que marca una diferencia con la obra de Margarita.

Margarita Porete

La limitada información sobre la vida de la autora proviene del proceso de condena⁴⁶. Se obtienen algunos escasos datos de las crónicas Nangis (compuestas por un monje anónimo de la Real Abadía de San Denis), las crónicas Frachet (más breves, no difieren de las primeras), las Grandes Crónicas de Francia, un breve fragmento de Ly Meur des Histoires de Jean d'Outremeuse, ca. 1400 (que añade poco a las fuentes anteriores). La obra *Le mirouer des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* (*El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor*) habría sido escrita ca. 1290. Entre 1296 y 1306 se quema el libro en la plaza pública y se prohíbe a la autora continuar transmitiendo sus ideas. Margarita buscó certificar la ortodoxia de su trabajo por tres autoridades eclesiásticas (el franciscano Juan; el cisterciense don Franco de Villiers y el maestro de París Godofredo de Fontaines), quienes aprobaron el texto, de modo que, paradójicamente, se condena un libro aprobado⁴⁷. Margarita, a pesar de la prohibición, siguió divulgando su obra, por esto fue arrestada en 1308 y puesta a disposición del inquisidor de París. En 1309 una comisión de veintidós teólogos estudió quince proposiciones de la obra y las juzgaron heréticas⁴⁸.

⁴⁶ Sean Field, *The Beguine, the Angel and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 209 y ss.

⁴⁷ Bernard McGuinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism. Vol. III. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York, Crossroad Publishing Company, 1998, p. 437; Imke De Gier, "Text as Authority: Marguerite Porete's *Mirouer des simples ames*", Veerle Fraeters- Imke De Gier (eds.), *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 128. La *approbatio* se conserva en las versiones latinas y del inglés medio. Se ha querido ver en Jean de Querayn, según la versión inglesa, al doctor sutil Juan Duns Escoto. Véase Celina Lértora de Mendoza, "Espejo de almas. Margarita Porete y la espiritualidad franciscana", *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu*, 67, 254, 2009, pp. 241-271.

⁴⁸ Paul Verdeyen, "Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, 1986, pp. 48-94; S. Field, ob. cit.

Margarita se negó a retractarse, fue condenada como hereje relapsa y quemada en la hoguera. Después de su muerte, autora y texto se separan⁴⁹.

En los documentos del juicio y en las crónicas, se la presenta como una *pseudomulier* pertinaz y contumaz (es decir, una estafa), de modo que su construcción como hereje está ligada a su deconstrucción como mujer. He calificado a las tres mujeres que abordamos en este artículo como beguinas. En el caso de Margarita no hay acuerdo al respecto. Se ha propuesto que podría ser parte de un desarrollo socio-religioso diverso, una participante activa en la reforma religiosa, cuyo impulso quería transformar el individuo, no la institución⁵⁰.

El espejo de las almas simples

Se ha empleado el término *Brautmystik* (mística nupcial) para caracterizar el pensamiento de las místicas de este período. Sin embargo, Margarita se distancia de este modo de concebir el encuentro con la divinidad, pues su idea de crecimiento espiritual es diferente. Describe un itinerario de siete etapas en los que debe desaparecer toda preocupación por sí para alcanzar la libertad, a la que caracteriza geográficamente⁵¹. En el comienzo del libro, relata la historia de una doncella que se enamora del rey Alejandro y sufre por la lejanía del amado. Esto es un ejemplo de amor humano que permite desplegar la situación del Alma:

“Ejemplo. Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. Pero estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su propio amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que éste. Y cuando vio

⁴⁹ El texto se publicó en 1927 como anónimo. Simone Weil se sintió impresionada por el *Espejo* y lo menciona en sus últimas obras. En 1946, Romana Guarnieri volvió a vincular el texto con su autora.

⁵⁰ Francesca Caroline Busset, *The World on the End of a Reed: Marguerite Porete and the annihilation of an identity in medieval and modern representations*, Sydney, Thesis of Doctor of Philosophy, School of Philosophical and Historical Inquiry Department of History, University of Sydney, 2007.

⁵¹ Estas siete etapas se describen en *Espejo* CXVIII.

que este lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ella, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando una figura de su amigo por quien a menudo sentía su corazón herido. Entonces hizo pintar una imagen que representaba el rostro del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que la tenía presa, y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey.

El Alma: En verdad —dice el Alma que hizo escribir este libro— yo os digo algo semejante: oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba tan lejos de mí y yo de él que no lograba consolarme por mí misma y para que me acordase de él me dio este libro que representa su amor en alguna de sus formas⁵².

De esta manera el texto comienza con la referencia a un país extranjero (*patria aliena*) en el que habita el rey del que la doncella se enamora. El amor es caracterizado como lejano y cercano a la vez, describiendo así la particular topología de la experiencia amorosa. Luego el Alma realiza una analogía entre el episodio

⁵² *Espejo* 1: “*Exemple*: Il fut ung temps une damoyselle, fille de roy, de grant cuer et de noblesse et aussi de noble courage; et demouroit en estrange país. Si advint que celle damoiselle oit parler de la grant courtoisie et noblece du roy Alixandre, et tantost sa volenté l’ama, pour la grant renommee de sa gentillesse. Mais si loing estoit ceste damoiselle de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d’elle mesmes, car veoir ne avoir ne le povoit; par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne luy souffisoit. Et quant elle vit que ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d’elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa maise par ymagination d’aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cueuer navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu’elle amoit, au plus pres qu’elle peut de la presentacion dont elle l’amoit et en l’affection de l’amour dont elle estoit sourprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes. L’Ame: Semblablement vrayement, dit l’Ame qui ce libre fist escrire, au tel vous dis je: je oÿ parler d’ung roy de grant puissance, qui estoit par courtoisie et par tres grant courtoisie de noblece et largesse ung noble Alixandre; mais si loing estoit de moy et moy de luy, que je ne Savoie prandre confort de moy mesmes, et pour souvenir de lui il me donna ce libre qui represente en aucuns usages l’amour de lui mesmes”. Las citas corresponden a la traducción castellana de Blanca Garí, *Margarita Porete. El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, y a la francesa de Romana Guarnieri, *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*, Turnhout, Brepols, 1986. Se indica en las citas el capítulo del texto. Se consultó también la versión la latina de Paul Verdeyen, *Margaretæ Porete. Speculum Simplicium Animarum*, Turhhout, Corpus Christianorum LXIX, Brepols, 1986.

relatado y lo que le sucede a ella misma. El Alma escuchó hablar de un rey. Este rey es Dios, quien entrega el libro al Alma: ambos son autores de la obra. A lo largo del *Espejo* aparecen imágenes cortesanas en conceptos como cortesía, generosidad, amor distante, nobleza, monarquía, dones de la amada y el éxtasis de la unión amorosa.

Alma es una de las interlocutoras a la vez que el lugar de la transformación⁵³. El alma en el recorrido de las siete etapas deviene algo distinta a sí misma: “ella es otra”⁵⁴. Se trata de la creación de una identidad mística que, paradójicamente, se realiza mediante una depreciación del yo en el anonadamiento: “Él es y yo no soy”⁵⁵. Este es el objetivo final, la emergencia de un yo sin yo, una nueva identidad sin ego, un *je sans moi*, de modo que se produce una verdadera dislocación en la topología subjetiva⁵⁶. Los primeros estados del proceso de transformación son propios de la servidumbre a las virtudes (segundo y tercero), luego el alma es raptada por el deleite de amor, pero aun desea y se ama a sí misma (cuarto), pero debe seguir la transformación hasta que desaparezca la mínima preocupación por sí misma para alcanzar la libertad, que es caracterizada geográficamente, pues se trata de un país. Es recién en la quinta etapa cuando comprende que no es nada aparte de Dios y queda embelesada en ese conocimiento y asentada en el fondo sin fondo del abismo. El alma cae de amor en nada. En la sexta etapa el alma está en un abismo de humildad en el que no puede ver a Dios, pero Dios se ve a sí mismo en ella. Tal como en los textos de las otras beguinas, en Margarita la montaña deviene una imagen capital. Encontramos una primera referencia a este lugar de la divinidad:

“Este don —dice Amor— se otorga a veces en un instante; quien lo reciba que lo guarde, ya que es el don más perfecto que Dios concede a la criatura. Esta Alma es discípula de la Deidad, toma asiento en el valle de la Humildad y en la llanura de la Verdad y reposa en la montaña del Amo”⁵⁷.

⁵³ Ammy Hollywood, *The Soul as a Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 95.

⁵⁴ *Espejo* LVIII: *ainsi est aultre, ideo est alia*.

⁵⁵ *Espejo* CXXII: *Il est, et je ne suis mie*. Cf. B. McGuinn, ob. cit., 1998, p. 248.

⁵⁶ Paul Mommaers, “La transformation d’amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 1962, p. 105; Michael Sells, “Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”, Pablo Beneito, Lorenzo Piera, Juan José Barcenilla (eds.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 137-156.

⁵⁷ *Espejo* IX: “Ceste Ame est escolliere de la Divinité, et si siet en la vallee d’Umilité, et en la plane de Verité, et se respouse en la montaigne d’Amour. Haec enim anima est discipula

B. Garí llamó “topología teológica” a esta imagería del texto⁵⁸. La imagen proporciona un sustento geográfico que posibilita reunir a tres conceptos teológicos abstractos: humildad, verdad y amor. Estos se conjugan en una estructura espacial delimitada por formaciones geográficas: valle, llanura y montaña, que resultan especificadas por los conceptos teológicos. El alma se asienta en el valle y la llanura y reposa en la montaña de Amor. Amor expone la correspondencia topográfico-teológica como elementos fundamentales en y para la vida espiritual del alma. En otro capítulo apreciamos que bajo estas palabras existe un esquema estable que se repite:

“Ella lleva por nombre ‘pura’, ‘celestial’ y ‘esposa de paz’, pues toma asiento en el fondo del valle, desde donde ve la cima de la montaña y la montaña de la cima, y entre una y otra no cabe intermedio; allá deposita seguro el sabio su tesoro: el don del divino amor de unidad; y esa unidad le da la paz y la pastura sutil y maravillosa del glorioso país donde su amigo mora”⁵⁹.

De manera que apreciamos cómo la imagen tripartita inicial valle-llanura-montaña se reitera en la obra. Por una parte, esto nos muestra la importancia de la representación geográfica en el interés instructivo de la autora, pero también tales figuras en su repetición incorporan sutiles variaciones. Aquí se trata del fondo del valle y la cima de la montaña, que no tienen entre sí mediaciones, pues la idea que agrega es la de unidad. Más adelante leemos:

“Razón: ¡Oh, dulcísima abismada —dice Razón— en el fondo sin fondo de la entera humildad!, ¡nobilísima piedra en la anchura de la planicie de la verdad!, ¡única encumbrada en la montaña, salvo aquellos de vuestro señorío!

diuinitatis, et sedet in ualle humilitatis et in planis ueritatis et in montibus amoris; ibi ipsa quiescit”.

⁵⁸ B. Garí, ob. cit., p. 210, n. 44.

⁵⁹ *Espejo* LXXIV: “Elle a nom ‘pure’, ‘celesitelle’, et ‘espouse de paix’. Car elle se siet on fons de la valle, dont elle voit le mont de la montaigne, dont elle voit la montaigne du mont. Null entredeux ne se peut le embatre; et la met le sage, pour seureté, son tresor: (c’)est le don de divine amour d’unité; et ceste unité luy donne la paix et la pasture soubtve et merueilleuse du glorieux pays ou son amy demoure. Ipsa enim uocatur pura, caelestialis, et sponsa pacis, quia sedet in fundo uallis, unde uidet cacumen montis, unde uidet montem cacuminis. Nullum intermedium potest illuc interuenier et ibi ponit sapiens pro securo summ thesaurum, hoc est dona diuini amoris unitatis; et ista unitatis dat sibi pacem et pastum subtilem et mirabilem gloriosae patriae, ubi sus moratur dilectus”.

Os lo ruego, decidnos qué significan estas encubiertas palabras usadas por Amor Puro”⁶⁰.

Estas son palabras que pronuncia Razón, interpelando al Alma para que explique ciertas afirmaciones sobre el “más” (*mais*) y el “menos” (*moins*) del que habló Amor. La topografía teológica es una forma de apelar al Alma sin nombrarla de manera directa, dada la referencia a una serie de atributos por los que antes ella misma se ha definido. En esta cita el fondo es ahora un “fondo sin fondo” que caracteriza a la humildad. Se menciona al Alma como “única encumbrada en la montaña”, se trata de la cima de la montaña de Amor como lugar de la divinidad, mediante un rasgo de colectividad (“aquellas de vuestro señorío”). Esta idea fue presentada con anterioridad en el *Espejo*:

“Amor. Razón —dice Amor—, los que se han despedido de vos necesitarán aún de vuestro alimento para las dos primeras muertes de las que esta Alma muere a muerte, pero de la tercera muerte que muere el Alma no entiende ser viviente más que aquel que vive en la montaña.

Razón: ¡Ah, por Dios! —dice Razón—, ¡decidme qué gentes son esas de la montaña!

Amor. No tienen en la tierra vergüenza, honor ni temor de lo que pueda suceder.

Razón: ¡Oh Dios, dama Amor! —dice Razón—, responded, por Dios, a mis preguntas antes de seguir adelante, pues siento horror y miedo al oír la vida de esta Alma”⁶¹.

⁶⁰ *Espejo* LIII: “O tres doulce abysme (e), dit Raison, ou fons sans fons d’entiere humilité, et tres noble Pierre en la lageur du plain de verité, et seule seurmontaine, fors ceulx de vostre domaine: je vous prie que vous nous diez que c’est a dire de ces motz couvers, dont Fine Amour touche. O dulcissima Abyssata, ait Ratio, in fundo sine fundo perfectae humilitatis et latissima in amplitudine plani ueritatis et sola supra montem, exceptis illis de uestro ducatu, in amore ultra pluris, dicatis nobis quid est dictum de illis nominibus obscuris siue cooperitis quae purus amor tetigit”.

⁶¹ *Espejo* LIV: “Raison, dit Amour, encoré auront ceulx qui ont prins congé de (vous) a faire de (vostre) nourriture pour les deux mors (dont) ceste Ame est norte a mort; mais de la tierce mort, dont ceste Ame est norte, n’entend nul vivant, fors celluy de la (mo)ntaigne./ Hee, pour Dieu, dit Raison, dictes, quelles gens sont ceulx de la montaigne?/ Amour: Ilz n’ont en terre honte, ne honneur, ne crainte de chose quiadviengne. Hee, Dieux, dame Amour! dit Raison, pour Dieu, respondez a noz demandes, aincoys (c con cedilla) que vous diez plus avant, car j’ay hydeur et crainte de oïr la vie de ceste Ame. Ratio, dicat Amor, satis habebunt facere illi

Aquí anticipa las tres muertes –del pecado, la naturaleza y el espíritu– necesarias para que el alma llegue al anonadamiento. Las dos primeras están relacionadas con razón, no así la tercera, que solo es accesible a quienes moran en la montaña. Una vez más, se habla de una comunidad de almas. Tal es la importancia de esta idea, que un capítulo se titula propiamente así “Aquí se habla de aquellos que toman asiento en la montaña sobre los vientos”⁶². Allí Amor menciona nuevamente a las tres muertes y le dice a Razón que le explicará quien toma asiento en esa montaña, que ahora es caracterizada como por encima de los vientos y de las lluvias. De nuevo, se trata de quienes no tienen vergüenza, honor ni temor por lo que pueda sucederles, son gentes seguras y se sientan en la montaña donde nadie más se sienta. En la segunda parte del libro Margarita repite que es la caída de Amor en nada, la muerte de amor y voluntad, la que abre el camino al país de la libertad⁶³. Así como el alma se transforma para llegar a ser otra en un camino de siete etapas, así en el comienzo del libro se encuentra en un país extranjero y luego alcanza ese país de la libertad. La definitiva experiencia de la nada del Alma abre al *esclair*, el relámpago divino Lejoscerca. Margarita toma una posición diferente en cuanto a los modos de encontrar a Dios, a la vez que emplea otro lenguaje para expresarse. Con todo, permanece la analogía entre la distancia del “amor de lejos” de origen laico y cortés y la distancia de la unión mística descrita en el *Espejo*. El Alma libre, que supera las tres muertes, llega al estado supremo que otorga el gentil *Loingprès*, Dios bajo el disfraz del *amor de lonh* de los trovadores⁶⁴. V. Cirlot afirma sobre el *amor de lonh* que “la lejanía es la causa de que el amante se abandone al pensamiento”⁶⁵. En el famoso –y también condenado– tratado sobre el amor cortés *De amore* se presenta

de uestro nutrimento de duabus mortibus quibus haec anima mortua est. Sed tertia norte qua haec animamortua est ad mortem, non intelligit quicquam aliqui qui uiuat extra norte./ O pro Deo, istud nobis dicatis, dicit Ratio, quales sunt illi de norte?/ Amor: Illi sunt qui non habent in terra nec urecundiam nec honorem nec timorem de aliqua re quae eueniat./ O Amor, dicit Ratio, respondeatis nostris interrogationibus, antequam dicatis plus, quia desiderium habet audienti uitam huius animae”.

⁶² *Espejo* LXV, “Ycy parle de ceulx qui se sient en la haulte montaigne, au dessus des vens”.

⁶³ *Espejo* CXXXII.

⁶⁴ *Espejo* LX: *nobile longe propinquum*. Para la obra de Jaufré Rudel, véase Martín de Riquer, *Los trovadores: historia literaria y textos*, vol. I, Barcelona, Planeta, 1975, pp. 148-169; Victoria Cirlot (ed.), *Les cançons de l'amor de lluny de Jaufré Rudel*, Barcelona, Columna, 1996.

⁶⁵ V. Cirlot, ob. cit., 1996.

una idea similar, en tanto el amor “procede del pensamiento desmesurado”⁶⁶. El debate de los trovadores a lo largo del siglo XII acerca del *amor de lonh* gira fundamentalmente sobre el pensar excesivo que genera, de modo que incluso interesa más el hecho de que el *amor de lonh* sea un *amor per cuda* (amor por pensamiento) que un *amor ses vezer* (amor sin ver)⁶⁷.

Quienes viven la vida liberada son difíciles de comprender para quienes no son eso mismo que entienden: solo se sabe lo que se es⁶⁸. Estas almas solas en todo y comunes en todo han vuelto a su verdadero ser: el ser primigenio, y así han ingresado en la simple deidad. Margarita entiende que el alma que ha recorrido este camino tiene un conocimiento tan claro que ve nada en Dios y a Dios nada en ella⁶⁹. El alma liberada de sí y de todas las ataduras mora en el país de la libertad⁷⁰. La idea del país es algo presente en diversas secciones de la obra:

“Aquí se habla de la distancia entre el país de los que perecen y extravían y el país de la libertad, y de por qué el Alma tiene voluntad.

El Alma: Entended sanamente –dice esta Alma– las palabras de Amor, pues están lejos del país de los extraviados en el país de la libertad y de la paz plena donde moran los que se hallan en ese estado.

Amor: Es verdad –dice Amor–, les diré unas palabras.

El Alma: Cierto –dice el Alma–, a despecho de Voluntad, en la que permanecen los que perecen y extravían, llevando así sin más su vida de perfección”⁷¹.

⁶⁶ Andreas Capellanus, *De amore*, I 1.

⁶⁷ Al respecto, véase Pablo García Acosta, *Poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete*, Barcelona, Tesis Doctoral UPF, Universitat Pompeu Fabra, 2009, p. 33.

⁶⁸ *Espejo* LVII, C. Eckhart, *Pr.* III, comparte esa idea: “los maestros dicen: lo que he de conocer debe estar completamente presente en mí y ser igual a mi conocimiento”. Se trata de una la proposición XXIII del *Liber XXIV philosophorum*.

⁶⁹ *Espejo* XXVI.

⁷⁰ *Espejo* LXVIII.

⁷¹ *Espejo* LXXII: “Ycy parle de la distance du pays des periz et marriz au pays de franchise, et pourquoy l’Ame a voulunté. Entendez sainement, dit ceste Ame, les deux mots d’Amour, car ilz sont fors du pays des marriz au pays de franchise et de remplie paix, ouquel pays les estans demourent!/ C’est verité, dit Amour, je leur diray ung mot./ Voire, dit ceste Ame, endespit de Voulenté, en quoy les periz et les marriz demourent qui maignent vie de parfection, telle quelle. O Deus, dicit haec Anima, quam longe est patria eorum qui pereunt et tristes sunt, a

Es decir, la noción de país es una idea potente en el texto que va ligando distintos elementos presentes en la obra, como comprobamos en la cita inicial en la que se establecía una relación entre el país de la doncella-Alma y el país del rey-Divinidad. Como las almas tienen que llegar al país de la libertad luego de realizar un itinerario que es una transformación, Margarita reivindica la necesidad de ser almas *in via* (*viatores*) para poder llegar a ser almas *in patria* (*comprehensores*). De manera que para comprender la concepción fundamental en la representación del espacio debemos tomar en consideración al alma, pues los lugares se caracterizan según el estado en el que se encuentra el alma. En el país de la libertad el Alma Libre es la reina y emperatriz, hija mayor de Dios, heredera de su reino, hermana de la sabiduría, dama de las Virtudes, novia de la paz⁷². Estas caracterizaciones evidencian elementos del lenguaje del amor cortés, pero lo sobresaliente en Margarita, es el anonadamiento del alma.

Consideraciones finales

El pensamiento de estas tres grandes místicas del siglo XIII tiene varios elementos en común, a la vez que matices diferenciales. En sus obras se reiteran algunas imágenes geográficas y concepciones topológicas que intentan prestar su servicio a la utópica tarea de transmitir la experiencia de la unión con la divinidad. Si bien aquí realicé un breve recorrido, estas consideraciones forman parte de un extenso trabajo que procura interpretar la obra de las místicas desde una idea de geografía del amor divino. Entiendo que puede resultar un acercamiento novedoso y creativo a obras tan maravillosas.

Recibido: 12/11/2021

Acceptado: 29/12/2021

patria libertatis et completae pacis in qua stantes moratur. Haec est ueritas, dicit Amor, Dicam eis unum uerbum./ Uerum est, dicit haec Anima, in despectum uoluntatis, in qua qui pereunt et qui tristes sunt morantur, qui uitam perfectionis habent talem qualem”.

⁷² *Espejo* XIX, L, LXXIV, CXX.

