



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 9, N. 1
Junio 2022**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

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

Libertad y coacción en Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo: la cuestión de la neutralidad moral y la mirada sobre el prójimo

Nicolás Moreira Alaniz

Presentación

En este trabajo pretendo analizar el valor que tanto Bernardo de Claraval (1090-1153) como Pedro Abelardo (1079-1142) adjudican al libre arbitrio y al consentimiento voluntario para así determinar si una acción es pecaminosa o moralmente mala.

Bernardo fue monje y abad cisterciense, fundamental en la difusión y consolidación de la mentalidad espiritual y la regla moral rigorista de esta orden monacal. Su importancia trasciende las estructuras mismas de la orden ya que fue promotor de la segunda cruzada; ofició de consejero y guía de figuras gubernativas en Francia; estuvo implicado en las principales decisiones espirituales y doctrinarias del Papado; estableció contacto y defendió a místicos como Guillermo de San Thierry o Ricardo de San Víctor, así como la visionaria, teóloga y científica Hildegarda de Bingen.

Fue famosa su controversia con el dialectico bretón Pedro Abelardo, maestro en escuelas parisinas y circundantes como Santa Genoveva, Melun y Corbeil. Abelardo es quien nos relata en una epístola extensa de 1132 denominada *Historia calamitatum* acerca del inicio de sus estudios junto a los maestros Guillermo de Champeaux en Paris y Anselmo de Laón, ambas experiencias, a la vez, enriquecedoras y problemáticas, según él provocado por la envidia que algunos de sus compañeros y maestros manifestaban abiertamente ante la profunda claridad de su oratoria y conocimientos en lógica y teología.

Uno de sus primeros escritos titulado *Sic et Non* contiene un prólogo donde refiere a la necesidad intelectual de juzgar las sentencias de las autoridades patrísticas bajo los criterios de la lógica y el análisis del lenguaje con el fin de aclarar y superar obstáculos, contradicciones y ambigüedades.

Un objetivo es estudiar el adecuado sentido de los términos y las proposiciones. Dice:

“Nos resulta a menudo difícil llegar a la comprensión de esos escritos por su modo inusual de expresión y, a veces, por la diversa significación de los mismos términos que en un lugar pueden tener una significación y otra distinta en otro lugar. Porque cada uno muestra abundancia de sentidos y de palabras”¹.

Otro, es analizar la relación de verdad entre las autoridades patrísticas con la autoridad de la Sagrada Escritura, y juzgar su rectitud. Dice:

“Pero en los escritos de los posteriores, que se encuentran en innumerables libros, si tal vez se encuentren cosas que parecen estar lejos de la verdad porque no se las entiende como fueron dichas, allí tiene el lector libertad de criterio para aprobar lo que juzga correcto o reprobar lo que no le parece bien”².

Por último, asumir la importancia del estudio y crítica para la formación de los jóvenes. Dice:

“Así, una vez tratadas estas cosas, como hemos establecido, reuniremos dichos de los santos padres según acudan a nuestra memoria, y que puedan presentar alguna contradicción e inducir así a los jóvenes lectores a la búsqueda de la verdad suprema, tornándose más agudos de ingenio con este tipo de investigación. Se define como la primera clave de la sabiduría una asidua y frecuente interrogación”³.

Luego, su *Tratado de la Unidad y Trinidad divina (De unitate et trinitate divina)* de 1120 tiene repercusiones encontradas y termina siendo condenado cuando antiguos compañeros escolares, Alberico de Reims y Lotulfo el lombardo, promovieron la acusación a partir de la extracción de algunas tesis aparentemente heterodoxas presente en la obra de Abelardo. Las acusaciones culminaron en la condena del

¹ Pedro Abelardo, *Sí y No*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata/GIEM, 2014, p. 1.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 11.

Concilio de Soissons en 1121 en el cual tuvo, él mismo, que poner su manuscrito en el fuego de la hoguera.

Abelardo continuó escribiendo sobre lógica, teología y ética. En 1139 comienza a escribir su *Ética o Conócete a ti mismo* (*Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*), y una Introducción a la Teología, ambas obras inacabadas, pero que fueron fuente para una posterior condena en el Concilio de Sens de 1141, acusación promovida por Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint Thierry al extraer 19 tesis sospechosas.

Entre estas, las relacionadas con el tema ético que busco exponer en este trabajo nos encontramos con la tesis 6 (El libre albedrío basta por sí mismo para algún bien), la 9 (De Adán no contrajimos la culpa, sino solamente la pena), la 10 (No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa), la 12 (La potestad de atar y desatar fue dada solamente a los Apóstoles, no a sus sucesores), la 13 (El hombre no se hace ni mejor ni peor por sus obras), y la 19 (Ni la obra, ni la voluntad, ni la concupiscencia, ni el placer que la mueve es pecado, ni debemos querer que se extinga).

Partamos de la base que estas son tesis atribuidas a la obra *Ética* de Abelardo, atribución interpretativa que viene de sus acusadores. Referiré a lo que implica tales afirmaciones, pero luego buscaremos lo que el mismo Abelardo expresa en su obra en su misma *Apología o Confesión de Fe*.

Las tesis 6 y 9 tienen una fuerte impronta pelagiana (si se me permite tal calificación, la cual refiere a una fuente muy distante en el tiempo). El monje britano Pelagio en el siglo IV afirmó la fortaleza del libre albedrío humano para alcanzar el fin anhelado del bien sin necesidad de la gracia divina, fundada esta idea en que el dogma del pecado original debía ser negado porque implicaba una forma de determinismo ligado a la idea de predestinación; decía que el pecado se obra personalmente pero no se hereda.

La tesis 6 afirma la suficiencia del libre albedrío para dirigirse al bien, sin necesidad de la Gracia; la tesis 9 afirma que el pecado no se transmite ni se hereda desde el Primer Hombre, sino solo el sentimiento de culpa, una culpa no personal pero sí tal vez genérica.

La tesis 10 trata sobre el criterio de juicio para decretar pecaminosa y culposa una acción. El criterio de ignorancia de la doctrina de la fe, de la ley cristiana, por

quien ejecuta una acción, permitiría no calificar como pecaminosa dicha acción y a su ejecutor. Este tema seguirá siendo tratado posteriormente en el correr del siglo XIII, por ejemplo, por Tomás de Aquino, y luego en contextos diferentes como el del siglo XVI cuando los teólogos y juristas castellanos discutan sobre la posibilidad de juzgar como pecadores a los indios frente a la ignorancia de la ley cristiana. Esta cuestión estará unida a algo que Abelardo, pero también Bernardo abordarán: dónde reside el pecado, ¿en la acción o en el consentimiento voluntario y libre de realizar tal o cual acción? En otras palabras, ¿el pecado se atribuye en sí a las obras o a la intención? En relación a esto se pueden comprender las tesis 13 y 19.

Finalmente, la tesis 12 remite a la exigencia de no centrarse en lo exterior (sean las obras mismas, pero sobre todo en el rango de autoridad como tal) sino en el fuero interior del individuo, en su santidad y buena voluntad. Abelardo critica la moral de muchos de los prelados y confesores que, según él, no tienen autoridad moral y ante Dios para atar ni desatar las almas. Referencia esta a Juan 20,23 donde Jesús resucitado les dice a sus discípulos: “a quienes perdonareis los pecados, les quedan perdonados; y a quienes se los retuviereis, quedan retenidos.” La Iglesia, en tiempos de Abelardo, entendía que sus representantes tenían la autoridad otorgada por Dios de liberar o condenar del pecado a los fieles, autoridad que venía de la sucesión y herencia transmitida desde los Apóstoles.

Abelardo, en su *Confesión de Fe*, escrita inmediatamente después de la condena en Sens y, presumiblemente cuando ya se había reconciliado con Bernardo por iniciativa y mediación de Pedro el venerable, abad de Cluny, refiere a estas cuestiones con otra consideración mucho más mesurada.

Dice que “se han de considerar también culpables muchas cosas hechas por ignorancia. Sobre todo, cuando por nuestra negligencia ignoramos cosas que debíamos conocer previamente”. Así, introduce el tema de la falta de buena voluntad o mala voluntad (expresada en negligencia) a la hora de conocer lo necesario para no caer en el pecado; siendo por esto y no por plena ignorancia que una acción y su ejecutor puede juzgarse pecaminoso. La negligencia, causa de una ignorancia forzada, tiene su fuente en vicios, los cuales como dirá Abelardo en su *Ética* no son en sí pecados sino fuente posible de pecados. Lo que falta para pasar del vicio como tendencia al pecado es el consentimiento voluntario a efectivizar ese vicio. La negligencia es fruto de consentir a tendencias ligadas, por ejemplo, a la acedia, o a la soberbia, o a la envidia.

Y continúa: “Afirmo que, de Adán, en el que todos pecamos, contrajimos tanto la culpa como el castigo. Su pecado fue también el origen y la causa de todos nuestros pecados”. Abelardo defiende entonces que el pecado original ejerce influencia plena sobre los descendientes de Adán, nacemos pecadores y culpables, así como dignos de castigo si no procuramos la redención. Redención que se procura mediante una práctica de vida cristiana fundada en la fe y el amor a Dios y al prójimo, así como mediante la intervención de la Iglesia como mediadora entre Dios y los hombres. Por esto confiesa que” fue concedida a todos los sucesores de los Apóstoles, igual que a los mismo Apóstoles, la potestad de atar y desatar, así como a los obispos tanto dignos como indignos mientras la Iglesia los reciba.” Posición ésta que genera cierta perplejidad conociendo la postura crítica del autor transmitida en su *Ética*, pero hay que ver que lo que tenemos ante nosotros es una confesión de fe, un intento asumido o no de acercarse a la Iglesia hacia el final de su vida.

Yendo al texto mismo de su *Ética* (cap. XXVI) nos dice que “es ridículo decir que quien está atado con los lazos de sus propios pecados, por el mero hecho de llamarse obispo tiene ya el poder que los absueltos por él en la tierra lo sean también en el cielo”. Para que el obispo sea irreprochable debería cumplir con al menos ciertas exigencias como ser fiel (entre ello a una sola mujer), sobrio, culto, hospitalario, estudioso, modesto, humilde, austero, prudente en sus acciones, pacífico, buen administrador, modelo para sus hijos, etc.

Libertad, coacción y pecado en Pedro Abelardo

El maestro bretón inicia su *Conócete a ti mismo* analizando diversos términos que pueden llegar a confundirse con el término pecado. Por ejemplo, en el cap. I especifica que cuando hablará de vicios será, primero que nada, de vicios del alma (para no confundir con cualidades débiles del cuerpo, y entre los vicios o debilidades del alma hablará de los vicios del alma que disponen a obrar mal. O sea, vicios que pueden ser fuente de malas acciones en sentido moral, y para nada referentes a incapacidades ajenas a la moral, como por ejemplo la falta de memoria o la ignorancia.

Esto es importante ya que descarta que el mal moral o pecado esté fundado en el conocimiento mismo de las virtudes, aunque como hemos visto ya, sí puede ser motivo de juicio de pecado el ignorar por causa de la negligencia.

En los dos capítulos siguientes busca aclarar la distinción entre vicio y pecado, aunque conectados en una relación similar a la de la semilla y el arbusto. El vicio es propensión o inclinación a x, tendencia natural hacia x, pero no actualización de x. “Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar, ...aquello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito”. El pecado es el mismo consentimiento en acto, y este acto es voluntario y libre, surge de una libre intención de realizar lo ilícito, se lleve a cabo o no como acción o inacción.

Hay aquí una distinción entre tendencia natural al pecado (vicio), consentimiento de realización de lo promovido por el vicio (pecado), y realización plena de lo consentido (obra). Ni el vicio, ni la obra en sí es pecado, sino solo el acto voluntario, interior y libre del alma racional cuando consiente en obrar mal.

El vicio no es pecado sino tendencia o inclinación del hombre a realizar algo de manera impropia, contra su natural predisposición racional a alcanzar su propia perfección, entendida como dirección del alma en la búsqueda de Dios. El vicio es, en este sentido, consecuencia de nuestra condición de pecadores, herederos del pecado cometido por Adán, atrapados entre la *hybris* y la mesura, entre los deseos y las intenciones voluntarias.

Tampoco es pecado la voluntad misma, el querer algo (no desear), sino querer hacer o no hacer algo intencionalmente. Es la voluntad un paso previo al consentimiento en la acción o inacción. El querer algo no implica necesariamente consentir a realizar ese algo que quiero; la línea es muy fina, y según William Mann (cap. 9 *Ethics*) la distinción entre intención y querer con voluntad (no desear) implica que la primera refiere a un objetivo a cumplir, el cual si pudiera tal vez no lo llevaría a cabo; la segunda refiere a un querer que es lo que el agente mejor o más querría hacer. Esta última se funda necesariamente en el libre albedrío humano, la intención no necesariamente, puede darse por exigencias radicales del contexto o la situación en la que está el agente⁴. Para representar esto, Abelardo ofrece el ejemplo del sirviente que, perseguido por su amo para castigarlo (o matarle) con su espada, se ve en la necesidad de darle muerte. Abelardo dice que este asesinato del amo no fue voluntario, pero sí intencional. Tuvo la intención (inmediata frente al peligro) de matarlo, con el fin de preservar su propia vida. Pero no quiso o no querría bajo otra

⁴ William Mann, “Ethics”, J. Browner y K. Guilfooy (edits.), *The Cambridge Companion to Abelard*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 284.

situación darle muerte, no hubo voluntad plena, ya que no es lo que más querría haber realizado.

Alguien, dice Abelardo, podría decir que el sirviente podría haber decidido quitarse la vida o dejarse matar antes que matar a otra persona, y tal vez por eso puede hablarse de pecado. Pero el pecado no estaría ni en la intención porque lo que quiso hacer estaba coaccionado por la radical situación de pérdida de la vida; tampoco en la voluntad porque no fue lo que querría hacer en una situación más favorable; tampoco estaría en la acción misma, en la obra.

Lo de la intención ya está dicho, puede darse que intención y voluntad se vinculen armoniosamente en situaciones favorables, pero bajo contextos de coerción exterior es posible que la intención no acuerde con la voluntad. Puedo tener una buena voluntad, un querer hacer lo moralmente correcto, pero bajo ciertas circunstancias debo actuar obligado con una intencionalidad contraria. El sirviente tuvo la intención de matar al amo, pero no quería.

La acción misma realizada, para Abelardo, puede calificarse de mala, una obra moralmente mala, asesinar a alguien, y ese juicio provienen del escrutinio de lo otros que observan o toman testimonio de esa acción. Así, el juicio moral y jurídico humano se basa en el escrutinio y análisis de las obras exteriores, de lo observable, pero es imposible que el otro pueda alcanzar los motivos, intenciones, deseos que llevaron a esta acción. Y muchas veces la obra no está de acuerdo con los estados mentales del agente, lo que quería hacer y no pudo, lo que no quería hacer y no lo pudo no hacer.

El mismo contexto, a veces, lleva a realizar acciones o no realizarlas que uno no querría hacerlas o no hacerlas. Abelardo, en *Conócete a ti mismo*, además del ejemplo del sirviente y el amo (cap. III)⁵ brinda el ejemplo de la madre que cobija a su hijo pequeño del frío mientras duermen, y termina, por la fuerza de su amor protector, ahogándolo (cap. V)⁶. ¿Se podría decir que la madre tuvo intención de matar a su hijo, o que quiso ahogarlo? La acción culmina con la muerte, pero en este caso podemos decir que bajo ciertas circunstancias realiza una acción voluntariamente (con libertad de decisión) y con la intención de protección, pero

⁵ Abelardo, *Conócete a ti mismo*, Clásicos del Pensamiento, 77, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 9-10.

⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

accidentalmente efectúa lo contrario. Un juez exterior puede decir que es culpable por no tener en cuenta las posibles consecuencias de su decisión o de no haber actuado con mayor previsión, y por eso su obra es culpable, juzgable como mala en ese sentido, pero no pecado.

Para Abelardo, por esta razón de que las obras no descubren con claridad la voluntad del agente, las acciones exteriores no son en sí ni malas (ni tampoco buenas), sino neutras en sentido moral. La neutralidad moral de la acción no constituye la inhabilitación para ser juzgable por el hombre, pero sí determina que bajo la indeterminación cognitiva de lo que mueve a esa acción (la intención voluntaria) no puede ser calificada, propiamente, como pecaminosa ni tampoco buena (piadosa, benevolente, etc.)⁷. Dice (cap. XI) que la llamamos buena “no porque contenga en sí bien alguno, sino porque nace de una intención buena”⁸.

La intención voluntaria y libre se plasma en el consentimiento del alma a realizar tal acción; consentir o aceptar voluntariamente hacer o no hacer algo es lo juzgable en sentido moral, sea como pecado, si es por una mala voluntad (contraria a Dios, por desprecio a Dios) o por buena voluntad (por amor y agrado a Dios).

El contexto puede llevar promover en el agente una conducta buena, y si su voluntad es buena se corresponderá con una obra tal, o, por el contrario, el contexto obliga al agente, lo coacciona, a actuar de manera opuesta a como lo dicta su voluntad, a lo que consiente interiormente a realizar. Esta posible coacción exterior obliga al individuo a actuar contra su voluntad, la consecuencia es que su voluntad es impelida por coacción interior a actuar contra sí misma. El asesinato del amo, la muerte del hijo pequeño, o el caso del religioso atado a una cama obligado a yacer en la cama con mujeres (cap. III)⁹, intentan mostrar de qué manera las acciones no se corresponden necesariamente con un consentimiento voluntario acorde. En este último el foco es doble: por un lado, el religioso coaccionado por alguien no quiere, ni consiente estar en esa situación, por lo que si alguien lo ve *in fraganti* no debería

⁷ Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 30, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 213. “Algunas cosas son buenas o malas por sí mismas... substancialmente, como las virtudes y los vicios; otras, en verdad, accidentalmente... Este último caso es el de las acciones que llevamos a cabo: en sí son indiferentes, pero se denominan buenas o malas según la intención de la que proceden”.

⁸ Abelardo, 2002, p. 48.

⁹ *Ibid.*, pp. 18-19.

juzgarse como pecado, aunque sea visto como aborrecible o reprobable; por otro lado, el religioso, dice Abelardo, incluso puede llegar a experimentar placer en el acto sexual, pero no es pecado, porque la delectación es natural. Lo contrario, o sea, inhibir o impedir la delectación sería imposible, lo placentero genera placer, tal como comer algo sano y rico genera delectación y no por eso dejaré de comer ese alimento sano y rico, o acostarse con la esposa o el esposo genera placer y no por eso dejaré de hacerlo. El problema es cuando consiento en realizar una acción (se efectúe realmente o no) que sé que es contraria a lo que agrada a Dios, por ejemplo, consentir en comer en exceso ciertos alimentos (consentir a la gula) o consentir a excederme en las relaciones sexuales matrimoniales o extramatrimoniales (consentir a la lujuria). Tales vicios no son pecado, son inclinaciones, pero sí el consentimiento voluntario a realizar acciones gulosas o lujuriosas.

La relación y distinción entre vicio, deseo, consentimiento voluntario, y obra queda claro cuando Abelardo, en el capítulo III, cuando refiere a la persona que al pasar por el huerto del vecino se siente tentado a robar y comer algunos frutos, entonces “aunque arda en deseos de la comida, no consiente en el deseo de sacar del huerto nada con hurto o rapiña. Pero donde hay deseo, hay también sin duda voluntad. Nuestro hombre desea los frutos del vecino para comérselos, cosa que no duda que le causa placer. Su natural debilidad lo lleva a desear lo que no es lícito... El pecado radica en el consentimiento. Y consentimos en lo ilícito cuando no nos retraemos de su ejecución y estamos interiormente dispuestos a realizarlo si fuera posible. Quien se ve sorprendido ejecutando tal propósito añade un agravante a su culpa”. Así, la ejecución no es pecado, sino posible agravante ante los jueces exteriores de lo que por sí es pecado, es decir el consentimiento a realizar la acción. Lo que se juzga como bueno o malo (pecado) es el consentimiento voluntario, lo que hace a una buena o mala voluntad.

De esta forma, no hay voluntad moralmente neutra, ya que cuando consentimos lo hacemos voluntariamente hacia lo que agrada o rechaza Dios.

En su *Diálogo*, Abelardo refiere a la neutralidad o indiferencia moral de la acción u obra cuando trata de los estados del hombre en esta vida: el de indiferencia o neutralidad moral cuando aún no ha llegado a la edad para discernir racionalmente lo que está bien o mal, y luego cuando llega a esa edad de maduración y por la cual puede consentir en el bien o consentir en el mal. Para Abelardo, el niño no puede

consentir libre y voluntariamente a algo, por lo que ni su voluntad ni sus obras son buenas o malas¹⁰.

Esta cuestión de la distinción entre la voluntad y la obra, lleva en Abelardo, también, a cuestionar las conductas y costumbres de los hipócritas que “simulan ante la faz del mundo una vana mortificación y una humildad de la cual esperan sacar provecho terrestre”¹¹. Esta consideración que realiza en una de las cartas dirigida a Eloísa, lo replica insistentemente en *Conócete a ti mismo* cuando habla de la conducta de los clérigos y confesores (caps. XXV-XXVI). Dice que, así como hay médicos ignorantes o negligentes con su labor y de los cuales hay que cuidarse y no entregarse para la sanación, también hay prelados “que no son piadosos ni discretos”¹². La falta de piedad y mesura en la aplicación de las penitencias se ve que era un problema común visto por Abelardo, también la falta de discreción al exponer abiertamente el testimonio de los confesantes, sea por “ira o ligereza” o peor aún por comerciar con los secretos.

El consentimiento a un deseo o intención proveniente de una inclinación al mal (ira, acedia, soberbia, envidia) es lo que lleva a algunos prelados a caer en el pecado, y, por lo tanto, a inhabilitarlos (temporaria o permanentemente) en la labor de confesores y penitenciarios. Resumiendo: las acciones exteriores con apariencia de rectitud y piedad, y la misma dignidad del cargo eclesiástico, no presuponen la existencia de una buena voluntad en el prelado. Y esto también en relación al Papa, aunque no lo explicita Abelardo. Cuestión esta que se debatirá en los dos siglos siguientes en relación a la infalibilidad de las decisiones del Papa.

Otro tanto, al respecto expone Abelardo en su *Diálogo (Collationes)*, por ejemplo, cuando el filósofo expone al judío su postura crítica acerca de la necesidad e implicancias de la ley escrita en contraposición a la ley natural de la que Dios nos hace partícipes interiormente¹³. Es otra forma de retomar, al final de su vida, la cuestión del valor, como garante y fundamento, del consentimiento voluntario respecto a la obra exterior.

¹⁰ Abelardo, 2003, p. 207.

¹¹ Abelardo, *Cartas de Abelardo y Heloísa*, Medievalia, 83, Barcelona, Olañeta, 2007, p. 137.

¹² Abelardo, 2002, p. 96.

¹³ Abelardo, 2003, pp. 83-89.

Más adelante, en este *Diálogo*, cuando hablan el filósofo y el cristiano, el primero vuelve sobre la distinción entre una justicia natural y una justicia positiva, y dice que “la justicia natural es la que la misma razón, que está por naturaleza ínsita en cada uno, nos induce a cumplir, por eso, permanece sólida en todos, como venerar a Dios, amar a los padres, castigar a los malvados” y que su observancia es necesaria para poder tener mérito. Respecto a la justicia positiva es aquella “a la que los hombres han instituido para reforzar de modo más seguro la utilidad y honestidad de todos”¹⁴ y se basa en la costumbre o la autoridad.

En relación a esto, Abelardo en su *Conócete a ti mismo* hace referencia también en quien desconozca la ley escrita, la doctrina cristiana, o el credo instituido, y realizando acción ilícita, no por ello debe determinarse pecado en su acción, ya que no hay una voluntad libre y consciente que consienta a tal acción. La ley escrita (como le dice en el *Diálogo* al judío) no es garante ni fundamento del bien moral, pero, si lo fuera, la acción consentida y realizada desde la ignorancia a la ley no determinaría pecado; no se puede plenamente consentir libremente a lo que se ignora. Esto se dirige a la presunción de pecado en los infieles (musulmanes), judíos, paganos (gentiles), y lo podemos llevar a la discusión que se dará en el ámbito jurídico salmantino en el siglo XVI acerca de las costumbres reprobables atribuidas a algunas poblaciones de indios americanos.

Libertad, coacción y pecado en San Bernardo de Claraval

Bernardo de Claraval en su *Tratado sobre la Gracia y el Libre Albedrío (De Gratia et Libero Arbitrio)* abordará, al igual que el maestro bretón, el problema del pecado, su significación y referencia. Fiel a su espiritualidad cisterciense y agustiniana inicia afirmando la necesidad de la recíproca interacción entre instrucción y ayuda (I, §2), entre el esfuerzo indagatorio del hombre y la gracia divina¹⁵, la fe y el amor debe guiar ese anhelo propio del hombre buscando el bien y alejándose del mal.