Resumen

Cada vez más en diversas disciplinas, pero en filosofía en particular, se está dedicando mayor atención a las producciones realizadas por mujeres, algo en lo que han tomado parte estudiosas y estudiosos de la Tardoantigüedad y la Edad Media. Propongo en este artículo un acercamiento al pensamiento de autoras que despliegan experiencias o concepciones místicas en sus obras. Se trata de tres autoras pertenecientes al grupo de las “beguinas”: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete. La propuesta es recorrer ideas centrales de las tres grandes místicas del siglo XIII desde algunas apreciaciones sobre paisajes geográficos y lugares topográficos y topológicos presentes en sus obras, dado que entiendo constituye una potente clave de lectura para sus trabajos.

Palabras clave: mística femenina - siglo XIII - Hadewijch de Amberes - Matilde de Magdeburgo - Margarita Porete.

Resumo

Cada vez mais varias disciplinas, mas na filosofia em particular, se dá mais atenção às produções femininas, em que participaram estudiosos da Antiguidade Tardia e da Idade Média, Neste artigo proponho uma abordagem do pensamento de autores que apresetam experiências ou concepções místicas em suas obras. Estes são três autores pertencentes ao grupo das “beguinas”: Hadewijch de Antuérpia, Matilde de Magdeburg e Marguerita Porete. A proposta é explorar ideias centrais dos três grandes místicas do século XIII a partir de algumas apreciações sobre paisagens geográficas e lugares topográficos e topológicos presentes em suas obras, por entender que constitui uma poderosa chave de leitura para suas obras.

Palavras-chave: misticismo feminimo - século XIII - Hadewijch de Antuérpia - Matilde de Magdeburg - Marguerita Porete.

Abstract

Increasingly in various disciplines, but in Philosophy in particular, more attention is being devoted to productions made by women, something in which scholars of Late Antiquity and the Middle Ages have taken part. In this article I propose an approach to the thinking of authors who display mystical experiences or conceptions in their works. These are three authors belonging to the group of the “Beguines”: Hadewijch of Antwerp, Methild of Magdeburg and Marguerite Porete. The proposal is to explore central ideas of the three great mystics of the thirteenth century from some appraisals on geographical landscapes and topographic and topological places present in their works, since I understand it constitutes a powerful reading key for their works.

Keywords: female mysticism - 13h century - Hadewijch of Antwerp - Methild of Magdeburg - Marguerite Porete.

Índice de Fuentes de las *Disputationes Metafísicas* de Francisco Suárez (Tratados IX-XV)

José María Felipe Mendoza

1. Encuadramiento formal

Un denominador común entre los diversos estudios contemporáneos dedicados a las *Disputationes Metaphysicae* publicadas en la Universidad de Salamanca en 1597 –en adelante *D.M.*– del jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617) está en la presencia insoslayable de las fuentes con las que el propio teólogo dialoga. Acorde con ello Guy sostiene que el Dr. Eximio fue “un eminente representante de la escolástica barroca, integrada por un tomismo mitigado de escotismo y abierto a todas las corrientes del Renacimiento, incluido el nominalismo¹.” A ello se añaden las palabras de Gandillac: Suárez fue un “adaptador e intermediario en la historia de las ideas [...] cuyas D.M. transmitirán una doctrina tradicional².” En relación con estas categorías histórico-filosóficas que posicionan a Suárez entre la Edad Media y la Modernidad se hallan los esmerados estudios de Baciero González³, Barroso Fernández⁴, Almeida Oliveira⁵, Prieto López⁶, Senent-De Frutos⁷ y Cerqueira Gonçalves⁸ entre otros. Complemento de estos trabajos son aquellos que insisten en

¹ Alain Guy, *Historia de la filosofía española*, España, Anthropos, 1985, p. 109.

² Maurice de Gandillac, *Historia de la filosofía. La filosofía del Renacimiento*, España, siglo XXI, 2002, pp. 243-244.

³ Carlos Baciero González, “Suárez y sus *Disputationes Metaphysicae*: Importancia y significación histórica”, *Arbor* 159, 628, 1998: 451-471.

⁴ Oscar Barroso Fernández, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento* 62, 232, 2006: 121-138.

⁵ Juliano Almeida Oliveira, “Francisco Suárez: A metafísica na aurora da modernidade”, *Theoria – Revista eletrônica de filosofia* 2, 4, 2010: 44-57.

⁶ Leopoldo Prieto López, Jesús Villagrana Lasaga, Sameer Advani, “Francisco Suárez, between Modernity and Tradition”, *Cauriensa* 12, 2017: 63-92.

⁷ Juan Antonio Senent-De Frutos, “Francisco Suárez and the Complexities of Modernity”, *Journal of Jesuit Studies*, 6, 2019: 559-576.

⁸ Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Francisco Suárez e a modernidade filosófica a distinção essência-existência”, Adelino Cardoso et alia (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999: 121-132.

la decisiva proyección de Suárez en la Modernidad: Pereira⁹, Verdú Berganza¹⁰, Andaluz Romanillos¹¹, Acquaviva¹², Ramis Barceló¹³, Escribano Cabeza¹⁴, Carraud¹⁵, Wells¹⁶, Zubimendi Martínez¹⁷ y Baciero Ruíz¹⁸ entre otros. En todos ellos se presenta la metafísica del Dr. Eximio en dependencia explícita o implícita de las fuentes más citadas: Tomás de Aquino y Duns Scoto. Con todo, la intención de subrayar las amplísimas fuentes del Granadino tiene por objetivo ensanchar los horizontes de investigación sobre las D.M. Para esto no debe insistirse tanto en una comparación de los ejes fundamentales de cada autor y sistema metafísico, cuanto en la peculiar manera en la que Suárez integra positiva o negativamente aquellas comprensiones diferenciadas. Solo así puede balancearse criteriosamente el hecho de que Francisco Suárez haya escrito una metafísica que reúna los tópicos capitales de la Metafísica aristotélica sin glosarla y que haya, asimismo, transformado la metafísica medieval en la ontología moderna.

⁹ José Pereira, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, Wisconsin, Marquette University Press, 2006, p. 173 y ss.

¹⁰ Ignacio Verdú Berganza, “Francisco Suárez y René Descartes. Una reflexión acerca de la Modernidad”, José Luis Fuertes Herreros et alia (ed.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, España, Síndesis, 2018: 33-44.

¹¹ Ana María Andaluz Romanillos, “Presencia de Suárez en la filosofía moderna. Kant, Metafísica-Dohna”, José Luis Fuertes Herreros et alia (ed.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, España, Síndesis, 2018: 45-66.

¹² Ilaria Acquaviva, “La realitas objectualis in Francisco Suárez e la sua influenza sulla Schulmetaphysik”, José Luis Fuertes Herreros et alia (ed.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, España, Síndesis, 2018: 67-90.

¹³ Rafael Ramis Barceló, “La configuración y el desarrollo universitario del suarismo en el siglo XVII”, José Luis Fuertes Herreros et alia (ed.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, España, Síndesis, 2018: 267-291.

¹⁴ Miguel Escribano Cabeza, Juan-Antonio Nicolás, “La influencia de Suárez en la metafísica de Leibniz”, *Endoxa* 46, 2020: 323-348.

¹⁵ Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002: 103-166.

¹⁶ Norman J. Wells, “Objective reality of ideas in Descartes, Caterus und Suarez”, *Journal of the History of Philosophy* 28, 1990: 33-62.

¹⁷ Julian Zubimendi Martínez, “La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes”, *Pensamiento* 40, 1984: 179-202.

¹⁸ Francisco T. Baciero Ruíz, “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento* 63, 236, 2007: 303-320.

El entramado de autoridades y textos que despliega significativamente la obra de las Disputaciones sólo ha sido considerado parcialmente. Las citas de autoridad fueron relevadas en el clásico estudio de Uturrioz¹⁹. En él se consolidaron las siguientes figuras metafísicas: 1º) Aristóteles, 2º) Tomás de Aquino, 3º) Duns Scoto, 4º) Agustín de Hipona, 5º) Cayetano y 6º) Soncinas. Allí se mencionan un total de 245 autoridades en las que corresponde se clarifique (1.) las veces en las que el propio Suárez se cita, (2.) las ocasiones en las que menciona autoridades traídas a colación de modo indirecto, y (3.) los diversos concilios. A su vez y sobre las bases de este particular estudio, Prieto López²⁰ ajusta la presentación general de la filosofía de Suárez, en tanto acontece allí no sólo un alejamiento de la posición metafísica de Tomás de Aquino sino incluso un decisivo acercamiento al agustinismo filosófico, destacando, empero, el mismo orden que Uturrioz. Aunque Suárez cita mayormente aquellos pensadores, no significa de suyo certeza en el fiel seguimiento del Estagirita o del propio Aquinate.

La presencia doctrinal de Duns Scoto y Tomás de Aquino en las D.M. suarecianas también debe observarse en relación con los tratados de los mentadas autoridades. Bajo este respecto Mendoza²¹ ha listado cronológicamente las fuentes de los tratados I-VIII de las Disputaciones considerando autores y textos. En conformidad con esto último las conclusiones de los estudios precedentes se amplían y modifican significativamente. Las autoridades citadas más relevantes serían Aristóteles, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Duns Scoto y Agustín de Hipona en lo relativo a las disciplinas lógicas, morales, políticas, físicas y antropológicas, metafísicas y teológico dogmáticas. A ello conviene añadir la preferencia de las traducciones de Argyropoulos para Aristóteles en detrimento de aquellas propiamente medievales y la ausencia del pensamiento judío.

En continuidad con aquellos estudios el presente texto persigue la identificación de las fuentes antiguas, medievales y renacentistas en los tratados IX-XV de las *Disputaciones Metafísicas* suarecianas. Para la concreción de la mentada labor se han observado las siguientes ediciones: (1.) ed. de Vives, impresa y contrastada por

¹⁹ Jesús Uturrioz, “Fuentes de la Metafísica de Suárez”, *Pensamiento* 4, 1948: 37-40.

²⁰ Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013, pp. 161-163.

²¹ José María F. Mendoza, “Fuentes de las *Disputaciones Metafísicas* en Francisco Suárez (Tratados I-VIII)”, *Mediævalia Americana*, 7, 1, 2020: 89-105.

Rábade Romeo *et alia*²², (2.) ed. digitalizada *on line* de Salvador Castellote y Michael Renemann²³, (3.) ed. de los tratados X y XI elaborada por J. J. E. Gracia y D. Davis²⁴, y (4.) ed. del tratado XV elaborado por J. Kronen y J. Reedy²⁵. Acorde con el catálogo de traducciones y ediciones confeccionado por J.-P. Coujou²⁶, ampliado y corregido a la fecha de 2015, no existirían más que las allí consignadas. Por este motivo conviene se subrayen dos considerandos: (a.) para las ediciones 1 y 2 no se detallan índices de fuentes, (b.) para las ediciones de las traducciones inglesas efectivamente se identifican numerosas fuentes –según tratados y autoridades– de las que probablemente se haya valido Francisco Suárez en la configuración dialógica de las D.M.

2. Criterios

Los LIV tratados que componen la extensa obra de las D.M. ofrecen una amplísima variedad de autores y textos pertenecientes a una tradición filosófica y teológica que no se restringe ni adapta a los cánones contemporáneos. En los tratados seleccionados Suárez cita abundantemente textos bíblicos y tratados de teología dogmática sobre cuestiones de fe, Cristo y el Génesis. Conforme con ello y para una adecuada disposición de las obras se indican los siguientes criterios: a.) autores y tratados son mencionados en lengua latina para su mejor localización; b.) el orden seguido es cronológico y no alfabético, y está orientado a poner al descubierto un auténtico conocimiento de la historia de la filosofía; c.) con respecto a las ediciones: 1. se han priorizado las propias de los siglos XV y XVI en razón de la cercanía con la vida de Francisco Suárez y la posibilidad de haberlas utilizado; 2. se han colocado la edición crítica o las ediciones modernas cuando las hubiere, sin que ello signifique imperativo alguno; 3. en ocasiones no se ha logrado determinar la

²² Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón.

²³ Cf. *Disputationes metaphysicae*: versión digitalizada *on line* según la colaboración de S. Castellote, M. A. Renemann, J. P. Doyle y J. P. Coujou en 2005 (<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>).

²⁴ Jorge J. E. Gracia and Douglas P. Davis, *Metaphysical Disputations X and XI and selected Passages from Disputation XXIII and others Works. The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez*, München-Wien, Verlag, 1989.

²⁵ John Kronen and Jeremiah Reedy, *Francisco Suárez. On the formal cause of substance. Metaphysical Disputation XV*, Milwaukee/Wisconsin, Marquette University Press, 2000.

²⁶ Jean-Paul Coujou, *Bibliografía suareciana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2015.

referencia exacta, colocándose entre paréntesis () aquellas cuestiones que parecen probables (prob.).

3. Índice de Fuentes

Hesiodus (c. 700 a. C.).

1. *Theogonia*. (Berlin. 1921).

Plato (429-348 a. C.). Opera omnia. (Aldo Manuzio, 1513).

1. *Hippias Maior*.
2. *Phaedon*.
3. *Timeus*
4. *Theaetetus*.
5. *Sophista*.

Aristoteles (384-322 a. C.). Aristotelis Opera cum Averrois commentariis. (Venetiis 1562-1574).

1. *Metaphysice*.
2. *De Anima*.
3. *Liber Ethicorum*.
4. *De rhetorica*.
5. *Categoriae vel Praedicamenta*
6. *De coelo*.
7. *Physica*.
8. *De generatione et corruptione*.
9. *Analytica posteriora*.
10. *De Anima*.
11. *De generatione animalium*.
12. *Poetica*.
13. *Sophistici elenchi*.
14. *Topica*
15. *De partibus animalium*.
16. *Meteorologica*.

Theophrastus (ca. 370 - ca. 287 a. C.).

1. *Theophrasti Eresii Graece et Latine opera omnia*. (Lugduni, 1613).

Pseudo-Aristoteles

1. *Liber de mundo, ad Alexandrum Macedoniae regem.* (Thomae Brumen, Paris, 1565).

Marcus Tullius Cicero (106-44 a. C.). Opera omnia. (Lugduni, 1585).

1. *De finibus bonorum et malorum.*
2. *De natura deorum.*
3. *Academicae Quaestiones.*

Philo Alexandrinus (I a. C. – I)

1. *Quod deterius potiori insidiari soleat.* (Paris, Éditions du Cerf, 1965).

Lucius Annaeus Seneca (4 a. C.- 65). Opera omnia. (Basilea, 1590).

1. *Epistulae ad Lucilium* (Ep. 66, liber VIII).

Plutarchus (50-120).

1. *Placita philosophorum.* (Cambridge, 1874): Pseudo-Plutarchus.

Clemens I Pontifex Romanus (†100).

1. *Recognitiones.* (PG I). –scripta dubia–.

Justinus philosophus et martyr (ca. 100-165).

1. *Oratio ad Graecos.* (PG 6). –prob.–
2. *Cohortatio ad Graecos.* (PG 6). –prob.–

Irenaeus Lugdunensis Episcopus (115-III).

1. *Adversus Haereses libri quinque.* (PG 7).

Theophilus Antiochenus Episcopus (†180).

1. *Libri tres ad Autolyicum.* (PG 6).

Claudius Galenus (129-216).

1. *De medendi methodo libri duo.* (Basileae, 1544).
2. *De Hippocratis et Platonis placitis opus eruditum.* (Parisis, 1534).
3. *De elementis secundum Hippocratem.* (Venetiis, 1490).
4. *De naturalibus facultatibus libri tres.* (Parisiis, 1537).

Clemens Alexandrinus (ca. 150 - ca. 217).

1. *Stromata.* (PG 8).

Tertullianus (155-220).

1. *Adversus Hermogenem*. (PL 1).

Diogenes Laertius (180-240).

1. *Vitae et sententiae philosophorum*. (Bologna, 1495).

Alexander Aphrodisiensis (ca. 198-211).

1. *Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia*, (Translated by Juan Gines Sepulveda, Edited by Rainer Thiel, 1527).

Plotinus (ca. 205-270).

1. *Enneades*. (Basileae, 1508).

Atanasius Archiepiscopus Alexandrini (295-373).

1. *Oratio sive liber contra gentes*. (PG 25) –prob.–
2. *Oratio De incarnatione Verbi*. (PG 25).

Eusebius Pamphilius Caesariensis Episcopus (†357).

1. *Historia Ecclesiastica*. (PG 20).
2. *Praeparatio Evangelica*. (PG. 21).

Hilarius († 368).

1. *Tractatus super Psalmos*. (PL 9).

Apollinarius Laodicens Episcopus (310-390).

1. *Interpretatio in Psaltem*. (PG 33).

Epiphanius Constantiensis (310-403).

1. *Adversus Haereses* (PG 41/42).

Themistius (317-390).

1. *Themistii Peripatetici lucidissimi Pharaphrasis in Physica*. (Venetiis, 1499).

Gregorius Episcopus Nysseni (325-389).

1. *Oratio Catechetica Magna*. (PG 45).
2. *In cantica canticorum*. (PG 44).

Basilii Magni (329-379).

1. *Constitutiones Monasticae*. (PG 31).

Gregorii Theologi, vulgo Nazianzenus (329-390).

1. *Orationes*. (PG 35-36).
2. *Epitaphia*. (PG 44).

Ambrosii Mediolanensis (340-397).

1. *De Isaac et anima liber unus*. (PL 14).
2. *Hexameron libri sex*. (PL 14).
3. *De officiis libri tres*. (PL 16).

Hieronymus (347-420).

1. *Commentariorum In Isaiam Prophetam Libri Duodeviginti*. (PL 24).
2. *Commentaria in Amos*. (PL 25).
3. *Commentaria in Evangelium S. Matthei*. (PL 26).

Ioannes Chrysostomus (349-407).

1. *Homilia LV in Acta Apostolorum*. (PG 60).
2. *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus, liber unus*. (PG 48). –prob.–

Philastrius Brixensis († ca. 397).

1. *De Omnibus ab exordio creaturarum hæresibus*. (Basilae, 1539).

Augustinus Hipponensis (354-430).

1. *Soliloquiorum libri II*. (PL 32).
2. *Confessionum libri XIII*. (PL 32).
3. *Retractationum libri II*. (PL 32).
4. *De Libero Arbitrio libri III*. (PL 32).
5. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri II*. (PL 32).
6. *De vera religione*. (PL 34).
7. *De Doctrina Christianae libri IV*. (PL 34).
8. *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. (PL 34).
9. *De Genesi ad litteram libri XII*. (PL 34).
10. *De genesi contra Manicheos, libri II*. (PL 34).
11. *De mirabilibus sacrae Scripturae libri III*. (PL 35).
12. *Enarrationes in Psalmos*. (PL 36).
13. *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*. (PL 40).

14. *De fide rerum quae non videntur liber unus.* (PL 40).
15. *Enchiridion de fide, spe et charitate liber unus.* (PL 40).
16. *De Civitate Dei libri XXII.* (PL 41).
17. *De Trinitate libri XV.* (PL 42).
18. *De haeresibus ad quodvultdeum liber unus.* (PL 42).
19. *Contra adversarium Legis et Prophetarum liber II.* (PL 42).
20. *De natura boni contra Manichaeos liber unus.* (PL 42).
21. *De duabus Animabus contra Manichaeos liber unus.* (PL 42).
22. *Contra Julianum liber VI.* (PL 44).

Pseudo Augustinus Hipponensis (Atribuido a Alcher de Clairvaux: s. XII).

1. *De spiritus et anima.* (PL 40) –atribuido por Suárez a Agustín de Hipona–.

Basilius Magnus, Caesariensis Episcopus († 379).

1. *Homiliae in Hexaemeron.* (PG 29).

Leo Magnus (390-461).

1. *Epistola ad Turribium Asturicensem de Princillinaistis XV.* (PL 54).

Nemesius, Episcopus Emesenus. (c. 390).

1. *De natura hominis.* (Plantin, 1564).

Theodoretus, Cyrensis Episcopus (393-457).

1. *Quaestiones in Genesim.* (PG 80).

Ammonius Hermiae (ca. 435 – ca. 517).

1. *Ammonii Hermiae in Praedicamenta Aristotelis commentarius.* (Venetiis, 1546).

Fulgentius Episcopus Ruspensis (460-533).

1. *Fidei catholicae Professio.* (PG 65). –prob.–

Anitius Boetius (ca. 480-525).

1. *De unitate et uno.* (PL 63).
2. *De hebdomadibus.* (PL 64).
3. *De Trinitate.* (PL 64).

Ioannes Philoponus (ca. 490-530).

1. *In Aristotelis physycorum libros tres priores commentaria.* (Berlin, 1887).

2. *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria.* (Berlin, 1897).
3. *In Aristotelis de anima libros comentarios.* (Lugduni, 1558).

Simplicius (500/510-549).

1. *In octo libros Aristotelis de physico auditu.* (Parisiis, 1544).

Dionysius Areopagita (Ps.) (ca. s. V-VI).

1. *De divinis nominibus.* (PG 3).
2. *De coelesti hierarquia.* (PG 3).

Ioannes Damascenus (ca. 675-749).

1. *De fide orthodoxa.* (PG 94).
2. *De natura composita contra Acephalos.* (PG 95).
3. *Dialogus contra Manichaeos.* (PG 94).

Beda Venerabilis († 735).

1. *Hexaemeron sive libri quatuor in principium Genesis.* (PL 91).

Avicenna -Ibn Sina- (973-1037).

1. *Sufficientia.* (Venetiis, 1508).

Avencebrolis -Salamo Ben Jehuda Ben Gebirol- (1021-1058).

1. *Fons Vitae.* (Münster, 1892-95).

Anselmus Cantuariensis (1033-1109).

1. *De divinitatis essentia Monologium.* (PL 158).
2. *De concordia praescientiae et praedestinatione.* (PL 158).
3. *Liber de conceptu virginali et orginiali peccato.* (PL 158).
4. *Dialogus de casu diaboli.* (PL 158).

Nicephorus Bryennius (1062-1137).

1. *Historiarum libri IV, ab anno Christi 1057 ad 1081.* (PG 127).

Bernardus Claraevallensis (1090-1153).

1. *Homilia in illud S. Matthaei.* (PL184). –prob.–

Hugo de Sancto Victore (1096-1141).

1. *De sacramentis Christianae fidei.* (PL 176).

Petrus Lombardus (ca. 1100-1160).

1. *Sententiarum libri quattuor*. (Antonius Koberger, 1491).

Averroes -Ibn Rushd- (1126-1198).

1. *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*. (Venetiis, 1552).

2. *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. (Venetiis, 1550).

3. *Aristotelis Stagiritae de coelo*. (Venetiis, 1550).

4. *Sermo de substantia orbis*. (Venetiis, 1573).

5. *Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione*. (Venetiis, 1496).

6. *Aristotelis Stagiritae de anima*. (Venetiis, 1496).

Alejandri de Ales (c.a. 1185-1245).

1. *In duodecim Aristotelis metaphysicae libros dilucidissima expositio*. (Venetiis, 1572).

2. *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*. (Venetiis, 1475).

Albertus Magnus (1206-1280).

1. *Super IV libros sententiarum*. (editio coloniensis, 2015).

2. *Metaphysica*. (Venetiis 1498).

3. *De anima*. (Lugduni, 1651).

4. *Physica*. (editio coloniensis, 1987-1993).

5. *Summa de homine*. (Paris, 1896).

Henricus Gandavensis (1217-1293).

1. *Aurea Quodlibeta*. (Venetiis 1613).

2. *Summa quaestionum ordinariorum*. (Parisiis, 1520).

Giovanni di Fidanza [Bonaventura] (1221-1274).

1. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. (Quarecchi, 1882-1902).

Thomas de Aquino (1226-1274).

1. *Scriptum super Sententiis*. (Textum Parmae 1856 editum).

2. *Summa theologiae, cum commentariis Caietani, I-III*. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1888-1906).

3. *Summa contra Gentiles, cum commentariis Ferrariensis, lib. 1-4.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1918-1930).
4. *Sententia libri Metaphysicae.* (Textum Taurini 1950 editum).
5. *Quaestiones disputatae de potentia, q. 1, 4, 7, 9, 10.* (Textum Taurini 1953 editum).
6. *Sententia libri Ethicorum.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1969).
7. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 1-2.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1970).
8. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 8.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1970).
9. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 21.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1973).
10. *Quaestiones disputatae de malo.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1982).
11. *Sententia libri De anima.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1984).
12. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis.* (Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae, 1884).
13. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo.* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886).
14. *In Aristotelis libros de generatione.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1886).
15. *Quaestiones quodlibetales, q. 1, 2, 3, 7.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1996).
16. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 2000).
17. *Quaestiones disputatae de virtutibus.* (Textum Taurini 1953 editum).

Pseudo Thomas de Aquino (texto de autor desconocido).

1. *De natura materiae et dimensionibus interminatis.* (Textum Taurini 1954 editum).
–atribuido por Suárez a Tomás de Aquino–.

Aegidius Romanus (1243/47-1316).

1. *Quodlibeta.* (Venetiis, 1502).
2. *In secundum librum Sententiarum quaestiones.* (Venetiis, 1581).
3. *Opus Hexameron.* (Roma, 1555).
4. *Quaestio de gradibus formarum.* (Venetiis, 1502).
5. *Expositio super De anima.* (Venetiis, 1496).
6. *Questiones super nonnullos libros Metaphisice Aristotelis.* (Venetiis, 1501).

Ricardus de Mediavilla (1249-1308).

1. *Questiones quodlibetales*. (Venetiis, 1509).
2. *Scriptum super quarto Sententiarum*. (Venetiis, 1504).

Hervaeus Natalis (1250-1323).

1. *Quodlibeta quatuor*. (Venetiis, 1486).
2. *De pluraritate formarum*. (Venetiis, 1513).

Antonius Andreas (1280-1320).

1. *Quaestiones Antonii Andree super duodecim libros metaphysice*. (Venetiis, 1495).

Petrus Aureolus (1280-1322).

1. *Commentaria in primum et secundum librorum Sententiarum*. (Rome, 1596).

Ioannes de Janduno (1280/89-1328).

1. *Commentarium ac quaestiones super Averrois De substantia orbis*. (Venetiis, 1552).
2. *Questiones in libros physicorum Aristotelis*. (Venetiis, 1488).
3. *Quaestiones super De Anima*. (Venetiis, 1480).

Ioannes Duns Scotus († 1308).

1. *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*. (Franciscan Institute Publications, 1997).
2. *Quodlibeta*. (Venetiis, 1474).
3. *In Liber Sententiarum*. (Lugduni, 1639).

Durand de Saint Pourçain (†1334).

1. *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri IIII*. (Venetiis, 1586).

Guillelmus Ockham (1295/1300-1349/1350).

1. *Super quattuor Sententiarum libros*. (Lugduni, 1495).
2. *Quodlibeta septem*. (Lugduni, 1488).

Thomas de Garbo (1305-1370).

1. *Summa Medicinalis*. (Lugduni, 1529).

Albertus de Saxonia (1320-1390).

1. *Duos libros de generatione et corruptione*. (Paris, 1516).

Durand de Saint Pourçain (†1334).

1. *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri III*. (Venetiis, 1586).

Thomas de Argentina († 1357).

1. *Commentaria in III libros sententiarum*. (Venetiis, 1564).

Gregorius Novelli Ariminensis († 1358).

1. *In primo Sententiarum*. (Venetiis, 1503).
2. *In secundo Sententiarum*. (Venetiis, 1503).

Marsilius de Inghem († 1396).

1. *Questiones in libros de generatione*. (Venetiis, 1518).
2. *Quaestiones super quattuor libros sententiarum*. (Argentine, 1501).

Paulus Venetus (1370-1428).

Summa totius philosophia naturalis. (Venetiis, 1503).

1. *De generatione et corruptione*.
2. *Metafisice*.
3. *De anima*.

Gaetanus de Thienis (1387-1465).

1. *Recollecte super octo libros physicorum*. (Venetiis, 1496).

Alphonsi Thostati, Episcopus Abulensis (1400-1455).

1. *Commentaria in Genesim*. (Venetiis, 1728).
2. *Commentaria in primam partem Matthaei*. (Venetiis, 1615).

Ioannes Capreolus († 1444).

1. *In quattuor libris sententiarum*. (Venetiis, 1514-1515).

Basilios Bessarion (1403-1472).

1. *In calumnatiorem Platonis libri quatuor*. (Venetiis, 1503).

Marcus Antonius Zimara (1460-1532).

1. *Theoremata M. A. Z. Sanctipetrinatis*. (Venetiis, 1553).

John Maior (1467-1550).

1. *In secundum Sententiarum*. (Paris, 1519).

Iohannes Franciscus Picus Mirandulanus (1469-1533).

1. *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*. (Venetiis, 1558).

Thomas de Vio Caietanus (1469-1534).

1. *Summa theologiae, cum commentariis Caietani, I-III*. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1888-1906).
2. *De ente et essentia*. (Lugduni, 1558).
3. *Commentaria in Aristotelis libros de anima*. (Venetiis, 1514).

Augustinus Nifus (1473-1538).

1. *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum*. (Venetiis, 1519).
2. *Expositiones in Aristoteles libros de generatione animalium*. (Venetiis, 1546).

Paulus Barbo Soncinas († 1494).

1. *Quaestiones metaphysicales acutissimae*. (Venetiis 1588).

Gabriel Biel († 1495).

1. *Collectorium in quattuor libros sententiarum*. (Basileae, 1508).

Augustinus Steuco Eugubinus (1497/98-1548).

1. *De perenni philosophia*. (Venetiis, 1591).

Lippomanus (1500-1559).

1. *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta, iisque partim Græcis, partim Latinis, connexa*. (Parisiis, 1546).

Franciscus de Sylvestris Ferrariensis († 1526).

1. *Sancti Thomae Aquinatis... opera omnia... Summa contra Gentiles... cum commentariis Francisci de Sylvestris...* (Romae, 1918-30).

Didacus de Astudillo († 1536).

1. *Quaestiones super duos libros de Generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorumdem librorum.* (Vallisoleti, 1532).

Chrysostomus Iavellus. († ca. 1538).

1. *In omnibus Metaphysicae libris quaesita testualia metaphysicali modo determinata.* (Venetiis, 1568).

Dominicus Soto († 1560).

1. *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria.* (Salamanca, 1555).

Petrus Fonseca († 1599).

1. *In libros Metaphysicorum Aristotelis.* (Francoforti, 1599).

Collegium Conimbricense (S.J.).

1. *Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis.* (Lyon, 1602).

4. Conclusiones preliminares

Una consideración minuciosa de las fuentes que explícitamente menciona Francisco Suárez en sus D.M. IX-XV pone de manifiesto una continuidad cronológica de absoluta relevancia: 95 autores, una continuidad prácticamente perfecta en las diferentes épocas de la filosofía desde el s. VIII a.C. hasta el s. XVI y numerosas variantes del pensamiento filosófico: **A.** poesía mitológica griega y filosofía griega y romana: Hesíodo, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Cicerón; **B.** filosofía tardo antigua, y patristica griega y latina: Galeno, Filón de Alejandría, Séneca, Plutarco, Justino, Ireneo, Teófilo Antioqueno, Clemente de Alejandría, Atanasio, Eusebio, Hilario, Plotino, Temistio, Jerónimo, Ambrosio, Agustín de Hipona; **C.** filosofía árabe: Avicena, Averroes, **D.** filosofía pre-escolástica y s. XII: Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo; **E.** filosofía escolástica clásica, crítica y renacentista: Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Scoto, Cayetano, Soncinas, Iavello, Soto, Fonseca.

El análisis de la presencia de las autoridades fuentes, en conjunto con las obras citadas, destaca dos cuestiones que perfeccionan los estudios precedentes: 1. el reducido conocimiento actual y preciso de la relación entre Antigüedad, Edad Media y Renacimiento con las D.M.; 2. la posibilidad de ampliar considerablemente la

mentada relación dialógica de la obra suareciana considerando cada caso en particular.

Una consideración cuantitativa de los textos fuentes coloca las posiciones especulativas de Aristóteles, Tomás de Aquino y Agustín de Hipona en primera instancia. Seguidamente, autores como Averroes, Alberto Magno y Egidio Romano. Solo en tercera instancia figuran Platón, Duns Scoto y Guillermo de Ochkam en conjunto con Cayetano y Juan de Janduno. A ello conviene añadir el creciente conocimiento de la patrística griega: Atanasio, Eusebio, Epifanio, Gregorio de Niza, Gregorio Nacianceno, Apolinario, Basilio Magno, Juan Damasceno. En conjunto se observa el dominio de Suárez en las mismas disciplinas mentadas supra: lógica, moral, política, física y antropología, metafísica y teología dogmática. A su vez, y sobre la base de tales ciencias, se ponen de manifiesto determinados entramados transversales en la configuración de las D.M. Allí se observa una decisiva importancia sobre cuestiones bíblicas en general, y sobre el Génesis y herejías en particular. Se añade la continuidad de intérpretes antiguos, medievales y renacentistas de Aristóteles para las ciencias física y metafísica, como así también una relativa continuidad de comentarios sobre las Sentencias de Pedro Lombardo.

De acuerdo con el listado que nos ocupa se ponderan autoridades que no conviene omitir: Hesíodo, Platón, Galeno, Nemesio y el Cardenal Besarion. Se añade el reconocimiento de Avicibrón para la filosofía hebrea, aunque se haya entendido tradicionalmente musulmana. A su vez merece detenida atención la presencia de Agustín de Hipona, puesto que a diferencia de la relación textual entre Tomás de Aquino y Suárez, enfatizada con frecuencia entre los estudiosos del pensamiento metafísico del Granadino, la figura teológica de Agustín en particular y el agustinismo por extensión, dista mucho de conocerse rigurosamente²⁷.

Los textos citados muestran las escuelas de pensamiento del momento: nominalistas, escotistas y tomistas. Aquí se evidencian diferentes relaciones formales entre autores que responden simultáneamente a la escuela de pertenencia como a la *forma mentis* suareciana de comprenderlas. Así, v.g. Guillermo de

²⁷ La relación entre Agustín de Hipona y Francisco Suárez tiene escasos antecedentes que ameritan ser revisados y actualizados. Cf. Eleuterio Elorduy, "San Agustín y Suárez", *Augustinus* 13, 49, 52, 1968: 167-212; E. Elorduy, "Filosofía cristiana de San Agustín y Suárez", *Augustinus* 14, 53, 54, 1969: 3-42; E. Elorduy, "San Agustín y Suárez, heraldos de la unidad", *Augustinus* 14, 55, 56, 1969: 267-294.

Ockham y Gabriel Biel, Tomás de Aquino y Cayetano, o Tomás de Aquino y Ferrara. Sin embargo estas diferencias se matizan permanentemente cuando el lenguaje de Suárez parece más próximo al escotismo que al tomismo²⁸.

Pero la cuestión de las autoridades explícitas citadas en las D.M. no se reduce a indicar la amplísima erudición del Granadino ni la constancia de los textos de Tomás de Aquino o la persistencia en la presencia textual de Duns Scoto. Es necesario contrastar en cada caso el modo en que Suárez se vale de cada autoridad, ya en un movimiento asuntivo, ya en uno confutativo. Solo allí se observa con mayor claridad su novedad especulativa²⁹ mediante la cual el medioevo en general, y escolástico en particular, trasciende hacia los albores de una modernidad temprana (s. XVI) y una modernidad propia de los siglos XVII, XVIII y XIX, pues la metafísica de Suárez ha sido uno de los fundamentos decisivos de la modernidad filosófica. Descartes, Spinoza, Leibniz e incluso Schopenhauer están en deuda – según afirma Pereira– con el pensamiento del Granadino.

Recibido: 15/09/2021
Aceptado: 20/12/2021

²⁸ Ceferino Pablo D. Muñoz, *Objetividad y ciencia en Cayetano*, Santiago de Chile, RIL, 2016, pp. 87-88.

²⁹ Olivier Boulnois, *Être et représentation*, Paris, Épiméthée, 1999: 479-493: a. el objeto del pensamiento como pensable, b. la noción de ente incluida en la representación, c. la esencia formalmente construida desde conceptos a priori y su existencia y unicidad demostrada a posteriori, d. la inclusión de Dios en el concepto de ente.

Resumen

El presente estudio está basado en la edición Vives de las *Disputaciones Metafísicas*. Ofrece al lector un índice detallado de las fuentes antiguas, medievales y renacentistas que recoge explícitamente Francisco Suárez en los tratados I-VIII. El criterio de las fuentes es el siguiente: autores y textos se citan en latín, en orden cronológico y según las ediciones de los siglos XV y XVI.

Palabras clave: Francisco Suárez - *Disputaciones Metafísicas* - fuente bibliográfica - siglos XV y XVI - tratados IX-XV.

Resumen

El presente estudio está basado en la edición Vives de las *Disputaciones Metafísicas*. Ofrece al lector un índice detallado de las fuentes antiguas, medievales y renacentistas que recoge explícitamente Francisco Suárez en los tratados I-VIII. El criterio de las fuentes es el siguiente: autores y textos se citan en latín, en orden cronológico y según las ediciones de los siglos XV y XVI.

Palabras clave: Francisco Suárez - *Disputaciones Metafísicas* - fuente bibliográfica - siglos XV y XVI - tratados IX-XV.

Abstract

The following research is based on Vives edition on *Metaphysical Disputations*. It offers an index of ancient, medieval and renaissance sources that Francisco Suarez gathered in treatises I-VIII. The key selection criteria to read the sources are as follows: authors and books are in latin, in chronological order and according to medieval editions of the XV and XVI centuries.

Keywords: Francisco Suarez - *Metaphysical Disputations* - Bibliography - XV and XVI centuries - Treatises IX-XV.

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

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 1810.

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

¹ Reitero aquí los datos consignados en cuatro 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; “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Tertius” (ed. cr.), *Mediaevalia Americana* 8, N. 1, 2021:129-170. 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.

Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento. 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 Colegiiue 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.

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

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 (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

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 *Historiad e la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As., Ciudad Argentina y Univ. del Salvador, 2001, pp. 161- 165.

Rodríguez deriva esos tratamientos a otras partes del plan de estudios, es decir, obviamente, a la Teología.

El Libro IV siguiendo con las cualidades del cuerpo natural, estudia la elasticidad, la dilatación y la densidad. Ferrari⁷ trata la elasticidad del aire cuando se ocupa de este elemento, incluyendo las experiencias de extracción (Disp. II sobre los elementos), mientras que la dilatación y la densidad corresponden a la cuestión 3 de la Disp. IV sobre las cualidades corpóreas. En cuanto a Rodríguez, toma las definiciones de denso, dilatado y compresión de este autor⁸. Por su parte, Brixia⁹ considera los temas de dilatación y densidad en el contexto de las cualidades corporales que corresponden al tacto¹⁰, mientras que el de la elasticidad se relaciona al movimiento, su composición y colisión. Además de estas fuentes generales, muy presentes en todo el curso, aquí se añade a Vicente Tosca¹¹ y Honorato Fabri¹².

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas¹³ según el texto latino del manuscrito de Zavala, 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 José Antonio Ferrari de Modoetia, *Veteris et recentioris philosophiae dogmata Joannis Dunsii Scoti, Subtilium Principis Doctrinis accomodata, atque in tres tomos distributa. Tomus secundus. Priorem Physicae partem, quae Physica Generalis dicitur, complectens*, editio quarta, Matriti, apud Blasium Roman, v.ed.se cita por 1790.

⁸ Dist. II, Q. 3, p. 82 y Q. 5, p. 122 ss. respectivamente,

⁹ Fortunato Brixia, *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata, atque ad usus academicos accomodata. Opera Omnia Tomus I: Physicae generalis pars prima. De corpore physico generatim sumpto, ejusque affectionibus, deque compositorum naturalium principiis et proprietatibus*, Venetiis, ex Typographia Remondiniana, 1756

¹⁰ Sec. II de la Disertación IV.

¹¹ Tomás Vicente Tosca, *Compendium philosophicum*, Valentiae, 1754.

¹² Honoratus Fabri, *Physica*, Lugduni, 1649.

¹³ Cayetano Rodríguez OFM, *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Bs. As., Ed. FEPAL, 2005.

[82] ¹⁵ **Liber Quartus**
De corpore naturali, ut elasticum, rarum et densum

²⁰ Difficilis admodum censi solet haec se corpore elastico, raro et denso pertractatio, ab his praecipue, qui physicas res, non physico scrutinio perquirunt, sed metaphysicis abstractionibus meditantur. Nos autem, quid in tam obviis, ²⁰ et sequentibus naturae corporeae phaenomenis dicendum videatur breviter expe-diemus, si praemittamus aliqualem se **compressione**, ac **tensione** doctrinam, ideo sit:

Propositio 1^a. Quid compressio, quidque tensio sit, ex- plicatur

Compressio nihil aliud est, quam **corporis affectio, qua in eo statu cons²⁵ tituitur in quo minorem extensionem habet, quam ei debeatur**. Corpus autem in hoc statu constitutum dicitur **compressum**. Sic aer intra tubum vi intrusum, compressum esse dicitur, quod ad minorem extensionem reductus sit [83] quam ei suapte natura debetur. Tensio autem est corporis affectio, qua in eo statu constituitur, in quo majorem extensionem habet, quam ei debeatur. Corpus autem in hoc statu constitutum dicitur **tensum**. Sic corda dicitur **tensa**, cum ita vi trahitur, ut majorem habeat extensionem, quam antea natura ⁵ sua habebat.

Advertendum est tamen, tum compressionem, tum tensionem accipi posse active, et passive. Active sumptae sunt actiones causae comprimentis, aut tendentis; passive vero sunt dispositiones illae in corpore compresso aut tenso receptae, quibus in eo statu constituitur, in quo majorem, aut minorem extensionem habet, quam suapte natura exigat eique debeatur.

Propositio 2^a Explicans essentia compressionis ejusque causas

Pater Toscaⁱ, Tractatu 4^o de Physica Generali, Libro 1^o, cap. 1^o, varios refert ¹⁵ oppinandi modos circa naturam compressionis. Sunt enim aliqui opinantes compressionem fieri per hoc quod partes corporis compressi sibi invicem accedentes, impleant vacuitates illis interceptas.

Hanc vero opinionem a veritate alienam esse constat ex eo, quod si aer, vg. ad modicam extensionem reductus est intra ²⁰ vas seu scopletum pneumaticum, eo solum, quod praedictas vacuitates impleret, non esset cur aperto foramina tanto cum impetus erumperet. Non enim est aliqua causa extrinseca, ut supponitur; aliunde nec provenire

potest ab ipsis aeris partibus, quae sponte sua recedunt, quia hoc est tendere ad totius destructionem, non ad conservationem; ergo compressionem non fit, etc.

²⁵ Alii hanc sententia deserentes compressionem explicant per minorem extensionem ad quam redigantur puncta physica corpus componentia. Ita Pater Honoratus Fabriⁱⁱ, *Physicae Tractatu* 1^o, Libro 2^o, Propositione 3^a. Sed nobis non placet hic discurrendi modus; enim licet possi[84]bile sit per divinam virtutem, quod puncta physica ad minorem extensionem ducantur, id tamen fieri non potest ab agente naturali media sua virtute quantumvis calida, nec enim puncta physica indifferentia sunt ad minorem vel majorem extensionem sed semper in eadem, ⁵ quam Deus illis concessit, permanent.

Quapropter nos compressionem explicamus per **accesum partium corporis ad partes ejusdem ab extrinseca causa factum, et per destructionem materiae subtilis, seu aetheris intra poros compressi corporis contentae**. Haec assertio, quae multis experimentis firmare potest, sequenti demonstratur: aqua ¹⁰ intra vas vitreum inclusa nullam, saltem sensibilem compressionem pati potest, ut ab academicis florentinis diligentissime expertum est; si vero intra vas plumbeum includam sensibilem compressionem pati posse expertum est a Verulami, ut ipse testatur Libro 2^o *Novi Organi*, numero 45; tum a Roberto Boyle, ut refert Pater De Lanis, Tomo 2^o, Libro 5^o, cap. 1^o, apud Patrem Toscamⁱⁱⁱ.

¹⁵ Hujus autem ratio non alia esse ponere videtur, quam aeris particulas aquae inclusas per vitri poros pertransire non posse; bene vero per laxiores poros plumbi, ideoque in plumbeo vase potest aqua comprimi, minime vero in vitreo. Innumera sunt experimenta id ipsum testantia. Nunc ergo: cum compressio fiat per extractionem ²⁰ materiae subtilis, quae intra poros latitabat, consequens fit, ut oppositius compressioni motus, nempe **dilatatio**, quia corpus priorem statum recuperat, fiat per intromissionem ejusdem, vel alterius materiae subtilis intra poros corporis compressi. Quod examinandum venit in sequenti quaestione.

Quaestio 1^a

²⁵ A quo proveniat vis elastica corporum?

Elaterium, seu **vis elastica**, est **vis illa, quam corpus compressum vel tensum ad statum sibi connaturalem sese reducit, vel reducere concit**. Hujusmodi vim pluribus inesse corporibus saepe diximus. Quod etiam conspicuum [85] fit in ballesta, aliisque consimilibus machinis, et in ramo tenui, ac viridi: quae primum inflexa,

postea resilient, et restitunt sese. Eadem virtute pollent corpora quantumvis dura et rigida; v.g. aenea, eburnea, et marmorea, etc. licet in his non sit tam sensibilis, aut perceptibilis compressio, et restitutio, ut videri potest in quaestione de motu reflexo, in responsione ad primum argumentum; imo rigiditas aut durities partium corporis praesupponitur necessario ad vim elasticam.