Dice que Dios es la salvación y que el libre albedrío humana es capacidad de salvación, Dios ofrece y el libre arbitrio puede recibir. Puede recibir, tiene capacidad de recibir, pero también para rechazar esa salvación, por lo que para que la salvación sea efectiva se necesita que el libre albedrío consienta a la misma.

¹⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵ Bernardo de Claraval, *Obras varias*, New York, Morgan, 2012, p. 125.

Consentir es aceptar libre y voluntariamente; en II, §3 dice que el consentimiento voluntario es “una facultad del alma que la hace dueña de sí misma. Es incoercible e indomable. Procede de la voluntad, no de la necesidad. Tanto si rehúsa como si accede, lo hace por propia voluntad”¹⁶. Según estas palabras, consentir voluntariamente implica libre arbitrio, así como la no injerencia de algún aspecto coactivo exterior que condicione a la voluntad. Donde hay consentimiento hay voluntad, y donde hay voluntad hay libertad, por lo que todo consentimiento es libre y no coaccionado.

Bernardo intentará clarificar conceptos que puede emplearse, a veces, confusamente, como sentido (*sensus*), apetito (*naturalis appetitus*) y consentimiento (*consensus*). Es un proceder similar al que realiza Abelardo, y el fin es llegar a determinar la referencia del pecado y sus fuentes.

Para Bernardo, el sentido es “un impulso vital en el cuerpo, siempre atento y vuelto hacia el exterior”¹⁷. Su idea de sentido es entendida como una inclinación o impulso que es propio del alma, pero se da en y mediante el cuerpo, por lo cual el alma dirige su atención hacia afuera. La postura de San Agustín sobre el primer movimiento del alma hacia el mundo (*distentio*) es cercana.

El apetito natural “es una fuerza propia del animal, que excita ardientemente sus sentidos”¹⁸. El apetito natural es el deseo mismo del alma hacia lo percibido fuera de sí misma.

El consentimiento es “un impulso espontáneo de la voluntad, ...una propiedad del alma que la hace completamente dueña de sí misma”¹⁹. El impulso ya no es del alma pasional dirigida hacia el exterior, sino del alma racional donde la voluntad (*voluntatis*) es que la debe dirigir al sentido y al apetito, acompañada siempre de la razón, aunque no siempre respete sus dictados. Este último punto justifica la consideración de una mala voluntad o una buena voluntad según se dirija contra la razón o de acuerdo a la razón.

¹⁶ Ibid., p. 129.

¹⁷ Ibid., p. 131. III, §3.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 132. III, §5.

Hay un peligro inherente a la voluntad y la razón, a veces la voluntad se construye rigiéndose por la razón, no es posible construir o perfeccionar la voluntad sin la dirección de la razón, pero a veces la voluntad se destruye (va contra sí misma) al rechazar a la razón, o consintiendo a una razón destructiva. Es decir, la razón es medio fundamental para que la voluntad se dirija a Dios, pero la razón por sí misma puede operar contrario a Dios y por lo tanto llevara a que la voluntad consienta en el mal.

Quien consiente es la voluntad no la razón, aunque la voluntad sea acompañe de la razón. La voluntad es libre, es la sede de nuestro libre arbitrio; la razón es herramienta fundamental que debe ser bien ordenada y empleada. Eso lleva a decir que “la voluntad debe estar en condiciones de dominarlo todo sin que nadie la domine”²⁰, incluida la razón. En Bernardo se marca una fuerte distinción formal y real entre razón y voluntad.

La absoluta identificación de la voluntad con la libertad, y que solo la voluntad es plenamente libre y se obedece a sí misma y a nada más. Esa obediencia de sí reafirma su autonomía y su racionalidad plena, ya que la voluntad no puede querer y no querer una misma cosa a la vez. La vida, los sentidos, los apetitos, la memoria, la inteligencia, etc., son más libres y menos dependientes del afuera coactivo cuanto más son gobernadas por la voluntad²¹.

La libertad es entendida bajo tres sentidos complementarios y ordenados: la libertad de coacción, la libertad de pecado, y la libertad de debilidad. La primera es propia de nuestra naturaleza dada, nos distingue de las otras creaturas, es la voluntad libre, y la que según Bernardo es lo que llamamos libre albedrío; la segunda es donada por Gracia de Dios, no permite dominar la carne y restablecer nuestra naturaleza; la tercera es la gloria que lleva a dominar y superar a la muerte²². Por lo tanto, el libre albedrío como tal es la libertad de coacción, la cual es propia de nuestra naturaleza, única antes del pecado original, y luego con necesidad de la libertad de pecado donada por Dios.

Pero la libertad de coacción, llamémosla ya libre albedrío no puede ser destruida ni debilitada por una mala voluntad ni por coacción exterior. El hombre libremente

²⁰ Ibid., p. 134. IV, §1.

²¹ Ibid., p. 138. V, §1.

²² Ibid., pp. 145-146. VII, §2.

decide hacer el bien o hacer el mal, si hace el mal se debilita en su naturaleza, pero no debilita su libre albedrío.

De esto último resulta algo interesante que sitúa el planteo de Bernardo en oposición al de Abelardo: el abad cisterciense entiende que no hay coacción posible que se imponga al libre albedrío (ya que este es libertad de coacción), aunque hayan impedimentos u obligaciones exteriores que condicionen nuestra decisión, eso no implica que tenga menos libre albedrío, que sea menos libre en este sentido, sino que quien es afectada por la coacción es la libertad de pecado, me veo impedido de luchar contra el pecado que es lo que destruye mi voluntad. “Siempre están presentes la libertad y la voluntad. Y cuando nos vemos incapaces de hacer lo que queremos; sentimos que la libertad está, en cierto modo; cautiva del pecado o sujeta a la miseria. Pero nunca la perdemos”²³.

En XI, §1-2, Bernardo nombra dos de estas libertades de otra manera, centrada la denominación en la acción que acarrear: la libertad de coacción se mantiene como libre albedrío, pero la libertad de pecado la nombra como libre deliberación, y la libertad de debilidad como libre complacencia.

Estas libertades ¿sobre qué actúan? El libre albedrío refiere a un albedrío o juicio libre, un juicio que considera qué es lícito o ilícito; la libre deliberación refiere a una deliberación libre, deliberar es considerar qué es conveniente y qué no; la libre complacencia implica una satisfacción libre, la complacencia es la experiencia de lo que es agradable o desagradable. Discernimiento, elección y satisfacción; juicio, deliberación, y complacencia. Si la libre voluntad discierne correctamente lo que es lícito y elige esto mismo, ¿qué mejor que sea de nuestro agrado esto mismo?

Igualmente, muchas veces no hay acuerdo entre estas libertades y sus acciones: no me agrada lo que es discernido como lícito, no elijo lo lícito y elijo lo que me agrada, o me agrada algo que entiendo lícito, pero no lo elijo. Para Bernardo, lo que se mantiene puro y perfecto es el libre arbitrio, es lo que luego del pecado original se nos ha mantenido, ya que el motivo del pecado fue la mala deliberación y complacencia, por lo que ambas quedaron limitadas y debilitadas y, de cierta manera, queda cautivo el libre albedrío, en el sentido de que lo que discierne es dificultoso elegirlo y experimentarlo²⁴. Mientras el libre albedrío se sienta privado,

²³ *Ibid.*, p. 154. X, §2.

²⁴ *Ibid.*, p. 161. XII, §3.

parcial o totalmente, de la compañía de la libre deliberación y de la libre complacencia no podrá realizar lo que entiende se debe realizar, el bien. Por eso, se necesita de la Gracia por la cual no solo podemos querer, sino que podemos querer el bien. Gracia que habilita a que podamos elegir el bien y complacernos del mismo, sin ésta, por la limitada deliberación y complacencia no podría pretender dirigirme al bien.

La voluntad libre es parte de nuestra naturaleza creada y nos permite hacernos dueños de nosotros mismos, con voluntad libre deliberamos lo que es bueno o es malo, correcto o incorrecto. Ante esas opciones, dirigirme a Dios, querer el bien, nos hace “propiedad de Dios” y configura una buena voluntad; la mala voluntad es propia de quienes “aspiran a ser independientes, semejantes a Dios, concedores del bien y del mal”²⁵.

Para Bernardo, el libre arbitrio, limitado como está, para poder dirigirse al bien y gozar de su perfección necesita de una “doble gracia”: poder convertir la voluntad al bien, lo que entiende como “saborear la verdad”, y la posibilidad de realizar el bien, “la confirmación en el bien”²⁶. Querer voluntaria y libremente, y consentir voluntariamente a realizar el bien.

Para saborear lo verdadero y tener capacidad de practicar el bien es necesario que el libre albedrío se acompañe de la libertad de deliberación y de complacencia. Bernardo supone que esta conjunción se da en pocas personas, santas y con una fortaleza de espíritu superior; el poder del pecado es fuerte y nuestro espíritu es débil, por esto que el alma humana debe esforzarse y esperar de la Gracia divina.

Explica esto diciendo que el hombre, al ser creado por Dios, recibió el libre albedrío (libertad de elección) en plenitud, y las otras dos libertades las recibió en su grado inferior: en cuanto a la deliberación recibió el poder evitar el pecado, pero no el no poder pecar, y en cuanto a la de complacencia recibió el poder evitar la turbación, pero no la imposibilidad de turbarse. Una vez caído en el pecado -por la elección realizada libremente- el hombre quedó sin estas dos libertades: no puede evitar pecar, y no puede evitar turbarse. Lo que le queda es su plena libertad de elección, su voluntad, su capacidad de querer.

²⁵ Ibid., p. 174. XVIII, §1.

²⁶ Ibid., p. 177. XIX, §1.

Cuando Bernardo intenta comprender en qué consiste ser creado a imagen y semejanza de Dios, atribuye el ser imagen al tener libera albedrío, ya que esa libertad es invariable hagamos el bien o el mal, sin embargo, las otras dos libertades son variables y en ellas hay diversos grados por lo que la semejanza es afín a ellas²⁷; por estas podemos asemejarnos a Dios mediante el perfeccionamiento, o alejarnos mediante la corrupción.

De esta forma, Bernardo parece encontrar en el libre albedrío un momento donde la voluntad está más allá del bien y del mal, porque aún no ha deliberado ni consentido a uno u otro. La voluntad libre de querer no es buena ni mal, pero sí la que quiere el bien o el mal.

La voluntad está en nosotros, pero para deliberar, consentir y gozar del bien se necesita de Dios; así, la buena voluntad es posible porque viene de Dios y se da en nosotros como un don que nos permite indefectiblemente elegir el bien, consentir al mismo y gozar en él. El hombre como agente de elección se encuentra limitado, y Bernardo apela a ideas similares en cierto sentido a las esgrimidas por los teólogos musulmanes (*mutakallimés*) para quienes –más allá de discrepancias clara entre *asaríes* y *mutazilíes*– el hombre no crea su acción deliberativa, sino que adquiere la capacidad dada por Dios para ser agente secundario de la acción moral; la causa del deliberar es Dios, el hombre la ejecuta eligiendo tal o cual cosa.

Para el abad cisterciense, incluso “el consentimiento y la realización no proceden de nosotros, pero no se dan sin nosotros”²⁸. Es decir que consentir al bien y realizarlo implica una primera ejecución divina a través nuestra.

Conclusiones

Abelardo y Bernardo se oponen en algunas ideas éticas, el segundo lo dejó claro en su acusación de 1141, y Abelardo intentó responder a esto en su confesión. Contrastando ambas podemos ver a un Abelardo heterodoxo y cercano a posturas heréticas, y, por otro lado -mediante su defensa- un Abelardo ortodoxo y defensor de la doctrina moral católica.

²⁷ Ibid., p. 204. XXX, §1.

²⁸ Ibid.: 246. XLVI, §2.

Claramente, hay diferencias en sus pensamientos, por ejemplo, en lo concerniente al grado de libertad que el hombre tiene para hacer el bien, y en el peso relativo que se le adjudica al deseo, al placer y a la obra en cuanto a la configuración del pecado. Abelardo niega el pecado, en sentido estricto, en el deseo y en la obra, y Bernardo –reafirmando la debilidad natural del hombre– hace recaer el rigor moral sobre el deseo, el placer y la obra.

Por otro lado, hay cierto encuentro, y fundamental, en ambos pensadores, ya que entienden que la buena voluntad lo es cuando la intención o consentimiento se fija en el bien, en lo que agrada a Dios, y no en lo que desprecia a Dios. Si bien para Bernardo el esfuerzo por evitar los deseos y, el valor de las obras es fundamental, la intención es lo que se debe juzgar desde uno mismo y en sí mismo, con conciencia plena, siendo también juzgado por Dios.

En ambos, el juicio interior del individuo es primero por naturaleza frente al juicio del otro el cual es primero para la vida social, para establecer criterios de recompensa y castigo en sociedad. El bien o el pecado es una elección intencional o consentida, y esto es lo que se debe juzgar en sí.

Es dable visualizar las posiciones de los dos disputantes como un lejano antecedente de la postura ética elaborada por Kant acerca de la buena voluntad, y de fijar el objeto del juicio moral en la intención o consentimiento voluntario del sujeto.

Recibido: 13/05/2022
Aceptado: 30/06/2022

Resumen

En este trabajo pretendo analizar el valor que tanto Bernardo de Claraval (1090-1153) como Pedro Abelardo (1079-1142) adjudican al libre arbitrio y al consentimiento voluntario para así determinar si una acción es pecaminosa o moralmente mala. Bernardo en su Tratado sobre la Gracia y el Libre Arbitrio (*Liber de Gratia et Libero Arbitrio*) trata acerca de tres tipos de libertad (de elección, de deliberación, y de complacencia) y la relación que se da entre las mismas. Esta relación implica reciprocidad consecuente entre cada una, así también la libertad de elección se configura como moralmente neutra, fuente de la caída de las otras dos, y posibilidad de restitución y redireccionamiento de las mismas. Es fundamental en este texto la distinción de formas de coacción y la relevancia que tiene esto para poder hablar de buena voluntad o no.

El pensamiento del abad cisterciense se va configurando desde su labor como consejero y guía espiritual reconocido, y en medio de la polémica con el dialéctico Pedro Abelardo, a quien se opone en su manera de entender acerca de los límites y posibilidades de la razón humana en el conocimiento de Dios y del hombre. El espíritu crítico y dialéctico del maestro bretón lo lleva a considerar el problema del pecado y la voluntad en su *Conócete a ti mismo (Ethica seu liber dictus Scire te ipsum)* de 1136, donde, si bien aparecen puntos discordantes con las ideas de Bernardo, igualmente hay algunos elementos comunes acerca de la idea de buena voluntad y el valor del consentimiento interior en detrimento de las acciones mismas para definir lo pecaminoso. En el caso de Abelardo se considera la extensión de neutralidad moral a lo que puede juzgarse externamente como acción mala pero que, sin embargo, no surge de una mala voluntad. También se puede decir que hay una postura crítica común desde dos ámbitos diferentes (el monacal y el laico) hacia la actitud moral generalizada del siglo XII, y particularmente, del clero secular.

Palabras clave: Pedro Abelardo - Bernardo de Claraval - coacción - libre arbitrio - neutralidad moral.

Resumo

Neste artigo pretendo analisar o valor que Bernardo de Claraval (1090-1153) e Pedro Abelardo (1079-1142) atribuem ao livre arbítrio e ao consentimento voluntário para determinar se uma ação é pecaminosa ou moralmente errada. Bernardo em seu Tratado sobre Graça e Livre Arbítrio (*Liber de Gratia et Libero Arbitrio*) trata de três tipos de liberdade (de escolha, deliberação e obediência) e a relação entre eles. Essa relação implica em reciprocidade consistente entre cada um, assim como a liberdade de escolha se configura como moralmente neutra, fonte da queda dos outros dois, e possibilidade de restituição e redirecionamento dos mesmos. É fundamental neste texto distinguir entre as formas de coação e a relevância que esta tem para poder falar de boa vontade ou não.

O pensamento do abade cisterciense se configura a partir de sua atuação como reconhecido conselheiro e guia espiritual, e em meio à polêmica com o dialético Pedro Abelardo, a quem se opõe em seu modo de compreender os limites e possibilidades da razão humana no conhecimento de Deus e do homem. O espírito crítico e dialético do mestre bretão o leva a considerar o problema do pecado e da vontade em sua *Ethica seu liber dictus Scire te ipsum*, de 1136, onde, embora apareçam pontos de desacordo com as ideias de Bernardo, há são alguns elementos comuns sobre a ideia de boa vontade e o valor do consentimento interior em detrimento das próprias ações para definir o que é pecaminoso. No caso de Abelardo, considera-se a extensão da neutralidade moral ao que pode ser julgado externamente como má ação, mas que, no entanto, não decorre de má vontade. Pode-se dizer também que existe uma postura crítica comum de duas esferas distintas (a monástica e a laica) em relação à atitude moral generalizada do século XII e, em particular, do clero secular.

Palavras-chave: Pedro Abelardo - Bernardo de Claraval - coerção - livre arbítrio - neutralidade moral.

Abstract

In this paper I intend to analyze the value that both Bernardo de Claraval (1090-1153) and Pedro Abelardo (1079-1142) assign to free will and voluntary consent in order to determine whether an action is sinful or morally wrong. Bernardo in his Treatise on Grace and Free Will (*Liber de Gratia et Libero Arbitrio*) deals with three types of freedom (of choice, deliberation, and compliance) and the relationship between them. This relationship implies consistent reciprocity between each one, as well as the freedom of choice is configured as morally neutral, source of the fall of the other two, and possibility of restitution and redirection of the same. It is fundamental in this text to distinguish between forms of coercion and the relevance that this has in order to be able to speak of good will or not.

The thought of the Cistercian abbot is shaped from his work as a recognized counselor and spiritual guide, and in the midst of the controversy with the dialectician Pedro Abelardo, whom he opposes in his way of understanding about the limits and possibilities of human reason in knowledge of God and man. The critical and dialectical spirit of the Breton master leads him to consider the problem of sin and the will in his Know Thyself (*Ethica seu liber dictus Scire te ipsum*) of 1136, where, although points of disagreement with Bernard's ideas appear, Likewise, there are some common elements about the idea of good will and the value of inner consent to the detriment of the actions themselves to define what is sinful. In the case of Abelardo, the extension of moral neutrality to what can be judged externally as a bad action, but which, however, does not arise from a bad will, is considered. It can also be said that there is a common critical posture from two different spheres (the monastic and the lay) towards the generalized moral attitude of the 12th century, and particularly, of the secular clergy.

Keywords: Pedro Abelardo - Bernard of Clairvaux – coercion - free will - moral neutrality.

Dos aproximaciones al ambiente de los lógicos novohispanos del siglo XVI

Juan Manuel Campos Benítez

Presentación

Ofrecemos al lector dos aproximaciones al ambiente novohispano del siglo xvi para entender mejor la historia intelectual de nuestro país. Estas aproximaciones tienen su origen en presentaciones orales¹, de ahí el estilo y la falta de aparato crítico y las pocas notas a pie de página. Nuestro interés es proporcionar una mejor comprensión de los temas lógicos que encontramos en Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, sus influencias, sus reacciones en un ambiente altamente complejo, en el siglo de la Reforma y el Renacimiento. Este ambiente incluye las disputas políticas, religiosas y teológicas, que obligan a nuestros autores a afinar sus instrumentos lógicos para estar a la altura de sus circunstancias.

I

1. Albornoz y Zumárraga piden universidades.

Los jesuitas, la Reforma, luteranismo y erasmismo.

Comenzaré con algo que ocurrió en México, en el año de 1524, tres años después de la conquista de la Gran Tenochtitlan. Hernán Cortés tenía que ir a las Hibueras, la actual Honduras; tuvo problemas allá y debió salir para las Hibueras y deja al cargo, entre otros, a un tal Rodrigo de Albornoz. Rodrigo de Albornoz le había escrito a Carlos V pidiéndole colegios para los hijos de caciques y señores y también monasterios para mujeres. Esto ocurrió en 1524, cuando ya en México, en la nueva España, son conscientes de que hace falta una escuela. En 1528, llega Fray Juan de

¹ Ambas están en línea; la primera salió en el Día mundial de la lógica, *Recordando a lógicos hispanoamericanos*, el 14 enero de 2021, organizado por la FEPAI; la segunda en la *Mesa sobre Filosofía Novohispana*, del I Encuentro de Filosofía Iberoamericana, organizado por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México, el 5 de noviembre de 2020. Una versión previa de esta versión escrita aparece en *Graffylia*, Año 6, N. 11, Julio-diciembre, 2021. Debo enfatizar que el estilo “original” es oral, propio de una conferencia proferida y no de un texto originalmente escrito para ser leído. Eso explica algunas ‘irregularidades’ en la sintaxis del texto. Confío en que el lector pueda también escuchar y así ser indulgente con la sintaxis.

Zumárraga y también le escribe a Carlos V diciéndole que hace falta una universidad como la que hicieron en Granada. Me llama la atención esto de “como la que hicieron en Granada”. Zumárraga dice que, habiendo tantas universidades en España, hicieron una nueva en Granada, porque en Granada también fue muy fuerte la reconquista espiritual, sobre todo de musulmanes. El apóstol de Andalucía, el beato Juan de Ávila, convirtió a muchos en Andalucía y simpatizó mucho con los jesuitas también. Cuando Fray Juan de Zumárraga pidió una Universidad fue porque, así como en Andalucía, había también aquí muchos conversos; gente recién convertida y por eso, así como en Granada les fundaron una Universidad; aquí también hacía falta una Universidad. Le pide a Carlos V, le pide al Papa, que aporten; así como hay aportes para hospitales, decía, también debe haber para la Universidad. Fray Juan de Zumárraga pidió una escuela, ya no para los hijos de caciques y señores, sino para los naturales en general y para los hijos de españoles. Su petición fue un poco más amplia que la de Rodrigo de Albornoz quien, al parecer, hizo las cosas como encargado ahí de la nueva España: hizo transas, hizo dinero fácil y Fray Juan de Zumárraga no tuvo esa mala fama. Lo que me interesa señalar es que está en el ambiente esta idea de una escuela para conversos.

Por otra parte, en Europa estaba fuerte la confrontación con Lutero, y están muy fuertes también las ideas de Erasmo². Creo que la Reforma ha sido poco entendida, muchas de las cosas que dijo Lutero también lo decían otros pensadores independientemente de él. Reformar, en el sentido de corregir defectos, es algo recurrente en la historia de la iglesia y sus componentes clericales. Esto es fácil entender: las críticas a la venta de indulgencias, que había desde antes, las críticas a, por ejemplo, el uso de la retórica o de la dialéctica para convencer a alguien para que dé dinero; eso ya había pasado antes, si bien ahora tenemos una personalidad poderosa y combativa. Pero, de todos modos, en España, en esos años, el problema era que Lutero se le consideraba un hereje, e ideas parecidas a las de él serían vistas como heréticas, aunque no provinieran directamente de Lutero. En España había gente perseguida por la Inquisición. Por ejemplo, Constantino Ponce de la Fuente, en Sevilla, parecía luterano, aunque parece que había sacado sus críticas independientemente de Lutero, pero olía a Lutero (de hecho la Inquisición encontró una biblioteca oculta en su casa con obras de él).

También era muy fácil caer en otro tipo de “herejía”; por ejemplo, la crítica a la religiosidad de dientes para afuera, ir a misa solamente por ir a misa, rezar el Rosario

² Sobre este tema v. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, trad. de Antonio Alatorre, México, FCE, 1982.

en voz alta para que vean que está rezando, etc. Había grupos, los alumbrados, los dejados o los iluminados, que propugnaban también por otro tipo de religiosidad, por ejemplo, la oración mental, la oración interior contrastada con la vocal, el fervor interior. Los jesuitas practicaban mucho la oración mental, tanto que algún Papa tuvo que decirles: saben qué, tienen que volver a la liturgia y al rezo en comunidad, porque si se van solamente por la oración interior, adiós a esta liturgia y adiós oración en comunidad. Y en efecto, un aspirante a jesuita llega a decir de la Compañía: “Orden tan alta y tan perfecta que, en lugar de maitines y de primas, y en lugar del canto de las demás horas canónicas, se hace oración mental para encontrar la fuerza de ir luego a lavar los pies de los pobres de Cristo”, según reporta Bataillon³.

Volvamos al señor Ponce, quien escribió una *Doctrina Cristiana*. En ese tiempo hay muchos escritos de doctrinas. Fray Juan de Zumárraga tiene una breve Doctrina Cristiana en donde hay pasajes tomados de Constantino Ponce; la distancia temporal es de dos años. Muchos piensan que Ponce también simpatizaba mucho con Erasmo, entonces, algunos piensan que Zumárraga y otros sacerdotes, otros religiosos, tenían tendencias erasmistas.