Haec igitur vis elasticam optime a recentioribus explicatur per recensionem partium corporis, atque dilatationem pororum. Dubium tamen est utrum haec pororum dilatatio proveniat ab aliqua vi motrice ipsis partibus intrin¹⁰seca, qua sese ad pristinum statum restituant; an vero proveniat ab impetu alicujus materiae, quae suo ingressu separet partes corporis, quae per compressionem errant conjunctae.

Conclusio. Elasticitas corporum provenit ab impetu causato ab aethere, seu al¹⁵tera materia subtili, quae poris corporis se intrudens, nititur eos dilatare partesque corporis a se invicem removere. Explicatur conclusio: in primo enim extare materia subtilem seu aethere, quae concitatissimo, rapidissimoque motu moveatur, eoque motu sibi a Deo indito turbinatum, ac veluti circulariter cieatur; constat ex eo, quod materia caelestis nihil aliud est, praeter²⁰ fluidissimum aethere, ut suo loco patebit: hic autem motus a caelo usque ad haec inferiora in hac subtili materia perenniter continuatur.

Hic fit ut haec materia subtilis praefato motu omnium corporum poros continuo pervadat; ut patet in recipiente exhausto, quod statim a materia subtili, quae per vitri poros intromittitur repletur atque etiam in summate tubi torricelliani, aliisque innumeris experimentis, quae non possunt explicari absque materiae subtilis intromissione¹ per poros corporum. Ex quo sic efformatur ratio. [86] Per impetum causatum a materia subtili optime explicatur, imo sine illo intelligi non potest vis elastica corporum. Ergo. Probatur antecedens: vis elastica est reipsa motus localis quo corpora compressa, vel tensa ad statum sibi connaturalem se restitunt; sed ad quemlibet motum localem requiritur impetus alicujus impellentis; ergo absque impetu causato a materia subtili intelligi non potest corporum elaterium. Probatur haec consequentia: nam praedictus impetus non est innatus, siquidem multa sunt corpora, quae lapsu temporis elasticitatem amittunt, ut arcus, cujus tensio fuit diuturnior; aliunde impetus innatus solum producit motum deorsum, cum tamen¹⁰ motus restitutionis sit quandoque quaquaversum. Ergo talis impetus non est corporibus naturalis.

¹ Sequitur illegibile verbum, non constat in **B**.

Jam ergo: sed non ab alio oriri potest impetus capax restituendi compressum corpus ad suum pristinum statum, nisi a materia subtili quae omnia corpora pervadens, nititur eorum poros dilatare, ut constabit solutione argumentorum; ergo materiae subtili attribui debet corporum elaterium.

Diluuntur argumenta

Argues 1°. Incredible prorsus videtur, solum aetheris subtiles particulas, cum corporis compressi poros permanere conantur, posse eidem corpori communicare motum illum ita promptum, ac velocem, quem in restitutione compressorum experimur; ergo. Respondeo negando antecedentem: licet enim aetheris particulae, sutilissimae sint, cum tamen perenni de perniciosissimo motu semper agitentur, hic fit, ut in poros corporis dilatabilis irruentes, in eodem subire, ipsosque dilatare conentur.

Quod inde perspicue colliges, si inspicias, quam facile, quam prompte, in nostro corpore spiritus animales, quamvis subtilissimi, in musculos intravi, horum fibras distendunt, eos inflant, nervos tendunt, movent articulis, dirgunt ac velocissime flectunt, et inflectunt. Quae admodum itaque praedicti spiritus in musculos dilati, subibit illos motus existant, ita et particulae aetheris, quamvis subtilissimae corporis poros subeuntes, illud ad pristinum statum reducunt. Exhibes etiam sunt gutulae aquae, quae caelo humido decidunt, et tamen ejusmodi gutulae in fune trochlae imbibitae elevarunt ad magnam altitudinem pondus sensuum librarum eidem funi adnexum, ut testatur Boyle^{iv}. Ergo etiam, etc.

Dices: non potest explicari, quare praedictus motus restitutionis sit acceleratus, ergo. Nego antecedentem: ratio accelerationis est inaequalitas materiae subtilis per poros ingredientis. Pori enim compressi corporis non statim ab initio dilatantur, nec acquirunt priorem totam naturalem extensionem, sed successive, inde etiam successive augetur materia subtilis irruens in eosdem poros, et quod consequens est augetur quoque impetus ab ipsa in particulis corporis productus.

Argues 2°. Corpora magis compressa majori vi conantur se restituere ad connaturalem extensionem; sed hoc non potest explicari per occursum materiae subtilis, ergo. Probatum minor: corpora magis compressa habent poros magis obturatos; sed quoties poros sunt magis obturatos difficilius est transitus materiae subtilis, ut illos dilatare possit, ergo. Respondeo, id contingere propter majorem

connatum, et impetum, quem exerit materia subtilis ad perintrandum² per poros obturatos.

²⁰ Itaque compressionis correspondet obturatio pororum; huic materia subtilis, et illius connatus ad viam sibi parandam per poros; et tandem connatui materia subtilis respondet motus corporis ad restitutionem. Eodem ferme ratione major est elasticitas ligni viridio, quam acidi. In lingo enim viridi pori unt repleti humore aquaeo, aut aliis, qui facile ²⁵ clateribus adhaerescunt. Unde additur materiae subtilis magis tenaciter occludunt, quam aer, et alia hujusmodi, quibus occupantur poros ligni acidi, ac sic conatus, et impetus materiae subtilis major est, eique correspondet [88] corporis restitutio.

Instabis. Saltim incorpore tenso non potest explicari elasticitas per impetum a materia causatum, ergo. Probatum antecedens: in corpore tenso potius datur dilatatio pororum ratione tensionis, quam obturatio; ergo. ⁵ Nego utrumque antecedentem: nulla enim fit tensio in qua aliqua compressio-nem intercedam ut bene notat Pater Tosca^v, Tractatu 4^o de Physica Generali, Libro 1^o, Cap. 3^o, Propositione 21^o. Quia eatenus chorda, v.g. elongatur, quatenus filamentos quibus contexta est, easve sunt sinuosa, et obliqua, ope tensionis ad rectam lineam accedunt, simulque sibi invicem approxi¹⁰mantur. Unde decrementum patiatur crassitiam, licet incrementum acquirat secundum longitudinem.

Idem igitur probabiliter credendum est evenire in omnibus aliis tensionibus: si enim crassiora pila, sive cerica, sive lanea, adhibita vi tendantur augentur qui¹⁵dem secundum longitudinem, contrahuntur tamen evidenter secundum crassinem, ita ut subtiliora reddantur; quod certe non contingeret nisi singula filamenta, quibus praefata phila textuntur ad re invicem non accederent. Chalybea item phyla, si microscopio inspiciantur, evidenter apparet, dum tenduntur secundum longitudinem augeri, et vero secundum cr²⁰assitiam minui, ac subtiliora reddi. Quo posito optime intelligitur quomodo causetur a materia subtili restitutio.

Argues 3^o. Si ab intromissione materiae subtilis per corporum poros repetenda est eorum elasticitas, semper quod adstarent materia subtilis, et pori, corpora se adstratum suum res²⁵tituerent; sed hoc est evidenter falsum, ergo. Probatum minor: arcus diutissimae tensus admittit elasticitatem; sed tum dantur pori, et transitus materiae subtilis entis in ipsos, ergo. Distinguo majorem: semper quod adstarent pori debito

² Dubium verbum in utroque ms. Translatio secundum sensum.

modo [89] dispositi, etc. concedo majorem; aliter, nego majorem, et distinguo minorem probationis: in arcu diutissime tenso dantur pori eodem modo dispositi, ac paulo post compressionem adhaerant, nego minorem; diverso modo, concedo minorem, et nego consequentiam.

⁵ Explicatur solutio: dum arcus, aut lamina incurvatur, pars interior, seu concavam curvaturae, violentam patitur compressionem, quaemadmodum pars convexa patitur tensionem; unde in superficie concava pori coarctantur, et obturantur; in convexa autem ampliantur. Per hoc superficiei convexa poros magna copia ¹⁰ materiae subtilis subit, a qua (cessante violenta extrinseca) pori constricti ampliantur, et partes corporis usque ad situationes suam pristinam impelluntur.

Attamen, si arcus, aut lamina in eo statu violenter inflectionis diutius steterit, elasticitatem amittunt; ratio est, quia plexus ¹⁵ particularum praedicta corpora componentium diuturnitate curvaturas, paulatim mutatur, ita ut sit diversas ab eo, quem naturaliter paulo post compressionem obtinuerant. Unde consequens est, quod resitua materia subtilis, quae in magna copia fuerat ingressa per poros superficiei convexae alias sibi vias parat, ut poros latos aperiat, vel versus eandem superficiem convexam ²⁰ vel versus extremitates arcuum, nam in his partibus experitur minorem resistantiam.

Instabis. Ex hac solutione sequitur aerem deo perdere elasticitates; si diuturne compressus maneat; sed hoc est experientiae contrarium, nam si aere per plures annos compressus conser-vatur in scoplo pneumatico eandem vim habet, siquidem eodem modo ²⁵ ejaculatur pilam, ergo. Nego majorem: aer enim non deperdit elasticitatem duplici de causa. Primo, quia aer in scoplo comprimitur aequaliter ex emmilarie [sic] ac proinde non restant pori capaces, ut possit materia subtilis in tanta copia ingredi, et sibi efformare poros amplios, perinde ac in [90] arcus, aut lamina.

Secunda ratio est, quia aer omnino fluidus est, quam quidem fluiditatem non amittit per compressionem, quia nunquam potest aer solidari, quamvis particulae illius in se rigida sint, unde particulae ipsice fa⁵cile possunt dividi, et amoveri, ergo dividantur necesse est, quoties irruat sufficiens copia materiae subtilis; haec igitur in magna copia subit, ubi primum amovens scopleti epistemium. Partes autem aeris sic divisa pilam protrudunt.

Argues 4^o. Cum causa sufficiens, et praesens addest, frustra ¹⁰ quaeritur alia; atqui aer praesens est, et sufficiens ad motum corporis elastici, ergo in vanum recurritur ad

materiam subtilem. Probatur minor: in primis praesens est, nam corpora elastica poros habent, atque in illis aerem aliunde sufficiens; ergo. Probatur minor: cum enim arcus lunatur, pori versus convexam superficiem ampliores, versus concavam angustiores fuisset, ¹⁵ proindeque inclusus aer in illa extenditur; in istis premitur, ut per se notum est; atqui aer compressus nititur reddere ad suum pristinum statum, ergo amota vi argum plectente, arcum exiget.

Respondeo, quod licet aer quandoque possit causare impetum sufficientem ad restitutionem elasticam, adhuc tamen ²⁰ non est admittendus, ut causa a natura destinata, et universalis ad motum elasticorum. Ratio est, quia causa elasticitatis debet in omni eventu causare impetum necessarium ad praedictam restitutionem; hujusmodi tamen non est aer: nam in restitutione quae fit in recipiente evacuato, nullus intercedere potest aer, cum ibi nullus exstat, aut saltem multum rarefactus. Deinde multa sunt corpora, quorum pori ²⁵ omnino comprehensi, aut exilissimi sunt, unde non potest aer per illos permeare: talia sunt aurum, vitrum, aliaque quamplurima.

Denique, quamvis conce[91]datur aerem causare motum elasticorum, assignata causa elasticitatis ipsius aeris, non enim est ei intrinseca, quia tunc, quare non idem dicendum est de caeteris corporibus? Praeterquamquam, motus restitutionis aeris multoties violentus est; ordinarie enim intercedit motus sursum, qui aeri naturalis non est, utpote gra⁵vis.

Dices: aeris elasticitatem, atque caeterorum corporum optime intelligi per majorem praesentiam acquisitam in restitutione. Sed haec responsio nihil valet, quia major, aut minor praesentia, seu extensio corporis compressi est effectus, et terminus virtutis elasticae; igitur qui ad majorem praesentiam recurrunt ¹⁰ reipsa non explicant in quo consistat elaterium, sed effectum exhibent, dum de causa quaeritur, et quaestionem relinquunt omnino intactam. Unde ad aeris elasticitatem recurrendum est ad impetum materiae subtilis, ut est causa universalis restitutionis elasticorum. Non enim sunt multiplicandae causae sine necessitate.

Argues 5°. Innegabilis esse videtur par¹⁵ticulis elementorum, ex quibus mixta componuntur intrinseca vis ad effectus sibi connaturales efficiendos, quorum unus est status connaturalis tuitio, et ejusdem status recuperatio; ergo fatendum est hanc vim elastica esse ipsius corporis particulis intrinsecam. Confirmatur: virtus, qua lapis sursum projectus sive ad terram cadendo restituit est ipsi lapide ejusque partibus intrinseca, ²⁰ ergo etiam vis, qua corpus compressus, etc.

Respondeo ad argumentum, motum elasticorum non esse in se, et in causa naturale, sed multoties violentum, licet sit terminative naturalis: id est, est naturalis, quatenus corpus compressum per illum motum quaerit statum sibi connaturalem; non vero est naturalis in causa, quia causa restitutionis ²⁵ est omnino extrinseca, unde multoties corpora moventur sursum, sinistrorsum, etc. violenter agitata a materia subtili; igitur inelementis nulla est vis intrinseca ad praedictos effectos efficiendos, quamvis eorum partium rigiditas necessario [92] concurrat, ad restitutionem elasticam.

Ad confirmationem dicendum, paritatem non teneret, cujus ratio est, quia admissio quod virtus illa lapidis sit ei intrinseca, restitutio lapidis versus centrum est effectus universalissimus, cuique correpsondet necessario causa ⁵ illa universalis, quae omni corpori conveniat. At vero restitutio corporis elastici est effectus determinatus non omni corpori conveniens, sed tantum illis in quibus concurrunt circumstantiae requiritae, hujusmodi sunt rigiditas partium, pori capaces, etc. Unde huic effectui assignanda est causa particularis, et quod consequens est, extrinseca; alias sicut motus deorsum, omni corpori convenit ¹⁰ etiam elasticitas conveniret, quod est falsum.

Quaestio 2^a
Quid sit raritas, et densitas,
qualisque sit causa rarefactionis, et condensationis?

Rarum describitur ab Aristotele^{vi} *illud quod habet parum materiae sub magnis dimensionibus*. Densus vero, *quod habet multum materiae sub parvis dimensionibus*. Hinc illud corpus dicitur magus rarum, quam aliud, quod sub eodem extensione minus habet materiae corporeae; aut si eandem habet materiam, majorem habet extensionem. Ac similiter illud dicitur magis densum, quod sub eadem extensionem plus habet materia, aut si tantumdem habet materiae, quam aliud, minorem habet extensionem. Quae quidem descrip²⁰tiones ab omnibus approbantur, sed illas unacuaque sententia sibi adaptare contendit. Ex datis definitionibus apparet, quod raritas est forma, aut quasi forma a qua corpus formaliter redditur, et denominatur rarum. E contra **densitas**, unde consequens rarefactio est **motus corporis ad raritatem**, seu transitus corporis a minori, ad majorem extensionem localem; condensatio autem, **motus ²⁵ corporis ad densitatem**, seu transitus corporis a majore, ad minorem extensionem localem. Quin ex hoc sequatur corpus rarum, et tensus non distingui; quamvis enim conveniant in eo quod sub majori extensione parum materiae sen[91]sibilis contineantur, differunt tamen in eo, quod tensus ad

minorem extensionem exigit reduci, non vero rarum, praecise scilicet ob raritatis statum.

Similiter corpus densum et compressum in eo conveniunt, quod sub parva extensione multum⁵ habent materiae, compressus vero majorem exigit extensionem, non vero densum ratione scilicet densitatis. Quaeritur igitur nunc quaenam sit causa, seu in quo formaliter con-sistant rarefactio, et condensatio? Qua in re pro more suo plurimum inter se dissident, et altercantur Philosophi.

Gassendum^{vii}, alique atomistae, cum in¹⁰ omnibus corporibus spatiola vacuum supponant, illorum constrictione, vel ampliacione corpora condensari, vel rarefieri arbitrantur. Quod exemplo spongiae nunc manibus compressae, nunc dilatatae, possumus intelligere; quamquam aer certe subeat spongiae meatus. Unde ex inaequali corporum gravitate, quae diversam raritatis, vel densitatis rationem sequitur,¹⁵ colligit rarefacta corpora non repleri materia, sed innanis spatia recipere.

Sed haec hypothesis nullatenus potest substineri, nam constat quamplurimis experimentis a Pate Francisco de Lanis adductis^{viii}, aerem, mediante calore ignis, dilatari ad spatium circiter septuagenties majus, quam sit ejus spatium communis, ac naturalis; quis ergo credat in spatio aeris, v.g. palmari, ex septua²⁰ginta illius partibus unicam tantum quae aerem, caeteras vero 69, vacuum existere? Quod multo impossibilius apparebit, si maximam aeris rarefactionem conferatis cum maxima compressione, quam vi machinarum potest substineri. Ut enim a Roberto Boyle^{ix} expertum est, aer intra clausum vas ita comprimi potest, ut vix trigessimam prioris extensionis partem occupet; igitur²⁵ in palmo aeris trigecupla tantum illius spatii pars plena esse, relinquaere vero 29 vasculae, quod nequit admitti.

[94] Peripatetici hac, et aliis quamplurimis rationibus in contrarium ductis rarefactionem et condensationem explicant per novam extensionem localem, majorem vel minorem, ita ut eadem numero materia nunc majorem habent localem extensionem et rara tunc sit nunc sub minori extensione locali existat, et densa⁵ dicatur. Sed hi audendi non sunt propter dicta in praecedenti quaestione: major enim vel minor extensio est effectus, non causa rarefactionis, et condensationis. Unde in Physicis admitti non potest ob genus raritatis, et densitatis. Nobis autem placet sententia inter physicos experimentales communissima, quam etiam amplexi sunt plures Peripatetici, nominatim Pater Arriaga^x, Oviedo^{xi}, et non pauci recentiores,¹⁰ cum quibus sit

Conclusio. Rarefactio consistit in quadam pororum corporis rarescenties dilatationem, aut etiam novorum apertione facta a subtili quaedam materia, vel ab aliis subtilibus corpusculis subingredientibus; condensatio autem in coarctationem aut etiam imminutione pororum, simulque majore ad invicem accessu particularum corporis, et earundem fixatione. Conclusio his terminis proponitur a P. Tosca^{xiii} Tractatu 4^o de Physica Generali, Libro 2^o, Propositionibus 4^o et 5^o, et clarissime traditur ab Aristotele^{xiiii}, Cap. 4^o de praedicamentis per haec verba: *densum quidem ex eo est, quia partes ip²⁰sus sibi ipsis propinquae sunt. Rarum autem ex eo, quod inter se distent.*

Probatur primo assertio nostra per majorem partium sejunctionem ortam a dilatatione, seu multiplicatione pororum habetur quod corpus transeat a minori ad majorem extensionem localem; et e contra per majorem partium conjunctionem proveniente a coarctatione, aut imminutione²⁵ pororum habetur quod corpus transeat³ a majori ad minorem extensionem localem. Ergo rarefactio et condensatio recte constituuntur, in hac partium sejunctione et conjunctione. Animadvertere tamen oportet, introductionem corpusculorum non esse constitutivus rarefactionis, sed causam omnino extrinseca [95] quando scilicet corpuscula sunt talis naturas, ut possint induere sejunctionem partium aut dilatationem pororum.

Secundo, id ipso sane plurima ostenditur experimenta, nam in aqua calida, et ebullente nullum aeris admiscetur, ut ipso sensui⁵ percipimus; quod in plurium aliarum rerum efferverscentia conspicimus: sic lac et alii liquores ad ignem rareficient, quia igniculi agitant particulas liquoris eas sejungunt et elevant, et quidem eo vehementis, quo liquor est teratior: quod si igniculis et aeri additus pateat, elevant et tunc adensantur particulae liquoris. Ergo idem dicendum est de aliis, maxime cum plura sint¹⁰ corpora, quae per ingressum subtilium corpusculorum dilatantur, et per ipsorum egressum pertrunguntur, ut in spongia contingit.

Argumenta solvuntur

Argues 1^o. Admissis definitionibus rari et denso a Philosopho traditis, non possunt in nostra sententia explicari rarefactio, et condensatio; ergo. Probatur antecedens: densum est, quod¹⁵ multum habet materiae sub parvis dimensionibus, rarum autem quod habet parum materiae sub magnis dimensionibus, sed in nostra sententia e contra accidit, nam in corpore raro multum datur materiae, siquidem

³ Additur *fr* (*formaliter en B.*), sed non habet sensum.

ingrediuntur corpuscula, in denso vero parum materiae datur, quoniam exeunt corpuscula, quae ad rarefactionem deserviebant; ergo.

²⁰ Respondeo, salvari adhuc in nostra positione, quod corpus rarefactum sub magna extensione locali habeat parum materiae, et densum multum materiae, sub minori extensione, in laudatis enim definitionibus loquitur Philosophus de materia sensibile, et quae cadit sub sensibus nostris non de materia, seu corpusculis insensibilibus, huiusmodi sunt quae ingre²⁵diuntur corpus rarum, et expelluntur a corpore denso. Ut enim certum est, lapide dici densum, quia sensibiliter apparet sub modica extensione multam habere materiae corporeae; et e contra aerem rarum esse dicimus, quia expe[96]rimus sub magna extensione parum habere materiae. Colligimus autem multum materiae inexisteret lapidi, parum vero aeri ex eorum pondere, duritie, spirabilitate, fluxibilitate, aliisque accidentibus sensibilibus.

Respondeo secundo, con⁵cesso antecedenti distinguo majorem probationis: densum est, quod multum habet materiae homogeneae sub parvis dimensionibus, concedo; heterogeneae, nego majorem et idem dicendum est de raro. Hanc esse mentem Philosophi^{xiv} patet ex eo, quod ipse expresse asserat, aliquid heterogenum expelli in condensatione et intromissi in rarefactione; constat ex 4^o Physicorum texto 63, ibi: *contingit autem, et densari non¹⁰ in vacuum, sed propterea, quod ea, quae innunt elebuntur, ut aqua collisa, aerem qui inest; et augmentari non solum ingrediente aliqua, sed,* etc. quod perinde est ac dicere dari in rarefactione corporum, non tantum materiam ipsorum propriam, sed etiam alienam introeuntem; ergo dum asserit rarum esse, quod sub magna extensione **parum habet materiae** intelligendum est de materia propria corporis, ¹⁵ et non de hac simul cum extranea.

Argues 2^o. In nostra sententia difficile est explicare, quid nempe causae sit, ut particulae corporis densati ad minorem extensionem reductae, pro majori addipiscenda non pugnent; sed ita in ea contineantur, ut majorem non exquirant, secus vero contingat in corpo²⁰re compresso, ut in praenotata diximus; ergo haec sententia non est apta ad explicanda phaenomena naturalia, et consequenter rejicienda est.

Respondeo, certum esse in hoc tantummodo corpus compressum a denso diversificare, illud quidem majorem⁴ extensionem exigit, densus vero non; hoc tamen cum disci²⁵minem, quod nempe compressum a majori, ad minorem spatium reducatur ab aliqua causa extrinseca, et ab eadem verisimili causa in eodem statu

⁴ Sic *minorem*, correctio secundum sensum.

detinetur; densum vero ab aliqua causa intrinsecis ip[s]is existente ita constituitur, ut minorem extensionem exiget: haec autem causa formalis nihil aliud esse potest, quam colligatio, novaque fixatio particularum corporis componentium, qua posita, nulli alio extrinseci adhibito, pristinam extensionem non repetunt; ut in ipsa conclusione exprimitur.

Quomodo autem haec nova fixatio particularum fiat non difficile est explicatur, si supponemus ut certum, multisque experimentis comprobatum, corpora diversa, diversa sibi que propria ac proportionata habere coagulantia, similiterque e converso, sua habere resolvable; ut optime traducto a Patre Tosca^{xv} in Compendio mathematico tractatu 22 de Meteoris, Libro 4^o, propositione 22. Ita igitur diversa inventa sunt sanguinis coagulantia. Spiritus enim vitrioli sanguinis coagulationem causat cum aliqua effervescentia. Id ipsum facit alumen caudum pulversatum, atque etiam spiritus nitri. Similiter testantur Pater Ca¹⁵beus^{xvi}, et alii spiritus salnitrosos esse aquae coagulum.

Causa ergo haec condensans, non solum extrinsecus agit, verum intrinseco operatur. Cum enim immissa tenuissimae particulae magnam habeant proportionem cum his quae corpus componunt, cum eisdem permixtae, illas invicem illigant, et ²⁰ noviter nectent, ejusdem corporis fibras colligantes, quem quidem nexum corpus densum non deperdit, nisi per recessum earundem particularum ope rarefactionis factum; et tunc partes mutua separatione ad statum rari-tatis redeunt. Sed dices: si in corpora condensatione extruditur materia subtilis propter accessum partium adinvicem: quomodo tunc materia coagulans intromittitur?

Respondeo, certum esse in condensatione extrudi corpuscula seu materiam intromissam in poros corporis rari; et hoc [98] per conjunctionem, et majorem accessum particularum cum invicem, quaemadmodum per majorem pressionem spongiae v.g. partes illius conjunguntur inter se, ad quam conjunctionem sequitur expulsio corpusculorum aereorum, aliorumque similium. Cum autem impossibilis sit praedictus accessus partium absque ⁵ corpusculis nectentibus et colligantibus corporis particulas; hinc est, quod necessaria videtur introductio alterius materiae, ad cujus intromissionem sequatur, et major conjunctio partium, et egressus materiae, quae ad rarefactionem deserviebat, quamvis materia coagulans non sit in tanta copia, quam corpuscula e corpore egredientia.

¹⁰ **Argues 3^o.** Si corpus raresceret per corpuscula, haec etiam essent capia rarefactionis. Rogo nunc: vel rarescerent per alia corpuscula, vel non? Si non

secundum, ergo ham datur aliqua rarefactio sine intromissione corpusculorum. Si primun, jam debetur processus in infinitum, nam etiam haec secunda corpuscula rarescerent per alia, et ¹⁵ sic in infinitum, ergo. Argumentum loquitur de omni materia, quae subire potest poros, et meatus corporis. Et quidem si de omnibus corpusculis indiscriminatim loquantur distinguenda est major syllogismi, nam alia sunt rarefactionis capacia, alia vero non; si enim intra meatus corporis rarefacti aer et alia similia introducuntur, certe rarefac²⁰tionem pati possunt.

Advertendum eset tamen, non ideo praedicta corpuscula posse, vel debere rarefieri, quia subeunt poros et meatus corporis rarefacti, non enim causant rarefactionem, ut causa formalis, sed ad summum ut causa efficiens; sed eorum rarefactio repetenda est ab intro²⁵missione corpusculorum subtilium. Si autem argumentum supposit intromissionem materiae subtilis, seu aetherae, nego absolute majorem; materia enim subtilis ponitur a suis patronis substantia quaedam fluidissima, et [99] subtilissima, omnis elasticitatis, et rarefactibilitatis expers, eo quod poris careat. Praeterquamquod, optime potest stare rarefactio corporis, quin corpuscula intromissa rarefactioni subjiciantur, ut consideanti patebit.

Argues ⁵ 4°. Experientia quotidiana comprobatur, gravitatem semper sequi densitatem, ita ut corpus gravius, caeteris paribus, sit etiam densus; sed hoc non potest esse, admissa intromissione corpusculorum, et extractionem eorundem e corporibus, ergo. Probatur minor: quod corpora rara plures habeant meatus et poros non est causa, ut levior sit corpore denso, siquidem pori isti replentur a ¹⁰ corpusculis heterogeneis, quae corporis gravitatem augent; ergo non semper gravitatem debet sequi densitatem, sed aequae gravia essent corpus rarum et densum, contra experientiam.

Respondeo: gravitatem semper sequi densitatem, ut experientia constat, cujus ratio est, quia ea corpora graviora sunt, ¹⁵ quae exigunt habere partes magis conexam et complicatas, ac paucioribus porulis, et meatibus interceptibus; e contra vero, ea sunt leviora, quae pauciores habent partes materiae propriae, ex eo quod plu-res, majoresque meatus illa habent sub qualibet dimensione assignata; unde quamvis meatus isti materia, seu corpusculis repleantur, ²⁰ non evadit corpus rarum aequae grave ac densum, quia haec materia est plerumque subtilis, seu aetherea, quae fere nullam gravitatem habet, et licet introducuntur alia corpuscula, haec tamen subtilissima sunt, et consequenter, leviora illa materia, quae ipsis poris inexistere, si corpus non raresceret; igitur non augent corporis gravitatem.

²⁵ Dices: saltem sequitur ex hac sententia omnia corpora esse aequae compacta, et densa contra experientiam communem; ergo. Probatur antecedens: omnes pori corporis sunt referti [100] materia aliena, et corpusculis heterogeneis; ergo partes corporis rari semper sunt unitae, et colligatae, sed in hoc stat densitas, ergo. Respondeo negando primum antecedentem; et ad aliud dico, quod colligendas affectiones et proprietates corporum non attenditur ad id, quod est eis adventicium, et extraneum, hujus⁵modi sunt corpuscula in poros intromissa, unde semper certum est corpus rarum suas habere partes minus conjunctas et contextas, in conjunctione autem partium adinvicem consistit corporum densitas.

Argues 5°. Non possunt intelligi rarefactio, et condensatio, quin in rarefactione ¹⁰ nova quantitas acquiratur, et in condensatione aliqua deperdatur; ergo rarefactio fit vi novae quantitatis additae, et condensatio vi quantitatis perditae. Probatur antecedens: nequit dari rarefactio, sine majori, nec condensatio sine minori extensione locali; sed major extensio de nova habita importat necessario novam quantitatem, et minor extensio de novo adveniens petit ¹⁵ necessario aliquam quantitatem destruit; ergo non possunt intelligi, etc. et consequens explicatio nostra non subsistit. Ita arguunt Tolet [sic] et alii apud Conimbricenses^{xvii}, Libro 1°, de generatione, Cap. 5°, Quaestione 17.

Sed contra hanc opinionem insurgo primo, quia haec sententia omnino destruitur differentia rari et densi: jam ²⁰ enim rarum non esset parva materia, vel quantitas, sub minori spatio, et densum non esset magna sub parvo spatio, cum rarum habeat majorem quantitatem, quam densum. Secundo, id haec non est rarefactio et condensatio, sed augmentatio, et diminutio, eomodo quo in viventibus per nutritionem. Tertio, haec explicatio non bene congruit experientias. Videmus enim condensatione ²⁵ omni accidentia remanere praeter extensionem, quae diminuitur; quod non item contingeret, si destrueretur quantitas: cum enim quantitas sit subjectum accidentium, ea destrui non amplius manerent accidentia, [101] et saltim variarentur, quod certe non experimur.

Unde ad argumentum respondeo, quantitatem quae consistit in extensione determinata inordine ad locum solum esse effectum secundarium quantitatis propriae corporis. Igitur corpus ra⁵refactum augeri fit, et condensatum minui in extensione locali absque acquisitione, vel diminutione quantitatis propriae. Itaque si argumentum loquatur de quantitate propria corporis rarefacti, vel condensati, nego absolute antecedentem, quia potest augeri effectus secundarius quantitatis, vel etiam minui, ipsa quantitati omnino invariata. Ad hoc enim solum sufficit introductio ¹⁰ corpusculorum ad rarefactionem, et ipsorum expulsio ad condensationem.

Argues 6°. Stante nostra explicatione, quoties corpus attrahit aerem, rarefiet, et quoties illud expellit, densabitur. Unde infertur quod dum homo aperit, dum uter repletum aere, rarefiatur. Item dum follies moventur a fabro rarefiant, et densarentur,¹⁵ quod impropiissimum est. Probatur tandem, quia per attractionem aeris intromittitur aer inter partes poris, utris, et follium ergo. Respondeo, nego sequelam: non enim quaeque aeris attractio est rarefactio, sed illa quae fit per minima corpuscula, et indimam possessionem eorum inter partes contiguas corporis rarefacti; qualiter non se habet attractio aeris in ore, utre et folli²⁰bus, in quorum partes contiguas non juxta ponuntur partes aeris, sed includuntur, ut aqua in vase, nec in parva, sed in magna quantitas.

Praeterquam, magna, et obvia est disparitas, quae datur inter exemplum appositum, et rarefactionem stricte talem: rarefactio enim fit per introductionem materiae extraneae²⁵ insensibilis in poros etiam omnino insensibiles propter eorum exilitatem, et ob hanc rationem non possumus determinare materiam, quae poros ingreditur, nec certam assignare regulas ad ejus ingressum, et egressum. [102] At vero in introductione aeris in ore, utre et follibus intromittitur materia sensibus perceptibilis; nec egressus, et ingressus ejus fit in poros corporis, sed in magnam cavitatem (ut ita dicam) et in partes corporis omnino discontinuatas.

⁵ Nec ex eo quod materia, quae requiritur ad rarefactionem sit omnino insensibilis, eam in dubium revocare debemus: nam (ut suo loco est probandum) plurima non possunt explicari experimenta, quin admittatur haec materia aer subtilior; sic ad ea recurrunt, qui explicare volunt aliqua verisimilitudine lucis diffusionem, sonus propagationem, et¹⁰ effluviium corporum electricorum etiam in recipiente machinae jam exhausto. Item praedicta etiam materia repletur vacuum illud relictum in summitate tubi a mercurio, ut in quaestione de vacuo manet explicatum. Sed de hac materia subtili agemus, dum de aere spetialis reddat sermo.

Argues 7°.¹⁵ Vas aqua plenum, et undequaque opertum, si aqua nimio frigore glaciatur, ideoque condensetur, rumpitur, ne detur vacuum in natura; sed si condensatio consisteret in intromissione corpusculorum, non eveniret tale vacuum, ergo. Probatur minor: corpuscula extromissa replerent vacuum relictum ab aqua, ergo. Ad argumentum, nego majorem, cujus falsitas apparet ex innumeris experien²⁰tiis in contrario. 1° si etiam non detur vacuum rumperetur vas aereum, dum congelatur aqua; in plusquam certum est non rumpi. 2° etiam dum oleum congelatur deberet rumpi; quod non contingit. 3° experiential constat, quod foramina aperto per quod posset aer ingredi, rumpitur vas, ut testatur Arriaga

²⁵ 4^o: usque dum tota aqua vel major pars gelascit, non rumpitur vas; ergo natura patitur duorum, vel trium digitorum vacuum, non vero quatuor, v.g. quod plane ridiculum est. Ex quo infertur rumptione vasis vitrei [103] non ob periculum vacui, sed ob aliam causam esse, potesa assignandam.

Praeterquamquod, argumentum ex falsa suppositione procedit: supponit enim aquam congelatam condensationem pati; quod est omnino falsum. Non me latet, quod fere omnes, praesertim vulgustia oppinantur, sed inmerito. Ratione enim et experiētiis opponuntur. Experimentum est enim ab Academicis Florentinis, ut fidem fuit Pater Tosca^{xviii}, aquam conflaciatam majus spatium occupare, quam cum fluida est. Impleverunt enim aqua tubum ex una parte clausum, usque ad medietatem, tum nivī minutim contributas immergerunt, usque dum aqua in glaciem verteretur, quo fiebat ut aqua congelata, majus occuparet spatium, eo quod assurgeret in tubo.

Hoc autem non potest explicari, nisi per sejunctionem partium aquae ad invicem, in quo consistit rarefactio. Hujus autem causa videtur in promptu. Enim certo certius est aquae, multum aereae substantiae admisceri; quae quidem, cum per poros strictiores aquae, quae glaciatur ¹⁵ exire nequeat, dilatatus; atque pristinam expansionem affectans aquam etiam dilatat. Hinc, innumerae in glaviae bullulae apparent; minores, si hujus substantiae aliquid fuerit exhalatus, ut siaque diu ante ebullerit, aut in machina pneumatica fuerit detenta.

Deinde etiam gravitatem semper sequi densitatem paulo ante diximus, et constat quotidiana experientia; sed aqua congelata non est aqua fluida gravior, sed levior, ergo signum est asquam in glaciem conversam rarefactionem pati, non condensationem. Probat minor: aggregatum illud ex aqua et aere (aliud enim non est flacies vulgaris) aqua pluviali supernatat; ergo levior ²⁵ est illa, quam ista, siquidem sursum truditur ab aqua fluida; quod non contingit in grandine, in qua nullae apparent bullulae, nam gravior est aqua [104] pluviali, in hac siquidem mergitur, ut experientia comprobatur.

Habemus igitur aquam glaciata densam non esse ut vulgus judicat, sed rarefactam; unde per consequens occupare non potest minus spatium, nec vacuum aliquod relinquere. ⁵ Causa autem, quare vas vireum compingitur non est horror vacui a condensatione causati, quia nullum est; sed fractio provenit a nimio frigore ipsum vitrum paulatim constringentis, usque dum totaliter coarctatus et rumpitur. Ad quod concurrunt nixus aeris ab aqua congelata expressi, qui certe magnus, et multus est nam

ut observat Dominus Mariotte apud patre Regnault^{xix}, ¹⁰ aer iste intra aquam liquidam octo vicibus densior erat, quam sit [?] postquam ab illa expressus est.

Plurima sunt et satis difficilia glaciationis phaenomena innumeris experimentis confirmata, tum in aqua, tum in aliis liquoribus, quae videri possunt apud Patrem Tosca hic, citante patrem Franciscum ¹⁵ de Lanis^{xx}, Tomo 2°, Libro 8°, Cap. 1°. Nos autem de illis suo loco agemus.

Argues 8°. Mirabilis effectus lacrimarum vitrearum, quae lacrimae Bataviae appellantur, non possunt explicari per solam aeris rarefactionem, modo quo a nobis rarefactio explicatur, ergo. Probatur antecedens: incredibile est, quoddum colum lacrimae frangitur, aer ²⁰ ita violenter rarefiat, ut tota lacrima dissolvatur inpulverem magno cum strepitu, ut contingit in lacrima batavica, ergo. Respondeo causam horum effectuum tenentur omnes in sua opinione assignare; quod sane difficile est, praesertim illis, qui rarefactionem explicant per majores vel minores vacuitates. Qui enim fiet, ut aer, quia plurimum refertur vacuolis innanibus, ²⁵ et nullius prorsus activitatis, tales effectos causet?

Nos autem, ut hunc rarefactionis effectum explicemus, quid nomine lacrimae Bataviae venit in[105]telligendum, videamus. Itaque lacrima batavica, au Prussiae (quae sit nominatur propter figuram lacrimae, quam habet, et quia in Batavia inventa fuit), est quoddam frustrum vitri, cujus una pars seu extremitas est rotunda, altera vero longa, et subtilior, et instar colli apparet. Quae sic efformatur: ⁵ sumatur tubus quilibet, ex quo gutarum sinatur cadere vitrum colliquens in vas repletum aqua, quoniam autem materia illa plurimum glutinosa est, ejusdem inferior pars spissior et graviorfluit, et in forma lacrimae protrahitur.

Cum autem explicite calida in aquam cadat, ejus ¹⁰ frigiditate fit, et extrema lacrimae superficies concreseat, et indurescat, interceptis in porulis, et cavitatibus parietum plurimum aeris subtilioris, et etiam ignis particulis. Si autem crassiorem lacrimae partem malleo percutias, eo minime frangitur, quippe instar fornicis dispositae partes lacrimar, una cum aere, et igne nimium compress¹⁵sis, invicem substantant sese, et percussioni resistunt. At si subtilior pars, seu cauda lacrimae frangatur, statim cum strepitu tota lacrima frangitur, et imminutissimum pulverem redigitur; tanto enim impetu, ut pulvisculus ad duos, vel tres pedes diffundatur, ut scribit Mariotte in Libro de Aeris natura, apud Patrem Ferrari^{xxi}.

²⁰ Hujus phaenomeni ratio et ex aeris externi pressione, et in interni aeris rarefactionem ac elaterio, necnon, et ex ipsa partium lacrimae structura repeti debet. Etenim exteriores partes lacrimae, repentino frigore arreptae, multum induerunt, nec tamen ita apte sibi mutuo adhaerescunt, ac si paulatim ²⁵ calor reminisset. Interiores quoque partes, dum refrigerantur, ac minus spatium exigunt, male sibi coherent, ac plus aequo tensae sese evolvere, data occasione molliuntur; sunt enim instar fornicis curvatas [106] atque, sicut in fornice lapides sese mutuo substinent, sed ubi unum aut alterum detraxeris, facile reliquum collabunt, ita fere evenit in lacrimis illis.

Nam quando luxantur partes exteriores, quae subito frigore r⁵gescentes texturam habent similem in tortae spinae et meatus angustos, aer interior exquisite rarefactus primo cedit subeunti aeri crassiore, tum elasticitate sua illi remittitur, et ab eodem repercutitur; unde fit, ut tota lacrima in tenuissimum album pulverem comminuat, semel hac una, et altera fornicis ejusmodi pars loco dimota fuerit.

¹⁰ Hanc esse hujus phaenomeni causam patet ex eo, quod si lacrima aere libero trigefiat, nec frangitur, nec multominus in pulverem regiditur; non alia profecto ex causa, nisi quia illarum partes ab aeris frigore sensum constrictae, invicem magis coherent, atque internus proinde aer eandem fere densitatis rationem ob¹⁵tinet, ac aer externus; unde huic subeunti aequavi resistit. Idem ille effectus in lacrimis habetur, simplior illarum pars pertundatur, aut limetur; aliquando etiam postquam acutentaveris lacrimam perforare, nec tunc effectus prodierit, etsi nulla tunc externa vis acus urgeat, velut sua sponte dirumpitur, ut notat ipse Mariotte loco ²⁰ citato; quod sane indicat aeris externi actionem. Sed de his satis.

Notas

ⁱ Cf. *Physica Generalis*, Liber I, De compresso et tenso, earumque elasticitate, cap.1: De essentia compressionis, et ejusdem causis. (ed. Valentiae, 1754, pp. 4-6).

ⁱⁱ Cf. *Physica*, Tractatus I: De statibus corporum sensibilium; L. II: De compresso et tenso, Prop. 3: “Compressio fit per minorem extensionem ad quam vi quadam adigitur corpus” (ed. Lugduni, 1649, t.I, p. 46).

ⁱⁱⁱ Las referencias están tomadas de Tosca, *Physica Generalis*, L. I, Cap. 1, (ed. Valentiae 1754, p.11). En cuanto a Francis Bacon, se refiere a *Book II, Aphorism on the interpretation of Nature* n. 34, (ed. London 1856, p. 448 ss); las referencias a Boyle corresponden a su opúsculo *New Experiments physico-mechanical touching the spring of the Air*, Experiment XX, (*OC*, 1772, t. I, p.44-45); y al P. Lana: *Magisterium natura et artis Opus Physico-Mathematicum*, Tract. Quartus: De variis naturalium corporum motibus tum manifestis, tum occultis, ex quibus naturae opera dependent, et quibus mediantibus ars naturam ipsam aemulatur. L. V: De motu

pressionis et compressionis, Cap. 1. Compressionis et pressionis experimenta recensentur (p. 156-163 de la ed. Brixia 1684, t.2).

^{iv} Cf. Robert Boyle, *Nova Experimenta Physico-Mechanica, de vi aëris elastica et ejusdem effectibus* (Opera, ed. Venecia 1697, t. 1, p. 1 ss.).

^v Cf. *Physica Generalis*, L. I, Cap.3: De essentia tensionis et ejusdem causis, donde afirma: “Nulla fit sine compressione tensio” (ed. 1754, t. IV, p. 36).

^{vi} Cf. *I Phys.* cap. 9 (Bk 217 b 11).

^{vii} Cf. *Physica*, Sectio I, Liber VI: De qualitatibus rerum; Cap.2: De raritate, densitate, perspicuitate (*Opera Omnia*, Lugduni 1658, t. 1, p. 375-380, especialmente p. 375-376).

^{viii} *Magisterium naturae et artis. Opus Physico-Mathematicum*, Tract. IV: De variis naturalium corporum motibus..., Liber VIII: De motu rarefactionis et condensationis; Cap. 2, Prop.1 (ed. Brixia 1684, t. 2, p. 373).

^{ix} Cf. *New experiments touching the condensation of the air by mere cold and its compression without mechanical engines* (OC, t. III, 1772, p. 505-507); *A defense of the Doctrine touching the spring and weight of the air* (OC, t. I, p. 159) y *New Experiments Physico-Mechanical touching the spring of the air* (OC, t. I, p. 13).

^x Cf. *Cursus Philosophicus*. *Physica*, Disp. 16: De continui compositione, Sectio 10: Argumentum è raritate et densitate petitum dissolvitur; Subsectio 3: Vera sententia (ed. 1669, p. 579, n. 163, n. 167 y p. 590, n. 168).

^{xi} Cf. *Cursus Philosophicus* (ed. Lugduni, 1663), *Tract. De ortu et interitu, sive de generatione et corruptione*, Controversia VII: De raro et denso, (p. 475 ss.)