En Europa había un dicho, “Erasmo puso el huevo y Lutero lo empolló”, haciendo notar esta relación entre Lutero y Erasmo. Pero Lutero y Erasmo nunca congeniaron del todo. Lutero le reclamaba a Erasmo, casi le decía: “Oye por qué no te enfrentas directamente con Roma y rompes con el anticristo; ya estás viejo, te toca el martirio y te vas a ir más rápido al cielo. Atrévete a romper con Roma”. Pero quizá no eran éstas las palabras de Lutero, Alberto Durerro, reporta Huizinga, en un momento crítico –pues pensaba que Lutero había muerto o estaba por morir– escribe en su diario: “Oh, Erasmo de Rotterdam, ¿dónde quieres estar? Escucha, tú, caballero de Cristo, cabalga junto al señor Jesucristo, protege la verdad, conquista la corona de mártir. En todo caso, ya no eres más que un viejecito... Oh Erasmo, únete a este partido para que Dios se glorifique en ti”⁴.

Erasmo nunca rompió con Roma y había serias diferencias con Lutero, como el problema del libre albedrío. Esa polémica enfrentará, a finales de siglo, a jesuitas con dominicos, a Luis Molina con Domingo Báñez, entre otros. Pero, en todo caso, lo que olía a Lutero olía a herejía.

³ Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, trad. de Carlos Pujol, Barcelona, Crítica, 1977, p.243.

⁴ Johan Huizinga, *Erasmo*, vol. 2, trad. de Cristina Horányi, Barcelona, Salvat, 1986, p. 264.

2. La Nueva España, Los españoles: amigos y enemigos, frailes y encomenderos. Fray Alonso y la educación. Zumárraga inquisidor, peligro de idolatría.

En la nueva España no había ese peligro de que les llamaran herejes, pero, creo que sí tenían tendencias erasmistas que fueron bien escondidas. Es curioso que Zumárraga toma fragmentos de Ponce, aunque también toma fragmentos de otros personajes que no tienen que ver nada con Lutero. Una cosa curiosa, en ese tiempo había esta idea del indio, la idea que tenían los españoles sobre los naturales, es un poco ambigua; por una parte, ven que es una persona muy buena y honesta, es una persona noble. Por otro lado, es mal visto, no tiene razón o no tiene uso de razón como los españoles, es posible que no piense. Otra ambigüedad: algunos opinaban que su carácter moral era muy bueno; pero, algún franciscano en alguna parte se queja y dice: estos naturales toman pulque, se la pasan borrachos. Aunque, más adelante y con cierta sorpresa dice algo muy bonito: pero no eran borrachos en su gentilidad. En ese reconocimiento: primero borrachos luego no eran borrachos en su gentilidad (es decir, antes de la llegada de los españoles) había otra vez esta actitud ambigua sobre el indígena. La evangelización tuvo como enemigos a los propios españoles, los sacerdotes eran españoles, pero los encomenderos también eran españoles, y de ahí van a suscitarse unos conflictos tremendos entre sacerdotes y encomenderos, entre curas y laicos digamos.

Así, en ese tipo de ambiente está Fray Alonso con la preocupación por educar. Por cierto, ya había enseñanza antes de Alonso, en los primeros colegios: los franciscanos en sus colegios de Tlatelolco y San Juan de Letrán, luego, los agustinos en sus conventos, como el de Tiripetío, en varias partes de Michoacán, en varias partes de lo que hoy es México. La enseñanza de Fray Alonso en aquellas partes muestra que antes de que hubiera Universidad, ya se enseñaba filosofía; Elsa Cecilia Frost lo dice claramente: “es de creer que en todos los primeros conventos franciscanos, lo mismo que después en los dominicos y agustinos, haya habido los cursos de ‘artes’ necesarios para la formación de los futuros religiosos”⁵.

Estaba esta actitud ambigua, Zumárraga, por ejemplo, pide la Universidad, como la de Granada. En los estatutos se decretó que se seguirán las normas y todo esto que había en Salamanca. Zumárraga mismo fue inquisidor, el primero y, si no me equivoco, la primera gente quemada por la Inquisición fue por sentencia de

⁵ Elsa Cecilia Frost, *Este nuevo orbe*, México, UNAM, 1996, p.142.

Zumárraga. Aquí en México no se temía de que hubiera herejes, que hubiera gente cripto-luterana o que fuera expresamente luterana. El indígena no sabía nada de eso, pero se presentó otro problema igual en el sentido de que oler a luterano podría mandar a la hoguera. Aquí en la nueva España el peligro era la idolatría y ahí sí el indígena estaba directamente expuesto; si mantenía sus prácticas anteriores, sus prácticas religiosas anteriores, era idolatría, también, con el peligro de hoguera pues “El descubrimiento y persecución de las idolatrías llegó a convertirse en obsesión”, dice León Portilla⁶. Y no olvidemos que, para estas cosas, todo indígena converso era en la práctica un, *mutatis mutandis*, cristiano nuevo, con los peligros que eso podía representar.

Fray Alonso estaba inmerso en esos problemas y en su defensa de los indígenas escribe sobre causas de la guerra justa, donde defiende a los indígenas, propugna que no paguen diezmo. Lo mandan a llamar a España (como en su momento el propio Zumárraga lo fue) por la Inquisición, porque los encomenderos y la autoridad civil también estaba muy en contra de perder ingresos del diezmo. También por eso Fray Alonso, en alguna parte, menciona a un franciscano canonista, el padre Juan Focher⁷; los franciscanos se oponían al diezmo. Cuando muere Focher, dice un “preclaro agustino”, yo creo que Fray Alonso, “Pues el padre Fucher es muerto, todos podemos decir que quedamos en tinieblas”, porque hay tantos casos, tantas cosas, de derecho canónico que Fray Juan Focher aplicaba y conocía muy bien. “Porque como en aquel tiempo los matrimonios clandestinos eran válidos, y se casaban de ordinario grandísima cantidad de indios nuevos cristianos, ofrecíanse por momentos gravísimas dificultades... y á todos respondía por escrito con admirable claridad la resolución de ellas.”, así que le preguntaban a Focher “...no solo la gente común, más también los oidores y letrados de la ciudad de México, y la clerecía y religiosos de todas las órdenes”, nos dice Mendieta, según reporta Juan Carlos Ruiz⁸.

3. Lógicos prerrenacentistas y renacentistas

⁶ Miguel León-Portilla, “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”, *Estudios de cultura náhuatl*, 41, 2010: 281-295, aquí p. 282.

⁷ Juan Focher OFM, *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los Bautizados*, presentación de Juan Carlos Ruiz, México, Frente de Afirmación Hispanista, 1997, Introducción, traducción y notas de A. Aguiluz, O.F.M., p. xiii.

⁸ Juan Focher, *Manual del bautismo de adultos* cit., 97, p. xxxi

Pero, en cuanto a al ambiente lógico creo que es muy importante, y aquí me baso en los estudios que ha hecho Vicente Muñoz Delgado sobre los lógicos⁹, nótese que él divide a los lógicos en renacentistas y prerrenacentistas, o reformistas y prerreformistas. De 1480 a 1550 los prerrenacentistas, y renacentistas de 1550 para arriba, hasta 1600. Fray Alonso se ubica en medio, en 1554, o sea, es reformista, pero por cuatro años. Rubio, por ejemplo, ya no se ubica en la clasificación de Muñoz Delgado porque publica en 1603. Los autores de la primera mitad del siglo coinciden con una, voy a llamarla una pléyade, un grupo de españoles que estuvieron en París con John Mair. Ahí estuvo, por ejemplo, Soto, también Enzinas, Naveros, Juan Martínez Silíceo, y varios más. Esos españoles que estuvieron en París vuelven a España. En España se había prohibido la lógica nominalista desde finales del XV, por alguna razón no muy clara, estaba prohibida. El Cardenal Cisneros, franciscano por cierto, volvió a traer nominales a Alcalá. En Alcalá también se fundó una escuela jesuita. Los jesuitas, ahí en Alcalá, tuvieron problemas con el arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silicio, quien había impuesto un estatuto de limpieza de sangre; la querrela llegó a mayores, el arzobispo bloqueaba los intentos jesuitas por establecer colegios, tanto que el mismo papa Julio III, nos informa Rivadeneyra¹⁰, tuvo que intervenir “con severidad apostólica”, pero eso es otra historia. Salamanca para no quedarse atrás trae gente también de París, Soto, por ejemplo, que enseña en Alcalá y luego en Salamanca. Alonso estudió en Alcalá y Salamanca, Mercado en México y Salamanca y ambos tienen toda esa influencia de la lógica nominalista.

La escuela de París, el círculo de John Mair, en su mayoría eran nominalistas, pero no todos. Por ejemplo, Soto siempre fue tomista, incluso en sus tiempos parisinos. Fray Alonso también fue tomista, Mercado también, pero esa influencia nominalista va a estar presente en la lógica que enseña Fray Alonso y en la manera de exponer. Una cosa curiosa, por ejemplo, cuando leo a Tomás de Mercado sobre la teoría de la suposición, la veo muy ordenada, muy clarita y tiene una clasificación completa en el sentido de que en la teoría de la suposición incluye cosas que los nominalistas excluyen, por ejemplo, la llamada suposición natural. Una oración tiene suposición natural cuando la relación entre el sujeto y el predicado es necesaria y no hace falta presuponer la existencia del sujeto; como cuando digo “el hombre es animal racional”, es algo parecido al significado de hombre o a su definición. Los nominalistas habían excluido ese tipo de suposición, pues se acercaba mucho a lo que hoy entendemos por

⁹ Vicente Muñoz Delgado Vicente, “La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI”, *Salmanticensis* 15, n. 1, 1968: 161-218.

¹⁰ Pedro de Ribadeneyra, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 2009.

significado y se alejaba de la suposición o referencia (al admitir que un término puede tener significado aunque no referencia, como “quimera” o “unicornio”) pero, repito, Mercado es muy ordenado y la incluye en su clasificación de la suposición. Fray Alonso, la primera vez que lo leí, me dio la impresión de ser un poco caótico porque decía una cosa y luego decía otra cosa diferente, y luego otra cosa un poquito más diferente. Después, me di cuenta de que estaba exponiendo la teoría de la suposición de acuerdo a las tres vías: Ockham, Escoto y Tomás; las vías, nominalista, realista y realista moderada respectivamente; pero, no dice (o quizá no lo leí correctamente) voy a exponer primero esta, sino que lanza todo junto y por eso me dio la impresión de que era un poco caótico; después comprendí que estaba siguiendo una tradición medieval de exponer una doctrina según las escuelas. Eso es un caso, por poner un ejemplo, de las diferencias entre nuestros novohispanos, que no está presente en Mercado, aunque está lleno de referencias a autores nominalistas y a otros, si bien no los llama por su nombre de pila.

4. La crítica novohispana a la enseñanza de la lógica. Diálogo con los prerrenacentistas

También hay otro aspecto interesante: en el Renacimiento una vuelta a Aristóteles. Toda la Lógica Mayor son comentarios a Aristóteles. En la Edad Media hay un tratadito anónimo, *Tractatum copulata parvorum logicalium*, probablemente del siglo XV, dice Boehner¹¹, que trata de referir a Aristóteles la teoría de la suposición, de las obligaciones, de los insolubles, o sea, dice, les debemos más Aristóteles que a Pedro Hispano y trata de remontar la teoría medieval de la suposición y otras teorías medievales hasta Aristóteles. En Fray Alonso y Mercado ya no hay eso. Fray Alonso dice directamente que el desarrollo de las suposiciones se lo debemos a Pedro Hispano, que no fue Aristóteles quien habló de esto sino Pedro Hispano. Esto es, hace un reconocimiento explícito a la tradición medieval. Algunos renacentistas que no conocen la tradición medieval simplemente piensan que todo viene de Aristóteles y que Aristóteles es la fuente a la que hay que regresar, sin pasar por los medievales. Ésta es una idea del Renacimiento, aunque con antecedentes medievales, como en el *Tractatum* aludido. Pero en Alonso y Mercado no hay eso, entonces, sí reconocen a Aristóteles, pero también reconocen lo propio.

¹¹ Philoteus Boehner, *Medieval Logic. An Outline of Its development from 1250 to 1400*, Manchester, Manchester University Press, 1953, p. 17ss.

Algo que los renacentistas de la segunda mitad del siglo XVI critican a los de la primera mitad, es que muchos temas que no son buenos para los estudiantes. Dice Fray Alonso, que ha perdido mucho tiempo y la gente va a perder mucho tiempo y con esto los estudiantes se van a espantar. Mercado también se ensaña mucho con los de la primera mitad, porque considera que van a espantar a los estudiantes. Sin embargo, el mismo Fray Alonso y Mercado tratan temas muy complejos y cuando los tratan es porque están dialogando con los anteriores. Mercado es más sensato porque dice: esta primera parte de los comentarios es para estudiantes y reiteradamente enfatiza la didáctica, la exposición clara, el bien decir, el explicar lo complejo vía lo sencillo. Pero, dice, al final en un opúsculo voy a mandar las cosas difíciles y lo hace. La última parte de los comentarios es difícilísima, se me complica mucho entenderlo. La primera parte se lee muy fluida, mucho muy fluida y el estilo de Mercado se me hace mucho más cercano al ensayo, al modo como Erasmo hacía ensayo. Ya no es tratado. Lutero mismo también tiene un estilo más de ensayo. Mercado tiene un estilo mucho más cercano al ensayo. Fray Alonso todavía como que está en la tradición del tratado, no está tan garigoleado como Mercado.

En ambos hay un diálogo con los lógicos de la primera de la primera mitad, hay un diálogo intenso. En ambos hay una crítica pero, cuando critican, critican al maestro de lógica. Cuando dialogan, dialogan con el lógico, con el teórico y eso es muy presente en ambos. También en ellos he visto otro fenómeno interesante: Fray Alonso y Mercado, cuando escriben contra los profesores de lógica usan palabras fuertes como “sofistas” y Mercado dice: más les valdría estar tres metros bajo tierra que andar enseñando estas cosas, y otras palabras feas. Pero, de repente tienen palabras bonitas, no para los maestros de lógica, sino para el lógico teórico. Esto se refleja mucho, es como si siguieran dos géneros –no sé si llamarle género a la diatriba. Lutero, por ejemplo, cuando escribe contra Erasmo es diatribista. Vives cuando escribe contra los escolásticos y pseudo-dialécticos, también usa la diatriba. También los novohispanos usan la diatriba; pero, si vamos a ver los que serían documentos prefatorios, las epístolas nuncupatorias, las dedicatorias a varios personajes, al comienzo de los libros, ahí aparece mucho la imagen de espejo de la diatriba, ¿cómo llamarle? Parecería que el que escribe ahí es barbero (la expresión “hacer la barba” significa se hacen muchos elogios, exagerados). Por ejemplo, en los *Comentarios* de Mercado aparece al comienzo unos versos que le dedican, donde dice algo así como: a las tiernas mentes de los jóvenes había aterrorizado la dialéctica, un dragón que le cortaron una cabeza y le salían siete cabezas más, un problema que se resuelve y plantea otros siete problemas. Pero, así como en la antigüedad, según la mitología, llegó Alcides y le dio directo al corazón, así tú también Mercado, como nuevo Alcides, has terminado con

la Hydra y los estudiantes van a aprender bien. También se elogia desmedidamente a Fray Alonso cuando, por ejemplo, en los documentos prefatorios, uno de los que lo recomiendan es Gaspar Carrillo de Villalpando, donde le echa flores. Otro que lo elogia a Mercado es Fray Luis de León, quien recomienda la *Suma de Tratos y Contratos*: “hombre de mucho ingenio y doctrina, y el libro muy acertado y provechoso”¹²; el mismo fray Alonso lo recomienda para los confesores. Entonces, este género de la diatriba y el elogio o algo así, el panegírico están presentes en ambos. Gaspar Carrillo de Villalpando (Fray Alonso lo menciona en su libro, dice: de él aprendimos lo mejor en Alcalá), que pertenecería quizá a la primera época pues fue maestro de Fray Alonso (aunque sus *Summulas* salieron en 1557) es mencionado en *El Quijote*, cuando el canónigo habla con Don Quijote. Don Quijote le pregunta si conoce las cosas de caballería, el *Amadís*, y este personaje le contesta: en verdad hermano que sé más de libros de caballería que de las *Súmulas* de Villalpando¹³.

5. Diferencia entre los novohispanos. La lógica en los renacentistas

Hay una diferencia entre Mercado y Fray Alonso, no sé realmente a qué se deba y es que cuando critican a los pre-renacentistas, Fray Alonso siempre da nombres, critica a Soto, critica a Enzinas, alaba a Villalpando, a Pedro Ciruelo. Mercado nunca da nombres, siempre habla de los sumulistas, de los dialécticos, los neotéricos, los modernos, pero nunca da nombres propios. Sí menciona a los grandes maestros, a San Agustín, a Santo Tomás, a Aristóteles; pero, aparte de ellos, nunca da nombres y es algo que no me explico. Hay una diferencia de casi 20 años entre las obras de Fray Alonso, la *Recognitio summularum*¹⁴ y los *Comentarii* de Mercado¹⁵. Hay algunas ideas que Fray Alonso toma muy en cuenta, por ejemplo, Enzinas murió en la década de los veinte, pero Fray Alonso lo menciona como si fuera su contemporáneo. Y dice: hay esta tesis, Fulano dice esto, pero, Enzinas opina diferente, él piensa tal cosa.

¹² Por ejemplo, Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/suma-de-tratos-y-contratos--0/html/feec322c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1_, consultada el 14 de agosto 2020.

¹³ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, México, RAE-Alfagura, 2004, Primera parte, Cap. XLVII, p.487.

¹⁴ Alonso de la Veracruz, *Recognitio summularum*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573.

¹⁵ Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1976.

Cuando hace esto es porque está dialogando con sus contemporáneos. Es un diálogo, que refleja mucho las discusiones de la época. Con esto quiero dar un ejemplo del tipo de discusiones que hubo entre ellos; están dialogando los renacentistas con los prerrenacentistas, es una cosa muy atrayente porque en otros ámbitos no hubo este diálogo.

En el ámbito humanista renacentista se trata de disminuir la lógica, el contenido lógico medieval. Erasmo, por ejemplo, decía que si hay que señalar lógica que sea la de Aristóteles y no la de las escuelas, o sea, proponía borrar de un plumazo la lógica escolástica. En los novohispanos tenemos ese diálogo abierto con su tradición no tan escolástica y medieval, pues toman en cuenta a los renacentistas, incluso ellos mismos son renacentistas en algún sentido, sin renegar de su tradición medieval.

A continuación expondré algo de Mercado, para que se vea también su grado de sutileza. En lógica, nos reporta, hay una discusión: ¿qué pasa si tenemos una oración y el sujeto no existe? ¿es falsa o verdadera? Por ejemplo, si digo “Don Quijote anda por el patio de mi casa”, si Don Quijote no existe no puede ser verdadera. Mercado dice, sin embargo, que hay casos en donde para la verdad de una oración se requiere que el sujeto no exista. Por ejemplo, “El anticristo es engendrable”, no podría ser engendrable si existiera. Entonces, tenemos una oración donde el sujeto no existe, pero la oración es verdadera. La oración “Pedro construye una casa”, no podría ser verdaderas si la casa ya existiera; entonces, aunque los ejemplos pueden parecer triviales, el trasfondo teórico es importante. Es lo que Mercado está tratando de hacer. Hay otras cosas también interesantes; dice él: hay un pleito entre los terministas sobre si un término singular, digamos un nombre propio, puede tener referencia múltiple. El término “hombre” tiene referencia múltiple porque se refiere a muchos hombres, pero, un término singular como “Don Quijote” no. Esta será la disputa entre los dialecticos, y algunos dicen que sí, porque el término singular se refiere al vivo, al engendrado y al posible. La misma palabra se refiere al joven, al niño y al viejo, o sea: la referencia hay que tomarla de acuerdo, también, a estados temporales y por eso el mismo término singular se refiere a muchos, pero, en diferentes intervalos temporales, en diferentes mundos posibles, incluso, tiene una frasecita, “Dios es el único que llama por su nombre al que no existe”, o sea, el individuo meramente posible que es conocido en la mente divina. Claro que lógicamente se refiere a tipos de referencia, se refiere a la modalidad y a muchas cosas muy complejas, pero, interesantes y actuales. No son interesantes porque sean actuales, sino porque son verdaderas, creo yo, sus teorías.

II

1. El ambiente lógico en París a principios del siglo XVI

Quisiera comenzar con el ambiente lógico –aunque no es solamente lógico sino también filosófico e incluso teológico– de los pensadores novohispanos, con Tomás de Mercado, quien murió frente a las costas de Veracruz en 1575 y Alonso de la Veracruz, muerto en México en 1584.

Veamos primero el ambiente en Europa, para lo cual me remito a principios del siglo XVI, a los lógicos que trabajaron, estudiaron y enseñaron en la Universidad de París, y también en la escuela de Monteagudo dirigida por el escocés John Mair, en la escuela de Santa Bárbara, la Escuela de Coqueret, en la de Lisieux, en varias. Es un ambiente que recuerda un poco al del París que conoció Juan de Salisbury, en pleno siglo XII. Recordemos que él cuenta en su *Metalogicon* que fue a Francia, estuvo con la gente del Monasterio de Chartres, estuvo en París con el gran Pedro Abelardo, estuvo con el gramático Bernardo de Chartres y con muchos más, de hecho estudió con las grandes cabezas de la época. Después de París, de Francia, anduvo por otras partes y cuando vuelve a París dice que le dio mucha pena encontrarse a la gente discutiendo exactamente los mismos problemas lógicos, y se está refiriendo principalmente a Abelardo y su gente, en Santa Genoveva, en el Colegio de Santa Genoveva. Este ambiente recuerda mucho el ambiente del París del siglo XVI, tanto en la Universidad como en varias escuelas. A comienzos del siglo XVI trabajan en conjunto lógicos españoles, lógicos franceses y lógicos escoceses bajo la dirección de John Mair, que murió en 1550. Daré nombres de lógicos y el año de su muerte porque es importante para lo que seguiré.

Jennifer Ashworth¹⁶ habla de un grupo de escoceses, franceses y un buen número de españoles. Primero Domingo de Soto, quien ya es muy conocido, murió en 1560. Pedro de Bruselas en 1514; Soto y Pedro de Bruselas, aunque estaban en un ambiente nominalista, eran tomistas desde la Universidad de París. Mair estuvo más de 30 años en París, estudió en París y enseñó en el Colegio de Monteagudo desde 1505 hasta 1517; se puede hablar de un grupo, de una escuela hispano-escocés. Alexander Brody¹⁷, un historiador contemporáneo, menciona entre los escoceses a Héctor Boese,

¹⁶ Jennifer Ashworth, “The eclipse of medieval logic”, en Kretzmann N., Kenny A. y J. Pinborg (editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 789ss.

¹⁷ Alexander Brodie, *The Scottish-Spanish circle of Johan Mair*, con traducción española de Paloma Ilzarbe, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico 37, 1996, p. 8.

quien murió en 1536, David Cranston en 1512, Gilbert Crab en 1522, George Lockert en 1547, Robert Galbraith en 1544; hay más, pero con estos es suficiente. Entre los españoles es fundamental mencionar a Jerónimo Pardo, quien fue maestro de John Mair y murió en 1502; escribió *Medulla dyalectices*, una obra lógica muy interesante, “punto de partida de la formación de la escuela de Juan Mair en París y como el inicio de lo que en Alcalá se desarrolla...”, nos dice el gran historiador de la lógica Vicente Muñoz Delgado¹⁸. También están Antonio Coronel, quien murió en 1521 y Fernando Enzinas en 1523. Este año es importante, 1523, porque Fray Alonso todavía en 1554 menciona mucho a Enzinas. Luis Coronel murió en 1531, Juan Gélida en 1556, Juan de Celaya en 1558, Gaspar Lax en 1560. Gaspar Lax ya es un poco tardío, como también Juan de Celaya y Juan Dolz del Castellar. Hay otros, pero los mencionados son los que interesan.

Este grupo de lógicos editó obras lógicas como la *Medulla* de Pardo, los comentarios de Dorp a las obras de Buridán. Buridán es importante para este grupo y Alberto de Sajonia también. Considero que, de las obras del siglo XIV, las de Buridán y Alberto de Sajonia son las mejores, sin menospreciar otras grandes obras lógicas; también editaron cosas de Tomás de Aquino y de Duns Escoto. Varios de ellos fueron profesores en la Universidad de París, en el Colegio de Monteagudo, en el Colegio de Coqueret, donde habían llegado muchos españoles a todas estas escuelas. Miren también una cosa importante: la tendencia de esta gente era nominalista, con excepción de Soto y alguno más. La enseñanza nominalista, la vía nominal, sobre todo en lógica, había estado prohibida en España; se prohibió a finales del siglo XIV y a inicios del XV. Luego se quitó la prohibición y estos españoles volvieron a las universidades españolas; un hermano de Jerónimo Pardo enseñó en Alcalá. Nótese que también estaba la polémica de las lenguas: la Biblia en otras lenguas. El cardenal Cisneros (que murió en 1517) tenía un proyecto de la Biblia políglota, un proyecto ambicioso pues exigía imprimir en caracteres hebreos, griegos y caldeos, algo inusitado en esa época. Cisneros aparte de ese proyecto bíblico, al que por cierto invitó a Erasmo, (pero parece que a él no le gustaba mucho España) quería llevar a varios lógicos nominales a Alcalá. Salamanca no se quiso quedar atrás y llevó también lógicos de Francia. Entonces, Alcalá y Salamanca se llenaron de lógicos, como los que he mencionado. El cardenal Cisneros fue quien empezó a llevar españoles a la recién fundada Universidad en Alcalá. Había invitado a Erasmo, aunque Erasmo no era amigo de la lógica y menos de la lógica cultivada en París. No era conocido por su pensamiento lógico, ni nada por el estilo; también esa era otra razón para no ir a

¹⁸ Ob. cit., p. 215.