^{xii} Cf. *Compendium Philosophicum*, Trac. IV, *Physica Generalis*, Liber II: De raro et denso, (p. 61 y 62, ed. Valentiae 1754).

^{xiii} La cita está tomada de Ferrari, *Physicae Pars I*, Disp. IV, Q. 3: de raritate et densitate. El texto completo dice: “Hoc adeo in loco Philosophus adstruit raritatem, et densitatem, quae in sola majori, ac minori extensione locali consistant. Quamquam in Categoriis cap. 4. vulgarem aliam raritatis et densitatis notionem exhibuerit dicens: ‘Densum quidem ex eo quippiam est, quia partes ipsius sibi ipsis propinquae sunt. Rarum autem ex eo quia a se distant’”. Pero la cita no corresponde a las versiones críticas actuales y tampoco consta en textos de la época de Ferrari, como el que sirve de base al comentario de Silvester Mauro, muy usado en el siglo XVII (cf. ed. Paris, 1885, t. 1, p. 31-32). Por tanto, resulta inexplicable esta atribución.

^{xiv} Cf. *IV Phys.* cap. 7 (Bk 214 b 1-3).

^{xv} *Compendio Mathematico*, Tratado XXII Physico-Mathematico de los Metheoros terrestres, aqueos, aereos y ethereos: Libro IV: De los metheoros que se engendran en el ayre (Ed. Valencia 1727, T. VI, p.469 ss).

^{xvi} El texto del P. Cabeo no dice exactamente eso; en el texto 18, Q. 4 plantea “Cur Aristóteles duo tantum genera ponat effluviurum et quomodo intelligendum dictum illud Chemicorum omnia compone ex sulphure, sale et mercurio” (*In IV Libros Meteorologicorum Aristotelis*, ed. Romae 1646, t. 1, p. 113).

^{xvii} Cf. *Commentarii, I De Gener. et Corrup.* Q. 17: An corpus, quod rarescit, novam acquirat quantitatem, necne (ed. 1606, p. 285 ss).

^{xviii} Cf. *Compendium*, t. IV, *Physica Generalis*, L. II: De raro et denso; Prop. 7: Diversa phaenomena et experimenta juxta nostram sententiam explicantur (ed. Valentia 1754, p. 66-70), n. 2 (p. 66-67).

^{xix} Cf. *Les entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe*, Entret. 6 sur le froid et le chaud (ed. Paris 1753, v. 2, p. 121) se refiere a la experiencia de la Academia Real de Ciencias, según narra Mariotte, en *La nature de l'air*, p. 135). Las experiencias de Mariotte constan en *Experiences de la congélation de l'eau*, donde expone seis de ellas y analiza la rotura de los recipientes de vidrio que la contienen como una prueba de ello (*Oeuvres*, La Haye, 1740, t. 2, p. 604-608).

^{xx} *Magisterium natura et artis*, Tract. IV, Liber VIII, Cap. 1: Experimenta et observationes quae expectant motum rarefactionis et condensationis (Brixia, 1684, t. 2, p. 329-347).

^{xxi} Cf. Mariotte, *Oeuvres Complètes* (ed. La Haye, 1740), *De la nature de l'air*, III Problema (t. 1, p. 155 ss.) Ferrari, en *Physicae Pars I*, Disp. II, Q. 7: De effectibus ab aeris gravitate et elaterio provenientibus, se ocupa de la lágrima batávica dando una explicación detallada del fenómeno (ed. 1790, p. 136-137).

Recibido: 16/09/2021
Aceptado: 20/12/2021

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 IV, sobre el cuerpo natural en cuanto es elástico, enrarecido y denso. 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 - elasticidad - densidad - 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 é elástico, rarefeito e denso. 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 - elasticidade - densidade - 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 IV, on the natural body insofar as it is elastic, rarefied and dense. 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 - elasticity - density - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

De secundo libro historiaram Herodoti

*Vidzu Morales Huitzil*¹

*ἐπὶ δὲ Αἴγυπτον ἐποιέετο στρατηλασίην
ἄλλους τε παραλαβὼν τῶν ἤρχε
καὶ δὴ καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐπεκράτεε.
Ἡρόδοτος*²

Argumentum

Hoc scriptum de secundo libro historiaram Herodoti, qui ineunte saeculo quinto natus et saeculo exeunte quinto animus omni admixtione corporis eius liberatus, breviter tractat, quia memor Aegypti nos efficere hanc rem coegit.

I.

*ἐπεὰν δέ τις ἀποθάνῃ, τούτου ὁ παῖς ἀντικατίσταται.
τοὺς δὲ βοῦς τοὺς ἔρσενας τοῦ Ἐπάφου εἶναι νομίζουσι,
καὶ τούτου εἵνεκα δοκιμάζουσι αὐτοὺς ὧδε:
τρίχα ἦν καὶ μίαν ἴδηται ἐπεοῦσαν μέλαιναν,
οὐ καθαρὸν εἶναι νομίζει.
Ἡρόδοτος*³

Herodotus, emunctae naris homo atque inclytus omnium historicorum, in secundo libro, qui hodie Eutérpē nominatus, de aegyptiis orationem hemonibus pulchre accommodavit. Nae, eruditus aegyptios, quos priusquam Psammetichus regnaret, se primos omnium hemonum arbitravisse praeclara luce scripsit. Verum, Psammetichus, qui differre in aliud tempus talem quaestionem nolebat, originem hominum voluntate sciendi accensus, hoc modo, “ἐπειδὴ δὲ Ψαμμῆτιχος βασιλεύσας ἠθέλησε εἰδέναι οἵτινες γενοῖατο πρῶτοι, ἀπὸ τούτου νομίζουσι Φρύγας προτέρους γενέσθαι ἐωυτῶν,

¹ Laura Huertas López adiuvante.

² Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae, In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 476.

³ Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae, In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 568.

τῶν δὲ ἄλλων ἐωυτούς”⁴. His rebus constitutis, Psammetichus duos puerulos parentibus infimae conditionis natos, qui non vocem aliquam audiverunt atque tantum lacte caprarum nutriti sunt, pastori dedit. “Nam bimatus exacto tempore, pastori qui haec administrabat, aperienti ianuam atque intranti, ambo pueruli, porrectis manibus, βεκός clamabant”⁵. Psammetichus hac voce homines phrygios panem designavisse satis sciebat, cogitatione aductus commotusque mutatione rerum aegyptiis eos non vetustiores fuisse celeriter exposuit. “Ἕλληνες δὲ λέγουσι ἄλλα τε μάταια πολλὰ καὶ ὡς γυναικῶν τὰς γλώσσας ὁ Ψαμμῆτιχος ἑκταμῶν τὴν δίαιταν οὕτω ἐποίησατο τῶν παίδων παρὰ ταύτησι τῆσι γυναιξί”⁶.

Postea, Herodotus, heliopolitanos esse sapientissimos aegyptiorum, qui “tricenorum dierum tenentes duodecim menses, adiciunt cuique anno quinos dies extra numerum, unde eis circulus temporum constat eodem rediens”⁷, absce audivit. Iam vero, historicus de sapientia illius regionis graecos cepisse deos aegyptiorum accurate scripsit, quia ii tempore vetusto aras et simulacra, quae alteri populi adsimulaverunt, diligenter erexerunt. In hoc statu rerum, Herodotus non tantum ea⁸, quae in praeterito facta sunt, sed etiam geographiam⁹ explanavit. Nihilominus, una res, quae mos aegyptiorum erat, historicum sollicitum tenebat. Prorsus isto modo, Herodotus de sacerdotibus, “qui alibi comati sunt, in Aegypto rasi”¹⁰, enixe narravit. Reapse, historicus litteras eorum sacras fuisse et aegyptios nequaquam ultum deorum

⁴ Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae, In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 476.

⁵ Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasguae, In Aedibus Academicis, MDCCCLXI, p. 7.

⁶ Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae, In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 480.

⁷ Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasguae, In Aedibus Academicis, MDCCCLXI, p. 11.

⁸ Βασιλεῦσαι δὲ πρῶτον Αἴγυπτον ἄνθρωπον ἔλεγον Μῖνα. ἐπὶ τούτου, πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ, πᾶσαν Αἴγυπτον εἶναι ἔλος, καὶ αὐτῆς εἶναι οὐδὲν ὑπερέχον τῶν νῦν ἐνερθε λίμνης τῆς Μοίριος ἐόντων, ἐς τὴν ἀνάπλοος ἀπὸ θαλάσσης ἐπὶ ἡμερέων ἐστὶ ἀνὰ τὸν ποταμὸν (Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae: In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 483).

⁹ Καὶ εὖ μοι ἐδόκεον λέγειν περὶ τῆς χώρας: δῆλα γὰρ δὴ καὶ μὴ προακούσαντι ἰδόντι δέ, ὅστις γε σύνεσιν ἔχει, ὅτι Αἴγυπτος, ἐς τὴν Ἑλληνας ναυτίλλονται, ἐστὶ Αἴγυπτίοισι ἐπίκτητός τε γῆ καὶ δῶρον τοῦ ποταμοῦ, καὶ τὰ κατύπερθε ἐπὶ τῆς λίμνης ταύτης μέχρι τριῶν ἡμερέων πλοῦ, τῆς περὶ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἐπι τοιούδε ἔλεγον, ἐστὶ δὲ ἕτερον τοιοῦτον. Αἴγυπτον γὰρ φύσις ἐστὶ τῆς χώρας τοιῆδε. πρῶτα μὲν προσπλέων ἐπι καὶ ἡμέρης δρόμον ἀπέχων ἀπὸ γῆς, κατεῖς καταπειρητηρίην πηλὸν τε ἀνοίσεις καὶ ἐν ἑνδεκα ὀργυῖσι ἔσσει. τοῦτο μὲν ἐπὶ τοσοῦτο δηλοῖ πρόχυσιν τῆς γῆς ἐοῦσαν (Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae: In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 485).

¹⁰ Latín 79.

neglexisse, acute affirmavit¹¹, quapropter, ii “in deos affatim supra omnes homines religiosi sunt, talibus moribus utentes”¹²:

- a) in poculis aheneis bibebant,
- b) vestimenta lini portabant,
- c) aegyptii se munditiae causa circumcidebant,
- d) sacerdotes totum corpus radebant,
- e) mares boves mactati sunt, sed feminae, Isidis gratia, non occisae sunt ,
- f) ministri sacrorum nomina regum scribebant.

De rebus divinis factis rite, Herodotus quoque Herculis narrationem, in qua Alcmena et Amphitryon oriundi ex Aegypto et parentes eius erant, alacri animo audit, sed historicus graecos nomen ab aegyptiis accepisse, post modicum tempus, comprehendit, ergo, “omnia fere deorum nomina ex [illa regione] in Graeciam venerunt”¹³. His ita se habentibus, aegyptii, qui pietate imperium augere conati sunt, iampridem deos conventu¹⁴ pomparum sacrorumque celebrabant, quocirca, multi hemones in oppidum Bubaston navigabant, “inter navigandum assidue mulieres aliquot, crepitacula tenentes strepunt, viri tibiis canunt”¹⁵. Crassa Minerva, Herodotus alias feminas, quae non se inertiae dederunt, saltavisse, alias magna voce clamavisse, alias benevolentia adamanta movisse, sedulo peraravit.

Nempe, de animalibus Aegypti scriptor graecus feles in urbe Bubasti sepultas esse, ibides in locis sacris Hermopolis fuisse, equos fluviatiles in plaga Papiemita sacros, avem maximi momenti phoenicem, quam historicus in pictura vidit, pennas aureas habuisse, serpentes beneficos¹⁶, quos in fano Iovis sepeliebant, cornibus

¹¹ Διαφασίοισι δὲ γράμμασι χρέωνται, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἱρὰ τὰ δὲ δημοτικὰ καλέεται (Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae, In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 563).

¹² Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasgae, In Aedibus Academicis, MDCCLXI, p. 80.

¹³ Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasgae, In Aedibus Academicis, MDCCLXI, p. 115.

¹⁴ πανηγυρίζουσι δὲ Αἰγύπτιοι οὐκ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, πανηγύρις δὲ συχνάς, μάλιστα μὲν καὶ προθυμότατα ἐς Βούβαστιν πόλιν τῆ Ἀρτέμιδι, δεύτερα δὲ ἐς Βούσιριν πόλιν τῆ Ἴσι: ἐν ταύτῃ γὰρ δὴ τῆ πόλι ἐστὶ μέγιστον Ἴσιος ἱρόν, ἴδρυται δὲ ἡ πόλις αὕτη τῆς Αἰγύπτου ἐν μέσῳ τῷ Δέλτα: Ἴσις δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ. τρίτα δὲ ἐς Σαῖν πόλιν τῆ Ἀθηναίῃ πανηγυρίζουσι, τέταρτα δὲ ἐς Ἥλιον πόλιν τῷ Ἥλιῳ, πέμπτα δὲ ἐς Βουτοῦν πόλιν τῆ Λητοῖ, ἕκτα δὲ ἐς Πάπρημιν πόλιν τῷ Ἄρεϊ (Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae: In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 619).

¹⁵ Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasgae, In Aedibus Academicis, MDCCLXI, p. 131.

¹⁶ ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρνις ἱρός, τῷ οὐνομα φοῖνιξ. ἐγὼ μὲν μιν οὐκ εἶδον εἰ μὴ ὅσον γραφῆ: καὶ γὰρ δὴ καὶ σπάνιος ἐπιφοιτᾷ σφι, δι' ἐτέων, ὡς Ἥλιοπολιταὶ λέγουσι, πεντακοσίων: φοιτᾶν δὲ

praeditos, et aegyptios de crocodilis non semper eodem modo sensisse, breviter affirmavit. His rebus monentibus, eruditus, de corpore humano, medicos singulorum morborum fuisse atque cadavera, quae aegyptii per septuaginta dies condiebant, lavata esse, acute explanavit.

Index librorum in hoc opere laudatorum

- Forcellinus, Aegidius, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII
- Ἡρόδοτος, *Herodoti Halicarnassei. Historiarum patris musae*, Parisiis: Jodoco Badio & Joanne Paruo, 1528
- Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae: In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX
- Ἡρόδοτος, *Herodotus' Historiën*, Leiden: Brill Publishers, 1949
- Herodotus, *Historia Herodoti*, Glasguae, In Aedibus Academicis, MDCCLXI
- Ἡρόδοτος, *Historiarum*, Lipsiae: Ex typis Caroli Tauchnitii, 1828

Recibido: 28/09/2021
Aceptado: 20/12/2021

τότε φασὶ ἐπεάν οἱ ἀποθάνῃ ὁ πατήρ. ἔστι δέ, εἰ τῇ γραφῇ παρόμοιος, τοσόσδε καὶ τοιόσδε: τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν τὰ δὲ ἐρυθρὰ ἐς τὰ μάλιστα: αἰετῶ περιήγησιν ὁμοιότατος καὶ τὸ μέγαθος. τοῦτον δὲ λέγουσι μηχανᾶσθαι τάδε, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες: ἐξ Ἀραβίης ὀρμώμενον ἐς τὸ ἱρὸν τοῦ Ἥλιου κομίζειν τὸν πατέρα ἐν σμύρνῃ ἐμπλάσσοντα καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἥλιου τῷ ἱρῷ. κομίζειν δὲ οὕτω: πρῶτον τῆς σμύρνης φὸν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν, μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα, ἐπεὶ δὲ ἀποπειρηθῆ, οὕτω δὴ κοιλήναντα τὸ φὸν τὸν πατέρα ἐς αὐτὸ ἐντιθέναί, σμύρνη δὲ ἄλλη ἐμπλάσσειν τοῦτο κατ' ὅ τι τοῦ φῶς ἐκκοιλήνας ἐνέθηκε τὸν πατέρα: ἐσκεμμένου δὲ τοῦ πατρὸς γίνεσθαι τὸν βάρους: ἐμπλάσαντα δὲ κομίζειν μιν ἐπ' Αἰγύπτου ἐς τοῦ Ἥλιου τὸ ἱρὸν. ταῦτα μὲν τοῦτον τὸν ὄρνιν λέγουσι ποιεῖν (Herodotus, *Herodoti Musae*, Lipsiae: In Bibliopolio Hahniano, MDCCCXXX, p. 650).

Resumen

Este escrito trata, brevemente, sobre el segundo libro de Heródoto, quien expuso, elegantemente, un discurso sobre los egipcios.

Palabras clave: Heródoto - historia - Egipto - Hermópolis - Euterpe.

Resumo

Este escrito trata, brevemente, do segundo livro de Heródoto, que elegantemente apresentou um discurso sobre os egípcios.

Palabras-chave: Heródoto - história - Egito - Hermópolis - Euterpe.

Abstract

This writing deals, briefly, with the second book of Herodotus, who elegantly presented a discourse on the Egyptians.

Keywords: Herodotus - history - Egypt - Hermopolis - Euterpe.

Summarium

Hoc scriptum de secundo libro Herodoti, qui de aegyptiis orationem hemonibus pulchre accommodavit, breviter tractat,

Vocabula maximi momenti: Herodotus- historia Aegyptus - Hermopolis
- Ἐυτέρπη.

RESEÑAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA – IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ
(Coordinadores), *Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*, Buenos Aires, Ed. RLFM, 2020, 172 pp.

Esta publicación reúne una serie de trabajos, que en primera versión fueron presentados en el Coloquio Uruguayo 2020, de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Son trece trabajos que abarcan un amplio espectro de épocas y temas.

Cuatro de ellos se refieren a la época patrística. “Trascendencia y paradoja en Damascio”, de Gerald Cresta, señala algunos elementos centrales del planteo damasciano con la intención de vincular la vertiente neoplatónica del concepto de lo Uno y su elaboración en la teoría medieval de los trascendentales. “La historiografía calcedoniana en la presentación de los *viri illustres* de Genadio de Marsella”, de Estefanía Sottocorno, a partir referencias a sus disputas con el obispo Timoteo, el trabajo sigue el rastro de la línea historiográfica calcedoniana en la presentación que hace Genadio de Marsella de los personajes que considera *viri illustres*, en su catálogo del último cuarto del siglo V. La repercusión del concilio de Calcedonia de 451 es uno de los criterios que permiten orientar la investigación en la selección genadiana.

Ricardo M. García, en “La mujer como imagen de Dios en Agustín de Hipona”, partiendo del análisis hermenéutico y teórico de la exégesis agustina al relato del Génesis, trata las derivaciones ético-religiosas del planteo de Agustín en diversos temas como la relación entre la mujer y el varón, el placer sensual, la valoración de la vida material, entre otras, señalando su importancia en la tradición medieval y moderna de la cultura occidental que incluso llegan a la actualidad. “La simplicidad divina y la unidad del fin último: un argumento desde Boecio”, de Clemente Huneceus, centrándose en algunas de las ideas que Avicena defiende en el *Libro del Alma* acerca del alma intelectiva y su relación con el cuerpo, caracteriza su postura fundamentalmente dualista

Otros cuatro trabajos se ocupan específicamente del período medieval. En conexión con el trabajo anterior, el de María Elisa Ladrón de Guevara OCD, “Omnipotencia divina, naturaleza metafísica de Dios y creación: Avicena, Averroes y S. Tomás” señala que si bien los dos árabes terminan en una visión necesitarista, los tres pensadores buscaron una respuesta a esta cuestión partiendo de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, y procuraron compatibilizarla con una noción de omnipotencia que conectaría con la idea de creación. “Pedro Abelardo y la moral de

los no cristianos: la insuficiencia del *fac bonum* y el requisito de *bene facere*” de Natalia Jakubecki analiza la distinción abelardiana entre *bonum* y *bene facere*, señalando especialmente las implicaciones respecto de la moralidad de los no cristianos que es, en definitiva, el aspecto teórico en el que queda más patente su necesidad y alcance.

“El arquetipo del ‘Dios que premia y castiga’ en Andrés el Capellán” de Nicolás Martínez Sáez, en el marco de las disputas del siglo XII sobre la cuestión del amor, analiza el uso que el Capellán hace de la dialéctica y la retórica de inspiración aristotélica. pero con límites a superar y señala un elemento arquetípico: el Dios que premia y castiga. Silvana Filippi, lamentablemente fallecida este año, ofrece un aporte donde plantea: “¿Un nuevo tomismo o un viejo aristotelismo? Una controversia contemporánea en torno a la metafísica del Éxodo”, discutiendo el “nuevo tomismo” preconizado por Lawrence Dewan y sus seguidores, en este caso David Torrijos-Castrillejo y considera que, si bien esta nueva opción se quiere presentar como más fiel a los escritos de Tomás, parece que en realidad es un intento de mantenerse mucho más próximos al aristotelismo que a la originalidad de la doctrina tomasiana.

Sobre el período posterior y con referencia a otros temas, tenemos dos aportes. La idea de persona en el análisis sobre derecho y dominio indiano en Francisco de Vitoria” de Nicolás Moreira Alaniz, pasa revista a sus escritos, en particular las *Relecciones*, donde trata de los indios, completando la visión de otras obras como *Sobre la Potestad Civil*, *Relecciones Teológicas*, y *Sobre los Indios* (1539). Ignacio Pérez Constanzó, en “El epistolario entre Séneca y el apóstol Pablo en el Medioevo. Los casos de Walter de San Víctor y Jerónimo de Lucca”, estudia una serie de catorce cortas cartas supuestamente cursadas entre Séneca y Pablo de Tarso, mencionada por primera vez por Jerónimo, y después popularizadas por Alcuino de York. Se analiza la historia de la discusión y sus múltiples implicancias, a pesar de tratarse de un dossier muy breve.

Otras dos contribuciones visualizan problemas epistemológicos y metodológicos de la filosofía medieval. “Patología cultural en la enseñanza de la filosofía. Filósofos medievales y medievalistas” de Susana Beatriz Violante, plantea una serie de preocupaciones al observar los espacios en que se realizan las prácticas profesionales docentes, sus condiciones de elección, su propio aporte a “la verdad”, concluyendo que lo importante no si es verdad lo que los filósofos han dicho, sino si es adecuado el método con el que han tratado de responder a sus interrogantes. Celina A. Lértora Mendoza, en “Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-

metodológicas I: Filosofía medieval y programa de investigación”, propone considerar la tarea del medievalista como una reconstrucción racional en el sentido de Lakatos, haciéndolo en dos pasos; primero, el análisis de la filosofía medieval desde la perspectiva epistémica y metodológica del concepto lakatosiano de “programa de investigación” y segundo, la consideración de la historia de la filosofía medieval como una reconstrucción racional de dichos programas; en este trabajo se ocupa del primero.

Finalmente, un trabajo aborda la asunción de un tema típicamente medieval desde la epistemología actual, “El valor epistemológico de la imaginación para el conocimiento de Dios según Douglas Hedley” de Paula Pico Estrada, explica el proyecto del autor: recuperar a la imaginación como herramienta de conocimiento de lo divino, frente al neoplatonismo apofático y defendiendo lo que llama “platonismo imaginativo-poético”.

Como puede apreciarse, aun siendo reducido el número de trabajos, sus temas y sus enfoques son múltiples. Esta variedad ha sido un objetivo expreso de la convocatoria. Se ha buscado un equilibrio razonable entre la exposición teórica de tesis específicamente filosóficas, su entorno temático más amplio, el contexto histórico y sus características, así como los ecos y las derivas de las ideas tanto dentro del mismo medioevo como con posterioridad, incluso hasta la actualidad.

Dicen los coordinadores en la Presentación (p. 5)

“Este libro abarca una muestra de lo variada y vasta que es la investigación en Latinoamérica sobre la historia de la filosofía medieval, y la reflexión filosófica que ella suscita. Quienes nos dedicamos a la filosofía medieval somos un poco ambas cosas: historiadores y filósofos. No ser ambas cosas implicaría hacerlo mal. Es un lugar común la dificultad que implica estudiar un período temporal tan amplio en su geografía y su temporalidad. También sería un error hacer historia sin filosofía, o filosofía sin historia. En este sentido, es una tarea multidisciplinar, y no hemos mencionado aún a la teología (o las teologías, si se prefiere), con la que la filosofía medieval se vio tan imbricada e involucrada. Este libro en colaboración muestra la diversidad de perspectivas, áreas y temas de estudio. No obstante, es sólo una muestra. Los proyectos de pensamiento, de investigación y los intereses de los autores de este libro son diferentes y divergentes, pero no opuestos. Y también es muestra de la mutua colaboración y del diálogo que, a pesar de tamaña disparidad de elementos, es posible”.

Es decir, dentro del límite más bien restringido de la convocatoria a un Coloquio Nacional, y teniendo en cuenta que solo tres países están representados (Uruguay, Argentina y Chile), este dossier, tomado como muestra válida de la medievalística filosófica latinoamericana, permite aseverar que existe una corriente vigorosa, interesada en abordar nuevos temas, o mostrar nuevos enfoques de los tradicionales.

Celina A. Lértora Mendoza

NICOLÁS ARIEL LÁZARO, *La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la Suma Teológica II-II, qq. 57-62*, Rosario, Paideía Publicaciones, 2021, 356 pp.

Nicolás Ariel Lázaro es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Investigador en CONICET-UNR. Es Miembro del Centro de Estudios en Filosofía Patristica y Medieval “*Studium*” (UNR). Profesor del Seminario de Historia de la Filosofía Medieval (UCSF, sede Rosario). Profesor Invitado en la Cátedra “Análisis y Estudio Prospectivo para el Paradigma de una Nueva Educación” (FUNPEI-CEI, UNR).

La obra reseñada consta de 356 páginas cuyo cuerpo principal está dividido en tres partes y cada una de ellas en dos capítulos. El autor refiere que es el resultado de su tesis Doctoral, dirigida por el Dr. Sergio Castaño y la Dra. Silvana Filippi. El primero de los nombrados ha dedicado unas palabras valorativas al presente estudio. El mismo ha sido prologado por la Dra. Silvana Filippi quien refuerza la importancia de un periodo ‘mal llamado medieval’. para la interpretación y redefinición de los temas y cuestiones enunciados en la antigüedad griega que permitiera el surgimiento de los pensamientos posteriores hasta nuestros días. En este prólogo, página 11, leemos: “Esas nociones fueron reelaboradas profundamente bajo una concepción monoteísta, creacionista y personalista que modificó notoriamente su sentido en todos los planos, especialmente, en el metafísico, el gnoseológico y el ético”. [...] “El enriquecimiento que experimentaron las viejas nociones filosóficas fue, en muchos casos, realmente asombrosa”. “Tomás de Vío, el Cardenal Tomás de Vío, también conocido como ‘Cayetano’, vivió entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI [...], comenta la obra de Tomás de Aquino y, durante siglos, fue considerado un *alter Thomas*, un *Aquinatis quasi vivens*” (p.13).

El Dr. Lázaro introduce el tema de su indagación que es el de reconocer un conflicto entre la lectura realizada por Tomás de Vío y lo expuesto por Tomás de Aquino, invisible hasta hoy. Nos acerca un detallado desarrollo de los temas y argumentos que llevaron a aceptar lo dicho por Cayetano como si fuera de Tomás de Aquino, constituyéndose de este modo la escuela aristotélico-tomista cuya influencia pervivió hasta entrado el siglo XX, y más... En la vasta bibliografía analizada encontraremos los estudios que le permiten mostrar que el Cardenal Cayetano ‘metamorfosó’ sus principios (conforme el verbo utilizado por Filippi). Lázaro nos presenta el tema de la ‘justicia’, que no ha sido tan desarrollado como otros en el

Aquinate y, tan presente en nuestra cotidianeidad al atravesar tantas disciplinas como cuestiones humanas podamos distinguir.

De este modo, y siguiendo la lectura de la obra, encontramos en su propia *Introducción*, la pregunta y argumentación que la guiará (p. 16):

“¿Por qué el Cayetano se aparta de Santo Tomás? Fue así como consideramos la posibilidad de que tal escisión encontrase su fundamento en, por ejemplo, dos modos diversamente radicales de concebir qué cosa es una virtud; y no sólo la virtud de la justicia”.

La interesante lectura señala no solo:

“las diferencias entre las nociones de justicia de uno y otro autor; sino que también intenta reconstruir y exponer algunos de los principios que llevaron al de Gaeta por senderos diversos del de Aquino. Y al enunciarlos no aisladamente, sino también proponiendo una definición de ‘justicia cayetana’, nos encontramos con la oportunidad de mostrar los alcances que estas conclusiones tienen en la esfera de las reflexiones éticas, políticas y del derecho”.

Corresponde destacar el detalle con que desarrolla cada uno de los capítulos, trata de no dejar nada al azar, nada sin explicar y sin referir, sobre todo cuando parte de esa explicación consta en la bibliografía consultada. Motivo por el cual las citas que refieren cada una de las cuestiones, resultan relevantes y le permiten al lector comprender minuciosamente aquello que se intenta mostrar. No obstante, nos llamó la atención que algunas citas permanezcan en la lengua original en el cuerpo del texto y no estén traducidas, acción que transforma al escrito en un estudio para especialistas pero, a la vez, obliga al lector a conocer las lenguas utilizadas; por ejemplo, dificultaría el acercamiento de estudiantes interesados en la problemática.

La Primera Parte lleva por título “Los estudios tomistas hoy” siendo sus capítulos: I, ‘Santo Tomás, el Cardenal Cayetano y los estudios tomistas’ y II, ‘*Status Quaestionis*’. Es de destacar el correlato entre los ‘comentaristas-comentadores’, los estudios y las obras primarias de Cayetano y Tomás de Aquino, un trabajo de exégesis que no solo permite comprender el equívoco cometido, sino que genera el interés en continuar el énfasis puesto por Lázaro.

La segunda Parte la dedica a “Dos visiones en torno a las formas de la justicia” desarrolladas en el capítulo III, ‘Análisis de la justicia en Tomás de Aquino y en los comentarios del Cayetano’ y el cuarto capítulo sobre ‘La virtud de la justicia tomasiana y la interpretación del Cayetano’. El detallado análisis de los “arcos concéntricos en fuga” que realiza, le permite al autor alcanzar una profundidad en el tema y repensar nuestro tratamiento acerca de la justicia en tanto virtud que necesita ser tratada de modo ‘singular’. Queda claro que, para Tomás, el tratado de la justicia o el resto de las virtudes, prosigue un plan único: la virtud en sí misma y no posee otra división diferente. A partir de estas cuestiones incorpora, de un modo muy detallado, el pensamiento de Cayetano y señala las diferencias, por ejemplo, en cómo Cayetano agrupa los artículos que tratan puntualmente el tema de la virtud de la justicia y su distinción en general y particular; la diferencia entre *esse* y *existentia*; deteniéndose solamente en la justicia legal que poseería su “esencia con su existencia solamente en la voluntad” (p. 156). O, al decir Cayetano, que la “*iusitia legalis dicitur esse generalis secundum esse relativum*, cosa que no aparece en Santo Tomás en ninguno de los tres artículos que le dedica. Y que tampoco él mismo –el de Gaeta– hace referencia a otros textos, como tantas veces lo ha hecho” (p. 156).

La Tercera Parte refiere la “Analogía y alcance teórico-práctico de la definición de justicia” analizando en su capítulo V, ‘La analogía de la noción de justicia’ y en el VI: ‘Distintas definiciones, diversa moral’. En esta tercera parte, el autor plantea la cuestión del “tipo de analogía que corresponde a la noción de virtud”, especialmente en la definición de justicia y lo hace respondiendo a la pregunta: “¿Qué tipo de analogía es la que realiza la noción de virtud, y la definición de justicia?” (p. 243). Para retomar las cuestiones desarrolladas en la segunda parte cotejando ambas posturas y concluir cómo las diferencias expresadas en las definiciones responden a diversos modos de intelección y sus consecuentes alcances prácticos. Aquí desarrollará las diferencias existentes conforme el orden Lógico; y cómo el orden Moral antecede las implicancias prácticas. Desde el punto de vista Lógico, aportará el modo en que cada uno de los autores definió la virtud de la justicia ya que sus diversas definiciones tienen que ver, claro está, con la diversidad comprensiva. Desde el punto de vista Moral, se centrará en las “consecuencias que ambas definiciones, contrapuestas, implican para el ordenamiento de las personas y de la vida política en el fuero de la conciencia individual y sus consecuencias en la comunidad política” (p. 243).

En las conclusiones, Nicolás Lázaro, deja en claro por qué ha decidido llamarlo “Un tomismo cayetano”, puesto que es una frase que expresa las modificaciones

comprensivas introducidas por el estudioso al tiempo que subsana aquello que perduró por siglos ante la aceptación no contrastada de un supuesto y, nos ofrece varios aportes significativos que él mismo señala y acercamos al lector: la exclusiva dedicación comparativa de los escritos de Santo Tomás, S.Th. II-II, qq. 57-62, con los respectivos comentarios de Tomás de Vio. Considera, por los estudios relevados, que sería la primera vez que se “cotejan en sede científica estos dos autores y en estos argumentos: el de la noción de justicia general y particular, junto con las partes subjetivas de la última” (p. 30).

También nos acerca una interpretación de los posibles motivos de Cayetano al tratar a Tomás, siendo que el primero lo hace “como un moralista moderno, desde un punto de vista ‘moral’ instalado en la ‘tercera persona’”; en cambio Tomás de Aquino lo realiza en ‘primera persona’, Lázaro analiza las implicancias en ambos autores sin incursionar en los consabidos temas de Metafísica, Lógica y Biblia, en los que ambos también discrepan, sino intensifica su aporte en la clarificación del tema ‘justicia’ expresado por ambos autores a través de una lograda reconstrucción de la variada definición presentada por Cayetano y por Tomás que le permite hablar de un aporte en Tomás de Vío que lo situaría como ‘precursor’ de las corrientes filosófico-políticas neotomistas.

Lázaro destaca que no hay ninguna traducción disponible de la glosa del Cardenal a las cuestiones tratadas, en las lenguas más conocidas (castellano, italiano, inglés, francés, portugués o alemán), sino que sólo poseemos los textos en latín y que está dedicándose a esas traducciones.

Invitamos a las investigadoras e investigadores a introducirse en un análisis que echa luz sobre un mantenido malentendido.

Susana B. Violante

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Coloquio Nacional 2021 de la RLF
18 de noviembre
Día mundial de la Filosofía

Resúmenes
(por orden del Programa)

La filosofía medieval en la mirada de sus historiadores

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET - RLFM

Desde que el pensamiento medieval comenzó a ser objeto de atención por parte de los historiadores (en el siglo XVIII) y hasta hoy mismo, el carácter de ella y su valoración han transitado todos los espectros, desde los más negativos a los más positivos y, en ambos extremos, no exentos de excesos.

Me detendré especialmente en dos miradas que se han hecho famosas, tal vez por ser las más recorridas: la que considera a la filosofía medieval el núcleo inescindible de cualquier *philosophia perennis* y, más extremosa, la tesis de que es la más auténtica y mejor filosofía (en especial la del siglo XIII y en forma especialísima la de Tomás de Aquino). Ambas miradas colisionan con otra, más reciente, que privilegia la *translatio* por sobre la *creatio localis*. Y en conjunto, si bien no puede negarse su acierto parcial, en el fondo terminan apareciendo como reduccionismos que exhiben una cierta incapacidad de ver el objeto de estudio (la producción medieval misma) desde todos estos ángulos a la vez. Presentaré algunas reflexiones tendientes a superar estos reduccionismos para lograr una visión más matizada y realista de un complejo entramado de pensamiento que abarcó mil quinientos años, dos continentes y por lo menos cinco áreas lingüísticas y culturales.

*

**“Voy a estudiar Filosofía Medieval”.
Otra vez la misma respuesta, 20 años después (2001-2021)**

Nicolás Lázaro
CONICET-UNR

Recuerdo que hace ya 20 años junto a mis amigos y excompañeros (próximamente a egresar del colegio secundario) nos preguntábamos –como seguramente suelen preguntarse todavía hoy– ¿qué vas a estudiar? Teníamos respuestas de todo tipo, y también las más comunes: Medicina, Kinesiología, Odontología, Derecho, Contador Público, Arquitectura, alguna que otra Ingeniería y otras más que seguramente me estoy olvidando.

En ocasión de este evento destinado a celebrar el *Día Mundial de la Filosofía*, me propongo con esta presentación realizar una aproximación a la pregunta que tantas veces me hicieron, me siguen haciendo y, no tengo dudas, me seguirán haciendo: ¿por qué Filosofía? Y ¿por qué Medieval?

Pretendo responder a partir de un repaso de algunas experiencias personales y, sobre todo, de ciertas reflexiones acrisoladas por el tiempo, desde aquel 2001 al 2021 actual. Ya sé que 20 años no es nada y que estoy *in media re*, pero aprovecharé la circunstancia para, como quien se toma un descanso y mira hacia atrás luego de andar un poco, reflexionar sobre el camino que se ha hecho –así, casi solo...(!)– al andar.

*

Las dudas acerca de la filosofía en el medioevo

Susana B. Violante
RLFM

Me interesa compartir, en este día tan especial dedicado a la Filosofía, algunas apreciaciones acerca del prejuicio, en algunos casos bien fundado y en otros no, de que en el medioevo no hubo filosofía. Prejuicio que permitió a muchos medievalistas continuar las posturas de varios pensadores medievales que, incluso poseyendo un discurso filosófico, renegaron de él.

Muy a menudo suelo distinguir entre medievales y medievalistas. Siendo estos últimos quienes, en muchos casos, hicieron del pensamiento de este periodo, un discurso unívoco, ortodoxo, masculino, cristiano, al negar el amplio aspecto en otros modos de pensar: femeninos, masculinos, musulmanes, árabes, judíos, chinos, africanos y hasta americanos pre-colombinos.

Como muchos de nosotros sabemos, por haber leído muchas de estas obras, a las historias de la Filosofía, se las ha hecho poseedoras de una autoridad académica-sapiencial que no poseen por no presentar la mencionada diversidad.

A todas las historias les falta algo, que ni siquiera nombran para que las personas interesadas sepan lo extensa, rica y variada que fue.

Lamentablemente las exclusiones que se hicieron de pensadores y pensadoras poco tienen que ver con el reconocimiento, en determinados autores, de la no posesión de un discurso filosófico, el criterio se basa en aquello que se desea que perdure.

Pasaron muchos siglos y los siglos siguen pasando sin que revisemos lo que estamos entendiendo por “filosofía” y, sobre todo, por Filosofía Medieval.

Mi discurso está cargado de anomalías, ninguna es cierta pero ninguna es, a su vez, falsa, he aquí el dilema filosófico, la filosofía no otorga verdades pero nos empeñamos en decir “esto es así” yo digo que es muy difícil corroborar cómo son los discursos, cómo los interpretamos, cómo los compartimos.

Disfrutemos de la provisoriedad discursiva y corramos el riesgo de pensar diferente.

*

¿Por qué es una tarea filosófica hablar sobre la sexualidad en la edad media?

Mariano Gabriel Pacheco
UNMP

Vivimos en una época donde constantemente se generan cambios de paradigma sobre la sexualidad humana, se dan luchas sociales por el reconocimiento de derechos

de sectores, se visibilizan voces que estuvieron ocultas, se habla de diversidad y de nuevas libertades.

Pero debemos entonces preguntarnos ¿Qué se quiere decir cuando se habla de nuevas libertades y nuevos derechos? ¿Es que todo este abanico de expresiones de género y orientaciones sexuales es algo nuevo en el mundo, un producto de la posmodernidad? No, es ampliamente sabido que términos como “heterosexualidad” u “homosexualidad” no tienen sentido aplicados a la Grecia o Roma clásicas, ya que el amor entre personas del mismo sexo era tan común como la unión entre personas de sexo opuesto. Se sabe también que el binarismo hombre-mujer era transgredido a través de personajes conceptuales como los Hijos de la Luna del Banquete platónico. Sin embargo cuando se habla del medioevo como una “edad oscura”, suele decirse que nada de todo eso ocurría. Más aun, cuando la modernidad buscó justificarse con la noción de progreso, sedimentó un modo de pensamiento histórico en el cual, salvo los “destellos” de la antigüedad clásica, todo pasado fue oscuro y peor. Sin embargo, gracias a trabajos como los de John Boswell, Leah Otis-Cour, Roger Benito Juliá y muchos otros, hoy contamos con una amplia gana de fuentes que muestran que la homosexualidad tanto masculina como femenina atravesaron el medioevo y que, si bien sufrieron persecuciones en ciertos lugares y momentos determinados, la prohibición masiva no llegó hasta entrado el siglo XIII. Sabemos también sobre la homosexualidad que el mundo árabe fue por varios siglos muy abierto al respecto, y así lo testimonian autores como Al Tifasi. Gracias a los trabajos de Lailah Abdallah, Sasha Graison, Vern Bullough y una lista de otros aún muy escasa, sabemos también, del travestismo en la edad media, particularmente del travestismo femenino, algunas de cuyas practicantes llegaron a ser santas de la Iglesia Católica, de lo cual nos da testimonio la propia Christine de Pizán.

Consideramos que, pese a que puede pensarse que la tarea de rescatar estas historias, recuperar información sobre viejas legislaciones (o no legislaciones), nombrar personajes, etc es una tarea más de los historiadores, o de los expertos en literatura dirán quienes desconfíen de las fuentes literarias, hay en ello también una tarea filosófica fundamental. Repensar teniendo en mente estas prácticas que luego fueron silenciadas y ocultadas, nuestra noción de progreso, nuestra concepción de una historia lineal que avanza siempre para mejor, repensar si cuando hablamos de “ganar derechos” no nos referimos a veces a recuperar libertades humanas básicas que durante muchísimos siglos habían sido dadas por sentado. Pensarnos hoy en contraste, reflexionar sobre las categorías en que nos reconocemos y compararlas con las

categorías de otros tiempos. Recuperar filosóficamente relatos y formas de vivir de una edad no tan oscura, que a veces podemos sentir más cerca que nunca.

*

Bernardo di Chiaravalle tra silenzio e parola

Valentina Amorosino

Universidad de la Bohemia del Sur (Rep. Checa)

Uno degli aspetti più affascinanti con i quali l'essere umano è chiamato a convivere è l'unione perfetta tra il silenzio e la parola. Davanti a quest'unione solo in apparenza contraddittoria, ma a uno sguardo scrupoloso, assolutamente necessaria, l'uomo ha fatto esperienza del sentimento di *thaumazon*, che lo ha in un primo momento ammutolito, e poi appunto gli ha donato l'entusiasmo di raccontare la bellezza di tale scoperta.

Questo contributo si ripromette di leggere l'indissolubile legame tra silenzio e parola attraverso alcuni passi tratti dal *De gradibus umilitatis et superbiae* di Bernardo di Chiaravalle, mistico, teologo e filosofo del XII secolo, al quale si riconosce la capacità di aver saputo indagare e guardare con attenzione la fragilità umana. In Bernardo l'esigenza del silenzio si sposa e rivive nel mistero della Parola, che non è più semplice esternazione di suoni, ma Principio creatore che tutto può. Animato dal testo biblico ed ancorato allo studio di autori quali Benedetto, Gregorio di Nissa e Agostino, Bernardo restituisce non solo una lucida interpretazione di queste fonti, ma andando oltre, si spinge lui stesso nel donare al proprio lettore un itinerario capace di condurlo all'unione mistica con Dio. In un "gioco" di silenzi che parlano e di parole che sanno tacere, Bernardo racconta l'uomo del suo tempo offrendo a quest'ultimo l'occasione di eternizzare se stesso in Dio.

*

**Embriología en Tomás de Aquino: la polémica sobre la generación humana
en *De potentia* q3 a9 ad 9um**

Francisco Iversen
UBA

El acalorado debate sobre la generación de la vida humana y sus implicancias al respecto de la interrupción del embarazo están muy en boga actualmente. No obstante, no es un problema nuevo, pues ya tuvo en vilo a los antiguos y a los escolásticos. En ese sentido, el presente trabajo propone realizar un análisis de *De pot.* q. 9, a.9 ad 9um con el objetivo de mostrar cómo Tomás de Aquino adapta la posición embriológica de Aristóteles a las discusiones de su tiempo. Tal pasaje es anómalo respecto de la estructura tradicional de la *quaestio* tomista en tanto presenta posturas y objeciones a las mismas dentro de la respuesta a una tesis. Es también muy útil dado que no nos ha llegado demasiado escrito en materia embriológica y este texto nos da un amplio espectro al respecto y una suerte de estado de la cuestión. Tomás tendrá que hacer un gran esfuerzo por defender la unidad de la forma sustancial y del alma humana, así como la idea de que el intelecto es algo divino creado y suministrado desde fuera contra argumentos atribuidos a las más variadas autoridades. Así, primero haremos una exposición breve y general de los *loci hermeneutici* contra los que el aquinate discute, luego expondremos las bases de la postura tomista y, finalmente, analizaremos algunas de las objeciones que el *doctor angelicus* hace a tales posiciones. Todo esto pondrá de manifiesto el acuerdo del *doctor communis* con el estagirita y su crítica a la tradición hipocrático-galénica.