Alcalá con los lógicos que ya conocían París. Lo invitaron al proyecto de la Biblia políglota.

2. Prerreformistas y reformistas. Los novohispanos y sus influencias

En Alcalá enseñaron Bartolomé de Castro, Miguel Pardo (hermano de Jerónimo Pardo, quien fue maestro de John Mair), Fernando de Enzinas, Jacobo Naveros. Este grupo fue muy atacado por los reformistas, como Erasmo y otros que rechazaban a los lógicos, especialmente a los que llegaban de París; en Alcalá se dio también esta crítica ya desde esos tiempos. No hay que esperar a mediados del siglo para las críticas humanistas, renacentistas. Aquí tenemos una crítica reformista. La reforma y la contrarreforma constituyen un proceso muy complejo en España. Se le achaca mucho a Lutero, pero creo que muchas críticas son similares a las que hacía Lutero, aunque probablemente independientes; no son copia de Lutero las reformas que se quieren hacer en España. La mayoría de estos lógicos son del siglo XVI del 50 para abajo, con excepción de dos, que murieron en el 58 y en el 60, pero son de la primera mitad del siglo. Estos lógicos son llamados **prerreformistas** por Vicente Muñoz Delgado. Los autores posteriores, van a ser llamados **reformistas**; los autores novohispanos por formación son **prerreformistas**, pero su obra lógica es del 50 para arriba. Fray Alonso publica en 1554, Mercado en 1571; o sea, Alonso está con un pie en el lado prerreformista y con otro en el reformista; pero ambos tuvieron una formación prerreformista, sobre todo Fray Alonso que estudió en Alcalá y Salamanca. Enzinas enseñó en París y en el Colegio de Beauvais y en ese colegio debió estar con Juan Martínez Silíceo, futuro preceptor del que será Felipe II y el futuro cardenal de Toledo (según nos informa Muñoz Delgado).

Martínez Silíceo interesa mucho porque fue el padrino de Fray Alonso cuando salió de Salamanca, cuando obtuvo el grado, porque para graduarse les hacía falta un padrino¹⁹. Martínez Silíceo era de origen muy humilde y parece que su apellido era Guijarro. Este apellido era tan humilde que lo pasó al latín *silax* y de ahí Silíceo; pero era aristocrático de sangre, o sea, era cristiano viejo y fue arzobispo de Toledo; y Fray Alonso nació cerca de Toledo, en Caspueñas. El arzobispo de Toledo tuvo un pleito muy fuerte con los jesuitas porque varios de los que estaban muy cerca de San Ignacio

¹⁹ Clara Inés Ramírez, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, 54, 2007: 635-652

no eran cristianos viejos, sino nuevos. Por esa época estaba la predicación del apóstol de Andalucía, Juan de Ávila, que está canonizado, y tampoco era cristiano viejo. El arzobispo de Toledo tenía ciertos recelos, no le gustaban los cristianos nuevos y probablemente pensaba que se podrían asociar los jesuitas con la gente de Juan de Ávila. Esta posible unión de Juan de Ávila con los jesuitas no cuajó, pero hay cartas históricas de los jesuitas que registran estos intentos. El tipo de misión realizada por Juan de Ávila, quien era misionero, pero en España, fue la de apóstol de Andalucía; quería evangelizar sobre todo a los árabes, a los musulmanes. Y Martínez Silíceo estaba en esa polémica contra los cristianos nuevos y es importante también esa relación con Fray Alonso. Recuérdese que Fray Alonso se va a topar con problemas también aquí, en este nuevo orbe, con problemas de evangelización y problemas que en algún momento van a implicar el derecho canónico, y de otro tipo. Prueba de eso es su obra *Espejo de los casamientos o Espejo de los cónyuges*.

3. Españoles que llegan a Alcalá y Salamanca.

Ese ambiente de evangelización del beato Juan de Ávila de alguna manera está aquí también en México; Juan había estudiado con Soto en Salamanca. Parece que en algún momento fueron condiscípulos Soto y Martínez Silíceo en Alcalá. Enzinas muere al año siguiente, en el 23. Enzinas tiene una lógica fuerte, muy buena. Un historiador famoso, Ricardo Villoslada, dice que es el “último dialéctico de la Escuela de Mair... tan sólo la brevedad de su vida fue causa de que sus facultades intelectuales no llegasen a la sazón y madurez, entrando de lleno en las corrientes renacentistas”²⁰. Esa simplificación de la lógica, ese recorte de contenidos lógicos y de otro tipo, no era solamente recortes de lógica, sino también de temas como la generación y la corrupción, temas que pertenecen a la física. Esos recortes Villoslada los ve como madurez y dice que Enzinas, porque murió joven, no pudo llegar a ser un lógico renacentista; o sea, casi dice que no pudo llegar a renegar de la lógica que tanto cultivaba y que tanto enseñó. De París también llegaron Alonso de Córdoba, Domingo de San Juan, Pedro Margallo, Martínez Silicio. Silicio volvió a España en 1517, a Salamanca, donde estudió también Fray Alonso; el agustino Alonso de Córdoba fue maestro de Alonso en la cátedra nominal y también lo fue su padrino, Martínez Silíceo, el cardenal de Toledo. Ahí. A Salamanca, llegó la influencia parisina con ellos. Hay otros lógicos españoles muy buenos de esta camada prerrenacentista, como

²⁰ Ricardo Villoslada, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Analecta Gregoriana, Vol. XIV, 1938, p. 392.

Luis Coronel; una cosa muy curiosa, Luis Coronel era amigo de Juan Luis Vives y de Erasmo, es curioso porque Vives ataca mucho a los dialecticos y no obstante, tenía amigos entre ellos. Luis Coronel era amigo de Vives y Erasmo. Gaspar Lax, quien también pertenece a este grupo que estuvo en París, fue maestro de Pedro Ciruelo (de quien la UAP publicó un *Tratado de las supersticiones*), Juan de Celaya y maestro de Vives.

También interesante, lo siguiente: Gaspar Lax es de la época de la lógica fuerte, dura; Vives ataca mucho a esta lógica, pero curiosamente tiene un dialogo, *El sabio* en donde uno de los personajes es Gaspar Lax. En ese diálogo, Vives se pregunta en dónde se puede encontrar la sabiduría y se encuentran con un gramático de París que resulta ser una persona muy creída, muy sangrona, muy pseudo-intelectual; el gramático no le sirve. Luego, va con otro, el dialéctico, de la misma calaña que el gramático; pero, en este diálogo entra también Gaspar Lax y Vives habla de él como su maestro²¹, habla de él con mucho cariño, con mucho honor. Gaspar Lax le llega a decir a Vives “¡hijo mío!”, y dicen que lo más cercano al sabio ahí es Gaspar Lax. También se encuentra con un monje en una montaña que está lejos de las escuelas (y las escuelas son todas medievales: la tomista, la escotista, la ockhamista) y con él está la sabiduría; pero antes dice que lo más cercano al sabio es Gaspar Lax. Cosa curiosa porque Vives ataca a la lógica prerrenacentista, pero en este diálogo, uno de esos lógicos es su maestro. Tengo una especie de conjetura para explicar esto, a la que voy a volver al final.

Debo señalar otra cosa muy importante: también por París pasaron Calvino y Lutero y probablemente incluso por la escuela de Monteagudo, pero, por lo menos por la Universidad de París sí. Vives paso por Monteagudo, aunque dice Muñoz Delgado, que cuando llega Vives la disciplina del colegio se ha mitigado y hay estatutos más amplios y casi todo había mejorado. Parece que era un poco más fácil, ya no era tan difícil la enseñanza cuando llega Vives. Vives comienza su conversión al humanismo por 1514. Tomemos en cuenta, también, otra cosa importante: en la escuela de Monteagudo había corrientes humanistas fuertes, o sea, lo que me gusta de la escuela de París es esa convivencia entre humanistas y lógicos escolásticos de la vieja guardia digamos. Me llama mucho la atención, Lax murió en 1560, es un filósofo y matemático, escribió sobre los temas prerreformistas y que serán recortados por los

²¹ Juan Luis Vives, *Introducción a la sabiduría. El sabio*, estudio y traducción de Luis Fraile, Madrid, Tecnos, 2010.

reformistas: las obligaciones, los insolubles e incluso escribió una *Arithmetica speculatiua*.

4. Humanismo, erasmismo, los alumbrados y dexados

Éste es en parte el ambiente lógico, pero hay que tener muy en cuenta que también es el ambiente humanista y probablemente el ambiente erasmista. Erasmo tuvo mucha influencia, aunque la tuvo principalmente de 1530 para arriba; después los erasmistas fueron perseguidos, hubo mucha gente erasmista, por ejemplo, Soto. Quizá en algún momento Soto anduvo con Carlos V –quien protegía a Erasmo– en sus andanzas por Europa para arreglar asuntos importantes. A Soto en algún momento lo llamaron a Salamanca para dictaminar como teólogo las ideas de un tal Juan Gil, que venía de Sevilla, donde había un grupito de sacerdotes con ideas reformistas, aunque los acusaban, a veces, por una parte, de erasmistas y luteranos, pero también por otras cosas que estaban pegando mucho en la época; no olvidemos que también Juan de Ávila –hoy doctor de la iglesia– también pasó por la Inquisición. Los acusaban de iluminismo; la palabra suena rara para la época, **iluminismo**; pero los iluminados, los alumbrados, los dexados, abogaban, entre otras cosas, por la oración y el recogimiento interior, así como por una religiosidad no tan “externa” ni de dientes para afuera. Soto dictaminó en Salamanca; parece que no fue muy duro en su dictamen y Juan Gil por lo menos no llegó a la cárcel. En esa época, en Sevilla estaba otra persona, Constantino Ponce, que escribió varias obritas de doctrina cristiana y que curiosamente se incluyen varios párrafos en una especie de catecismo escrito por Zumárraga. Parece que Zumárraga no tuvo problemas en eso; pero, ya ese ambiente de esa época medio erasmista, medio polémico, llega también a la Nueva España²². Almoinas nos dice que, en la *Doctrina* de Zumárraga, aparece una anotación marginal anónima diciendo “Constantino es éste y no Zumárraga” y al final “Hasta aquí tomó su Señoría de Constantino doctor”²³; sería interesante ver ese documento de Zumárraga. Ponce fue en algún momento capellán de Carlos V, quien también simpatizaba con Erasmo.

Este es el ambiente, el ambiente lógico; pero a la vez trato de unir como vasos comunicantes que están por debajo de un fenómeno muy complejo, y que de alguna manera les llega y les toca a los novohispanos. Ahora, voy a pasar otra parte, ya más lógica filosófica.

²² Ver David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1945.

²³ Cfr. José Almoína, “El erasmismo de Zumárraga”, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, N. 29, Enero-Marzo 1948: 93-126, p. 126.

5. Opiniones distintas muestran una discusión lógica entre pares.

En relación a Aristóteles, Pedro Hispano empieza a ser mal visto. El franciscano Thomas Murner²⁴, en 1509, dice que todo lo bueno que hay en Pedro Hispano lo sacó de Aristóteles, lo demás no sirve. Incluso en un texto anónimo, *Copulata tractauum parvorum logicalium* (probablemente del siglo XV) se trata de atribuir a Aristóteles la teoría de la suposición pues, dice, la suposición simple está en tal parte de Aristóteles, la suposición material aquí y allá; así que hay que agradecer más a Aristóteles que a Pedro Hispano, pues descubrió principios difíciles de detectar. En los Novohispanos hay un reconocimiento explícito, Fray Alonso dice, por ejemplo: “no fue Aristóteles el que habló de la suposición sino Pedro Hispano y lo siguen todos los que hablan del asunto”²⁵. Este reconocimiento explícito a Pedro Hispano sugiere el reconocimiento de las fuentes medievales, algo que, por lo menos en lógica, no tienen los renacentistas.

Una cosa que veo en esto es algo que aprendí hace muchos años de Walter Redmond, mi profesor de lógica, quien decía: cuando expone Fray Alonso, detrás de esto se puede vislumbrar toda una polémica lógica, entre varios lógicos de ese tiempo. Es lo que yo he tratado de rastrear aquí. Mostraré dos ejemplos. Cuando Alonso habla de Enzinas, habla de él así: Fulano tiene esta opinión y Zutano esta otra, pero Enzinas no piensa igual, sino que afirma otra cosa. Se refiere a él en presente, aunque murió en 1523. El problema es éste; en el capítulo XII Alonso expone la división de los términos en singulares y comunes; los comunes se refieren a muchos, como “hombre” se refiere a Pablo, Juan, etc.; los singulares se refieren a uno nada más. Pero alguien objeta, “Alonso” es término singular y se refiere a muchos: al niño, al joven, al viejo; luego no es término singular sino común. Responde Alonso que ser lo mismo se puede entender de tres maneras: una cosa es la misma cuando 1) nunca cambian sus propiedades, y así el arcángel Gabriel es el mismo ahora y siempre, 2) cuando cambian algunas propiedades, pero permanecen las partes esenciales, como el alma, y 3) cuando cambian constantemente sus partes, pero permanece la misma cosa, como el río que siempre está fluyendo. “Alonso” se refiere a la misma cosa en el segundo sentido, por eso es un término singular. Pero esta respuesta no le satisface a Enzinas y ofrece otra (*sed haec solutio non satisfacit Ferdinando Enzinas et dat aliam*). Va

²⁴ Thomas Murner, *El Juego de Cartas de Lógica*, traducción, introducción y notas de Jorge Medina, México, Editorial Notas Universitarias, 2017.

²⁵ Cap. XIX de su *Recognitio*, según traduce W. Redmond.

así: el término común se refiere a muchos por la misma razón, “hombre” se refiere a Juan y a Pedro en tanto son hombres. Pero “Alonso” no se aplica según el mismo sentido o la misma razón, sino se aplica a varios según diferentes razones (niño, joven, viejo), luego no es un término común.

Segundo ejemplo (en el capítulo 13), un lógico moderno (y “moderno” aquí quiere decir nominalista) dice: esta proposición, “Si Dios no existe Dios existe”, es válida, la consecuencia es buena, porque el antecedente es imposible y de lo imposible se sigue cualquier cosa, y también porque el consecuente es necesario y una proposición necesaria se sigue de cualquier otra. Pero Soto dice, no, porque los que dicen que vale esto están tomando en cuenta la materia de la proposición, su significado, y no su forma lógica; formalmente es inválida y tiene razón²⁶, y dice fray Alonso que le gusta mucho esa opinión de Soto –*et valde mihi placet eius opinio*). Si se traduce a un simbolismo y se hace una tabla de verdad, la proposición es contingente. Pero se puede ver ya con esto, un ejemplo de la polémica lógica entre ellos. Nótese que involucra, aparte de lógica proposicional, la lógica modal, pues incluye las nociones de necesidad e imposibilidad.

Espero haber mostrado algo de la complejidad del ambiente novohispano en algunas de sus varias vertientes.

Recibido: 01/05/2022
Aceptado: 30/06/2022

²⁶ *Recognitio*, cap. XIII.

Resumen

Ofrecemos al lector dos aproximaciones al ambiente novohispano del siglo XVI para entender mejor la historia intelectual de nuestro país. Estas aproximaciones tienen su origen en presentaciones. Nuestro interés es proporcionar una mejor comprensión de los temas lógicos que encontramos en Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, sus influencias, sus reacciones en un ambiente altamente complejo, en el siglo de la Reforma y el Renacimiento. Este ambiente incluye las disputas políticas, religiosas y teológicas, que obligan a nuestros autores a afinar sus instrumentos lógicos para estar a la altura de sus circunstancias.

Palabras clave: novohispano - ambiente - Alonso - Mercado - lógica.

Resumo

Oferecemos ao leitor duas abordagens ao ambiente da Nova Espanha do século XVI para melhor compreender a história intelectual de nosso país. Essas abordagens têm sua origem em apresentações. Nosso interesse é proporcionar uma melhor compreensão dos temas lógicos que encontramos em Alonso de la Veracruz e Tomás de Mercado, suas influências, suas reações em um ambiente altamente complexo, no século da Reforma e do Renascimento. Esse ambiente inclui disputas políticas, religiosas e teológicas, que forçam nossos autores a afinar seus instrumentos lógicos de acordo com suas circunstâncias.

Palavras chave: Nova Espanha - ambiente - Alonso - Mercado - lógica.

Abstract

We offer the reader two approaches to the sixteenth century New Spain environment. Our aim is to obtain a better understanding of the intellectual history of Mexico. These approaches have their origin in two speeches, hence the style and lack of critical apparatus and footnotes. Our interest is a better understanding of the logical themes found in Alonso de la Veracruz and Tomás de Mercado, their influences, their reactions to a highly complex environment, in the century of the Reformation and the Renaissance. This environment includes political, religious and theological questions, which force our authors to polish their logical instruments to be up to their circumstances.

Keywords: New Spain - environment - Alonso - Mercado - logic.

El Trabajo Creativo y su valor motivacional en el aprendizaje de la Filosofía Medieval

César Oswaldo Ibarra

1. Presentación

La enseñanza y el aprendizaje de la filosofía medieval exigen de una permanente motivación para que los estudiantes, que se ven enfrentados con temas y autores que no siempre logran entender por la distancia temporal, temática y de idioma, tomen un cierto afecto por la temática y produzcan conocimiento por sí mismos en ambientes constructivistas como los que se dan en la universidad actual que reniega del “magister dixit” y se inclina por un conocimiento construido desde los conocimientos previos y desde el ser mismo del estudiante.

El problema de la enseñanza de la filosofía escapa de los problemas generales de la didáctica y adquiere tintes de mayor interés como un pensar práctico de cómo hacer que el estudiante filósofo se haga consciente de que la disciplina no es solo un constructo teórico sino que debe ser un detonante de creatividad para ayudar a otros a pensar la realidad, tanto la realidad presente como las realidades que han ido pasando. Así piensa A. Cerletti¹, cuando dice:

“La construcción de un espacio propio para la didáctica de la filosofía se ha dado, de hecho, como una especialización de la didáctica general. Es relativamente reciente la preocupación filosófica por la didáctica de la filosofía, del mismo modo en que es bastante reciente el interés del campo académico de la filosofía por el sentido y las condiciones de su propia enseñanza”.

La Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, institución colombiana de educación superior y de carácter público, mantiene en su Plan de Estudios tanto el curso de Filosofía Medieval como el Seminario de Autor Medieval (en el que se

¹ Alejandro Cerletti, “Didáctica filosófica, didáctica aleatoria de la filosofía”, *Educação*, 40,1, 2015: 27-36. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5902/1984644415910>.

estudia a Santo Tomás de Aquino). La UNAD, a diferencia de otras muchas universidades públicas, es de las pocas que mantiene este interés por lo medieval.

El diseño de la herramienta pedagógica denominada “Trabajo Creativo” en el curso de Filosofía Medieval, ha resultado ser una buena herramienta para el aprendizaje y ha permitido explorar temáticas subyacentes en el mundo medieval, paralelas a los autores y a las corrientes filosóficas y ha despertado un gran interés en los estudiantes, al tiempo que han puesto de manifiesto sus dotes artísticas y creativas.

Este artículo quiere mostrar los resultados que esta experiencia ha tenido en los períodos académicos en que se ha realizado y algunas consecuencias de tipo práctico que han ido ayudando a mejorar la iniciativa.

2. El Trabajo Creativo

Es evidente que hay un cambio cualitativo fundamental en los estudiantes de hoy, que cuentan con muchísimas fuentes de información y que aprenden de manera completamente diferente a la forma en que lo hacían los estudiantes de dos o tres generaciones atrás. En este sentido, T. Baker², afirma que

“actualmente, los estudiantes acceden a la información de una forma sustancialmente distinta a la de hace algunos años. Regulan mucho de su conocimiento a través de un aprendizaje informal y han pasado de ser consumidores de información, a productores de la misma. Como resultado, los métodos tradicionales de enseñanza-aprendizaje están siendo cada vez menos efectivos para atraer a los estudiantes y motivarlos a aprender”.

Es por eso que el Trabajo Creativo, que se propone a los estudiantes en el curso de Filosofía Medieval de la UNAD, es una herramienta pedagógica que se va desarrollando de manera paralela al curso y que consiste en que el estudiante produzca un material lúdico y didáctico en que muestre su apropiación y el interés que le ha despertado la temática que no tiene que ser, necesariamente de carácter filosófico pero que si debe tener relación la Edad Media como época histórica.

² Thomas Baker, *Aprendizaje Basado en Retos*, Santiago, 2019. Disponible en <https://profesorbaker.wordpress.com/2019/09/28/aprendizaje-basado-en-retos/>.

El Trabajo Creativo será un producto, escrito o digital, que no responde a una instrucción del docente o del curso, sino que es producto de la imaginación y de las habilidades del estudiante. Lo irá desarrollando de manera procesual hasta terminar en un “torneo” en el que competirá con otros estudiantes.

En primer lugar y coincidiendo con el primer Reto del Curso (“Conozcamos la Edad Media”), el estudiante escoge una época medieval de su interés (Temprana, Alta o Baja Edad Media), con una ligera justificación de su escogencia. En el segundo Reto “Construyamos la Escuela”, el estudiante escoge el tema (brujería, inquisición, alquimia, etc.), el cual debe corresponder con la época que ya había escogido en el paso anterior. En el tercer Reto (“Vamos a la Cruzada, Dios lo quiere”), escoge el formato (novela, cuento, poesía, historieta gráfica, video, etc.); en este paso interviene el tutor para asegurarse que el formato sea adecuado y realmente creativo y que no se caiga en el facilismo de hacer cualquier cosa... Coincidiendo con el cuarto Reto (“Busquemos la piedra filosofal”), el estudiante presenta su Trabajo Creativo al grupo colaborativo al que pertenece y que está formado en total por cinco estudiantes; el grupo colaborativo escoge libremente uno de los cinco trabajos para que lo represente en el “Torneo”, que es el paso final. El Torneo que coincide con el quinto Reto (“Vivamos la Edad Media”), es un concurso en el que los finalistas presentan sus trabajos para que el docente escoja, con criterios pedagógicos y conceptuales, cuáles son los trabajos ganadores. A todos los finalistas se les da un certificado y al ganador se le envía, por correo certificado, un premio sorpresa.

3. La experiencia...

Esta iniciativa del Trabajo Creativo, que es propia del curso de Filosofía Medieval y del titular de esa cátedra y que no responde a políticas institucionales sino a necesidades internas del curso, se ha venido aplicando desde el segundo período académico del año 2020 y se ha realizado en cinco períodos académicos, incluido el presente.

La actividad era libre y opcional pero ahora ya se incluye en los aspectos a calificar del curso. La respuesta ha sido muy positiva y algunos de los productos realizados son de gran calidad estética y técnica. Todos los productos, sin importar si han ganado o no en sus respectivos períodos, son publicados en un sitio web propio (<https://unadista.wixsite.com/creativos/>), lo que facilita su ubicación y

consulta por parte de los estudiantes, al tiempo que se mantienen en la Red, evitando que se pierdan.

Las temáticas son de lo más variadas, aunque hay temas que llaman la atención a la mayoría, como la caza de brujas, a la que dan una lectura desde el feminismo, como una forma de control a las mujeres del medioevo que se salían de los estrechos límites que el sistema patriarcal había definido a la mujer. Los formatos utilizados también son muy diversos, primando los videos (algunos de los cuales son de muy alta calidad y han requerido apoyos extras como camarógrafo o sonidista, por ejemplo).

Como en todas las actividades académicas que dan un margen de libertad, no han faltado trabajos de muy mala calidad o que no siguieron las instrucciones claramente, pero la mayoría lo ha hecho con mucha dedicación y con grandes esfuerzos de tiempo y de creación y de puesta en escena, en algunos casos.

4. Los ganadores...

Un análisis de los ganadores de cada uno de los cuatro períodos en los que el proceso ya se ha realizado, permiten ver las inclinaciones temáticas y técnicas que han desarrollado los estudiantes más destacados.

Período 2020-2

El trabajo ganador del primer Torneo de Trabajos Creativos, en el período 2020-2 fue la estudiante Yizza Peñaranda, con un video musical de denuncia social, “XVII”, en el que se refleja la situación de la mujer en la Edad Media, pero con desarrollos en la situación de la mujer en todas las épocas