*

**Habitando entre tiempos, entre muertxs vivientes,
en la edad media desde la contemporaneidad**

Georgina Rabassó
Universitat de Barcelona

Lxs físicxs no han inventado aún la máquina del tiempo; sin embargo, lxs historiadorxs hace siglos que viajamos a épocas distintas afinando nuestros conocimientos para comprender de un modo más preciso los hechos históricos. Como medievalista, la intensa dedicación diaria a la lectura, el análisis y la reflexión acerca del pasado, se concreta en una jornada que ocupa como mínimo ocho de las

veinticuatro horas que tiene el día (a menudo también durante el fin de semana). Dedico al estudio del pasado tanto o más tiempo que el que destino a pensar en el futuro y en el presente, incluso de un modo literal: el tiempo del sueño y de la vida personal y familiar a veces escasea en mi rutina... Esta cuantificación es solo uno de muchos indicadores de lo profundamente anclado que está el pasado en mí, también en lo cotidiano. ¿En qué tiempo vivo realmente? Estoy atravesada por genealogías de ideas y de personajes con los que desarrollo una especie de parentesco simbólico, una intimidad psicológica imaginaria. Me siento más viva entre muertos que entre vivos. Las conversaciones espirituales, silenciosas, con mentes-almas del pasado que rastreamos en textos, imágenes y melodías pueden resultarnos más estimulantes que las de nuestros supuestos coetáneos. ¿Por qué este empeño por escuchar voces lejanas, arcanas, que hablan desde un lugar distinto del que nos interpela directamente? ¿Será su profundidad solo el medio de su aparecer? ¿Por qué nos calan hondo? Esta intervención plantea cuestiones acerca de la descolocación temporal en la que vivimos como medievalistas con el objetivo de reflexionar y poner en común esta experiencia singular que nos diferencia de otros sujetos contemporáneos.

*

Los espacios de la divinidad en las beguinas místicas del siglo XIII

Laura Carolina Durán
FFyL, UBA

Desde hace algunas décadas los estudios de diversas disciplinas, incluida la filosofía, han dedicado mayor atención a la producción textual producida por mujeres, algo que ha ocurrido también en relación con autoras del pensamiento tardoantiguo y medieval.

Me centraré en autoras que tematizan experiencias místicas en sus obras pertenecientes al grupo de las llamadas “beguinas”, que se enmarcan en la denominada “teología vernácula” del siglo XIII: Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete.

Quiero recorrer el pensamiento de las tres grandes místicas del siglo XIII desde algunas apreciaciones sobre paisajes geográficos y lugares topográficos y topológicos presentes en sus obras. De este modo, la lectura propuesta se asocia a la manera en que de Certeau entiende a la mística, cuando afirma que: “es místico aquel o aquella

que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que uno no puede residir aquí ni contentarse con esto. El deseo crea un exceso. Excede, para y pierde los lugares” (M. Certeau, *La fábula mística*, Siruela, 2008, p. 294). Estas tres místicas son centrales en la configuración del paisaje textual de la literatura espiritual y mística femenina de la Edad Media.

*

Maquiavelo en el aula

Rosa Rius Gatell
Universitat de Barcelona

Me gustaría compartir con ustedes algunas experiencias de la recepción de Maquiavelo en las aulas del grado de Filosofía (UB). Me ceñiré a la metáfora de “los arqueros prudentes”, *Príncipe*, VI, y a algunas reflexiones sobre la “previsión”, *Príncipe*, III, XXIV y XXV.

*

Bruta sensu carent: espiritualismo, nominalismo y mecanicismo en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira

Íñigo Ongay de Felipe
Universidad de Deusto, Bilbao

Esta comunicación pretende en primer lugar reconstruir las líneas de fondo que marcan la argumentación contenida en una de las obras más enigmáticas y sugerentes de la filosofía española de mediados del siglo XVI. Nos referimos a la célebre *Antoniana Margarita: opus nempe phycisis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium* dado a la imprenta por el médico y filósofo de Medina del Campo el año 1554. Esta obra es en general conocida por la radicalidad de una de sus tesis principales en lo referente a la concepción del alma de los animales no humanos por cuanto Pereira, rompiendo con la tradición animística tomista de la edad media proveniente de la doctrina aristotélica en el *De anima*, habría procedido a negar terminantemente a los animales la posesión de un alma sensitiva: *bruta sensu carent*. En efecto, según procederemos a mostrar una tal impugnación, de muy largo alcance

respecto de la interpretación (en este caso disolvente) de la cognición animal, se sustentaría sobre un conjunto de premisas de naturaleza tan agustiniana como ante todo nominalista que conducirían a Pereira a recusar la distinción real entre aprehensión y juicio. De ello, se inferirá, siguiendo un circuito argumental en forma de *modus tollens*, que al carecer *evidentemente* los animales de juicio resultaría en todo caso absurdo reconocerles sensación. Tras una reformulación de la lógica argumental pereiriana, la comunicación testará la influencia de estas posiciones en el pensamiento filosófico y científico moderno y contemporáneo. Es en general bien conocido que en el seno del racionalismo, pensadores tales como Descartes o Malebranche (pero también, y sorprendentemente por cauces muy similares, contemporáneos como Martin Heidegger) llegaron a sostener posturas muy parecidas a las de Gómez Pereira en relación a la conocida doctrina moderna del *automatismo de las bestias*. Sin embargo, lo que quizás resulte menos notorio es que los planteamientos más recientes acerca de la inteligencia animal prosiguen un circuito argumental estrictamente isomórfico al presente en la *Antoniana Margarita* bien que ahora recorrido *a sensu contrario*.

*

La verdadera filosofía: ¿simple metáfora o proyecto inacabado?

Romina Pulley
UBA/CBC-UNIPE

¿Existe algo como la “verdadera filosofía”? Esta pregunta puede ser respondida, sin duda, con otros interrogantes promoviendo un círculo de comprensión cada vez más profundo, más sustantivo. También se han dado, a lo largo de la historia de la filosofía, numerosas afirmaciones, algunas más temerarias que otras, claro. En esta oportunidad, y para celebrar esa diversidad de opciones que propone el trabajo filosófico quisiera tomar como excusa, la idea de “filosofía verdadera” que propone David Hume, en especial en torno a la cuestión de la posibilidad de conquistar el reino de la naturaleza humana. Claro que esto implica considerar el camino que Hume, y nosotros, compartimos con la historia de la filosofía, con la búsqueda de respuestas, con la propuesta de nuevas maneras de considerar la naturaleza humana.

A partir de esa cuestión, quisiera plantear la reflexión acerca de si aún es deseable ese proyecto humeano, heredero a su modo, de toda una tradición, y si acaso nuestro papel profesional nos da las herramientas necesarias para hacerlo.

**Aventuras y desventuras de la *Filosofía Medieval* en tierras brasileñas:
el caso de Ramón Llull (1232-1316)**

Ricardo da Costa
UFES-Brasil

La Filosofía Medieval –así como la Historia Medieval, la Literatura Medieval, el Arte Medieval– aún sufre en Brasil los prejuicios con relación a la Edad Media, herencia renacentista occidental, a pesar de los tremendos esfuerzos de los académicos profesores de Filosofía Medieval, especialmente desde la década de 80 del siglo XX. Los prejuicios de los colegas profesores de Filosofía Moderna y, sobre todo, de Filosofía Contemporánea, empiezan con los alumnos de las clases que inician en la universidad, además de fuertes presiones políticas *ad intra*. La intención de mi testimonio es narrar mi trabajo con los textos del filósofo Ramon Llull (1232-1316), la estupefacción de los colegas, el desconocimiento de las normas editoriales internacionales de publicación de textos medievales y las presiones académicas para hacer interpretaciones más próximas de las líneas materialistas del Pasado (y así quitar –o debilitar– la Filosofía Medieval de su transcendencia, de su Metafísica, ofreciendo una visión parcial de la totalidad de su pensamiento, quizás para que ella sea más simpática a los cuerpos docentes académicos).

Informe de la Comisión Patrística

Exposição na sessão de avaliação de 22 de dezembro de 2021

Os estudos de Filosofia Medieval na América Latina começaram a ser organizados de forma ampla e sistemática em 1981, quando José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza deu início à preparação do primeiro encontro, que se realizou em Brasília em 1983. Depois disso, ele, com Luiz Alberto De Boni e outros, organizaram mais nove no Brasil; entretanto começaram a ser chamados de congresso internacionais, e se expandiram: até hoje foram mais três na Argentina, três no Chile, um no México e o deste ano na Colômbia. Todos eles, desde o início, incluíram estudos de Patrística, dos quais cerca da metade foram (têm sido) sobre Santo Agostinho.

Contudo é possível dizer que os Estudos Patrísticos começaram a ser organizados na América Latina antes da Filosofia Medieval: na Argentina em 1975, quando a Professora Maria Mercedes Bergadá lançou a revista *Patristica et Mediaevalia*, e no Brasil com o lançamento da coleção de traduções da editora Vozes, em 1970, sob coordenação de Frei Alberto Beckhäuser OFM, com a colaboração e apoio de Dom Paulo Evaristo Arns. Muitos detalhes, e precedentes, podem ser acrescentados a estas certidões de nascimento, mas o que nos interessa ressaltar é que, embora tenha começado antes (pelo menos sob certo aspecto) a Patrística precisou sempre do acolhimento por parte da Filosofia Medieval para aparecer se desenvolver.

Temos assim um relacionamento de mão dupla: a Filosofia Medieval não pode existir sem a Patrística, na qual busca fundamentos, ideias e argumentos, e a Patrística precisa da Filosofia Medieval, a cuja sombra prospera; veja-se o caso de Agostinho de Hipona: o autor mais estudado na Patrologia é o mais citado pelos filósofos medievais cristãos.

Recentemente vimos alguns sinais de emancipação dos estudos patrísticos na América Latina, com a presença significativa da International Association of Patristic Studies / Association Internationale d'Études Patristiques, que em 2016 estava presente em seis países: Argentina (38 membros), Brasil (6), Chile (18), Colômbia (2), México (5), Porto Rico (1) num total de 70 patrólogos. Entretanto no Brasil o P. Edinei da Rosa Cândido criou em 2006 a revista *Cadernos Patrísticos Textos e*

Estudos, que já lançou 19 números, e em 2011 fundou em Florianópolis a Associação Brasileira de Estudos Patrísticos, que conta 29 membros. Há poucos meses realizou-se um congresso on-line de Patrística, promovido pelo Centro de Estudos de Renovação do Espírito (CERNE), com um total de 44 palestras, sendo 30 palestrantes brasileiros e onze de outros países. Estes fatos e números deixam prever que os estudos patrísticos têm condições de crescer muito, e rapidamente, na América Latina. Nem por isso se pode dizer que, em termos funcionais, a Patrística se emancipou da Filosofia Medieval, porque, dando o exemplo do Brasil –e provavelmente não será muito diferente nos outros países– o motivo é claro: enquanto a Filosofia Medieval figura como disciplina obrigatória dentro da História da Filosofia em quase todos os cursos de Filosofia (que a maioria das universidades promove) a Patrística só aparece como disciplina autônoma nos cursos de Teologia, e como a Teologia não tem lugar nas universidades laicas, só nas católicas e outras particulares ela é lecionada. Assim a Patrística como área de estudos acadêmicos não goza da independência que tem a Filosofia Medieval dentro das universidades públicas, nomeadamente as federais, onde tem direito a professores específicos contratados por concurso, acesso a verbas, uso de espaços para aulas e eventos, facilidade de publicações, e lugar no calendário acadêmico. Além disso, dentro das mesmas universidades, os professores e alunos de Filosofia Medieval contam com a parceria e colaboração de outras áreas dedicadas ao estudo da Idade Média, como a História Medieval, e a Literatura Medieval, ao passo que o estudo do pensamento cristão da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média –a Patrística– geralmente não disfruta de idêntica companhia. Contudo mesmo os intelectuais ateus, ou agnósticos, ou radicalmente laicos reconhecem que sem o pensamento cristão antigo a civilização ocidental não seria o que é, mas recusam-se a aceitar na prática esse pressuposto óbvio por motivos de intolerância, ou até de arrogância mental. Quem estuda Patrística sabe muito bem que tem que contar com oposição, pois ela se manifesta também contra a Filosofia Medieval dentro dos departamentos de Filosofia.

Portanto a Patrística, mesmo que crie instituições como revistas e associações separadas, nunca poderá, ao menos a médio prazo, como área de estudos acadêmicos, se separar da Filosofia Medieval –só o faz como área de preparação religiosa ou sacerdotal. Aliás estes são dois pontos de vista diferentes, mas complementares, que devem se reconhecer um ao outro, e com os quais temos que trabalhar.

Há que destacar, pois, a relevância desta Comissão, que passa a ser, no contexto mundial, uma das mais amplas entidades dedicadas à promoção dos estudos patrísticos. A iniciativa da Coordenação Geral da Rede, ao propor a sua criação, é

digna do maior apreço e apoio, e é de muita responsabilidade a missão desta coordenação, composta por: Giannina Burlando, Julián Berenstein, Jorge Augusto da Silva Santos (Bento) e eu.

Pelo que acabamos de expor, e sobre o quê refletimos desde que recebemos o encargo da criar a comissão, pareceu-nos evidente que as atividades iniciais, que ocuparão todo o ano de 2022, devem dirigir-se para o levantamento da situação: quem é quem na Patrística na América Latina, e o que faz (seja ou não membro da Rede)? Que revistas existem, total ou parcialmente dedicadas a estudos patrísticos? Onde, em que cursos e instituições, se leciona Patrística, e quem são os professores? Que coleções de comentários e traduções já foram publicadas? Se o levantamento – mapeamento, esboço de panorama– e o apoio dos colegas tiver um bom resultado poderá se pensar num evento on-line, nos moldes daquele que descrevemos acima.

João Lupi
Coordenador

Informe de la Comisión Mujeres Medievales

Presentación de la comisión temática *Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas* **Proyecto anual de actividades 2022**

En la reunión llevada a cabo por la RLFM el día 22 de diciembre de 2021, hemos realizado la presentación oficial de nuestra Comisión conformada por Silvia Contaldo, Carolina Durán, José Manuel Cerda, Mariano Pacheco, Nicolás Moreira Alaniz (recientemente incorporado) y quien suscribe.

Comencé el informe comentando cómo llegué a ocuparme de aquellos filósofos y filósofas que no aparecen en la mayoría de los libros dedicados a la erróneamente designada: Filosofía Medieval. Omisiones que dificultan la indagación sobre ellas y ellos, ya que es difícil que una persona busque lo que ignora que existió, es por ello que uno de nuestros intereses pasa por realizar un registro de todas las mujeres que logremos recuperar. Si bien no podremos estudiarlas a todas, al menos otras personas podrán continuar el derrotero.

También hablé de la importancia del diálogo con queridos y queridas especialistas y estudiantes –que no nombraré aquí porque la lista sería inmensa entre personas de Argentina y del exterior– a quienes les estoy sumamente agradecida porque, a partir de esos diálogos se produce el reconocimiento de este periodo como “heterogéneo”, contrariamente a lo que solemos leer y/o escuchar sobre él. Los diferentes espacios dedicados a la filosofía medieval nos permitieron reconocer si, por ejemplo, en las películas y/o videojuegos o en artículos periodísticos, se tenían en cuenta las variaciones del periodo o solamente se abocaban a una monotemática expresión, manteniendo los consabidos prejuicios. De allí surgió la impronta de cómo se veía a la mujer medieval con lo que decidimos iniciar un seminario específico sobre “la mujer en el arte”. Así mismo, fuimos descubriendo que muchas mujeres del periodo sabían leer y escribir y que, desde distintos espacios y geografías, habían ocupado un lugar privilegiado, nos habían heredado su arte –en sentido amplio– pero, de ellas, casi no se habla porque casi no se las nombra.

No nos resulta ajeno el hecho de que un libro sobre Filosofía Medieval, como sobre cualquier otro periodo, siempre quede incompleto, es imposible desarrollar todos los temas, el conflicto aparece cuando ese silenciamiento es intencional ¿qué han escrito esos varones y mujeres que los estudiosos no los nombran? ¿qué han expresado que han sido omitidos? ¿a qué molinos no llevan aguas? Interrogantes que hacen aflorar nuestras dudas y deseos de búsqueda. La Filosofía Medieval no puede existir si, al menos, no se nombra todo lo que sabemos que aconteció en ella y lo que desconocemos. Por este motivo, es necesario distinguir entre “medievales”: las personas que vivieron en el medioevo y “medievalistas”: aquellas personas que nombran o silencian lo acontecido y que, con esta postura, han tergiversado, más de lo acostumbrado, su contenido sosteniendo, por ejemplo: “que no hubo mujeres que se describieran a sí mismas”, “que no hubo mujeres que filosofaran” en un ámbito público o privado...

Luego de las palabras valorativas y sugerentes de la Coordinadora General de la RLFM, Celina Lértora Mendoza, realizaron su comentario sobre la Comisión Carolina Durán, haciendo un valioso hincapié en la necesidad de hallar las obras de las mujeres del periodo y realizar estudios críticos sobre ellas, valoración que ha de ser el centro de nuestro proyecto, así mismo, Silvia Contaldo, coincidió con lo expuesto y agradeció su incorporación para colaborar en alcanzar los objetivos propuestos. Si bien nuestro propósito puede parecer muy ambicioso, para lograrlo hemos incorporado un ítem sobre las “futuras líneas de investigación” y otros con los que completamos este informe:

Nuestro estudio sobre *Mujeres medievales* analizará, teniendo en cuenta los intereses y especialización de cada uno/una de los miembros, una de las etapas más conflictivas en la conformación de pre-juicios sobre la capacidad reflexiva, creativa y gestora de conocimientos de la mujer medieval en la Historia de la Filosofía.

Nos interesa recuperar los nombres y las obras de las mujeres del periodo, traducirlas y analizarlas para así ampliar lo que de ellas se conoce; tratar de catalogar sus obras y darlas a conocer; completar lo que de ellas no se dice al indagar en la mayor cantidad de documentos posibles de y sobre mujeres “filósofas”, “poetas”, “artistas”, “científicas” que en su expresividad nos otorgan elementos para comprender mejor su espacio de vida y su colaboración en la gestación de “cultura” en, por lo menos, las mujeres de las tres religiones abrahámicas –judaísmo, cristianismo, islamismo–.

Asimismo, nos moviliza el deseo de que continúe modificándose la valoración del medioevo desde otras perspectivas más amplias –sabemos que es un camino lento–, por ello hemos hablado de otras culturas que exceden las centradas en el Mediterráneo y Europa, en las “futuras” líneas de investigación.

Esperamos que todo esto nos permita comprender las deudas que los periodos posteriores del pensamiento tienen con la mujer en la Edad Media, ya sea por continuidad con su pensamiento como por reacción a él.

Susana B. Violante
Coordinadora de la Comisión

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Laura Carolina Durán

Licenciada en Psicología (Universidad del Aconcagua, 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.

Ricardo M. García

Es Doctor en Filosofía, UNS (Argentina). Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval y de Filosofía de la Religión (desde el mes de mayo de 2014 jubilado de esas funciones). Continúa como Profesor del Seminario Problemas de la Filosofía Medieval de la carrera del Doctorado en Filosofía. Asesoro a tesis de doctorado y becarios. He dirigido proyectos de investigación referidos a la patrística latina, especialmente Agustín de Hipona. Actualmente me he dedicado a temas de filosofía política medieval. Es Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

María Elisa Ladrón de Guevara

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

Celina Ana Lértora Mendoza

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

João Eduardo Pinto Basto Lupi

Licenciado em Filosofia (Braga, Portugal, 1962), em Teologia (Barcelona, Espanha, 1968, e São Leopoldo, RGS, Brasil, 1969), Pedagogia (Novo Hamburgo, RGS, 1979), e Ciências Políticas (Lisboa, 1975). Doutorou-se em Filosofia (Braga, 1982) e fez pós-doutorado em Patrística (Boston, 1995, bolsa CNPq). Foi professor em Tete (Moçambique, 1962-64), Lisboa (1965), na FEEVALE (Novo Hamburgo, 1970-1983), e nas Universidades Federais de Santa Maria (RGS, 1983-1990) e Santa Catarina (1991 ao presente). Lecionou Filosofia Medieval, Pensamento Oriental, e Filosofia da Religião; organizou diversos eventos sobre cultura medieval; é atualmente professor voluntário (aposentado) nos cursos de Filosofia, e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC). É membro fundador da Associação Brasileira de Estudos Patrísticos, e membro da International Association of Patristic Studies. De 1999 a 2011 foi Cônsul Honorário de Portugal em Florianópolis.

José María Felipe Mendoza

Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Doctor en Filosofía por la misma Universidad, Argentina. Ha sido becario doctoral de CONICET y actualmente es becario posdoctoral de la misma institución. Ha publicado numerosos artículos sobre ciencia en Tomás de Aquino en revistas de filosofía nacionales y extranjeras. Es co-autor de la traducción de una responsio de Tomás de Aquino y también ha publicado breves traducciones sobre Alejandro de Hales. Ha participado como expositor en numerosos congresos y jornadas nacionales e internacionales sobre filosofía medieval. Es miembro de diferentes centros de investigación en filosofía: “Instituto de filosofía” (IF), “Centro de estudios de filosofía

medieval” (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y del “Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval”, en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

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

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 Société 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, “Florencia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:

- a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.
- b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.
- c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.
- d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato

al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
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.	homoioteuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus

inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

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

digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citações

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

Exemplos:

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

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

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

Exemplo:

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

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

III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O TEXTO

Stemma codicum

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

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

Sinais recomendados

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prouit 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, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Ricardo M. García</i>	
Propiedad privada y esclavitud en Agustín de Hipona	7
Resumen	19
Resumo	21
Abstract	23
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación.	
Sobre la noción de creación	25
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>Laura Carolina Durán</i>	
Los lugares de la divinidad en Hadewijch de Amberes,	
Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete	45
Resumen	71
Resumo	73
Abstract	75
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Índice de Fuentes de las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez	
(Tratados IX-XV)	77
Resumen	95
Resumo	97
Abstract	99
Edición crítica	101
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	103
Prima Physicae Pars, Liber Quartus .	107
Resumen	127
Resumo	129
Abstract	131

Sectio Latina	133
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De secundo libro historiarum Herodoti	135
Resumen	139
Resumo	141
Abstact	143
Summarium	145
Reseñas	147
Celina A. Lértora Mendoza- Ignacio Pérez Constanzó, (Coord.), <i>Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica,</i> por Celina A. Lértora Mendoza	149
Nicolás Ariel Lázaro, <i>La interpretación de la noción tomasiana de justicia</i> <i>por parte del Cardenal Cayetano en la Suma Teológica II-II, qq. 57-62,</i> por Susana B. Violante	153
Documentos	157
Resúmenes del Coloquio Argentino 2022	159
<i>João Lupi</i>	
Informe Comisión Patrística	169
<i>Susana B. Violante</i>	
Informe Comisión Mujeres Medievales	173
Escriben en este número	177
Normas para autores	181

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL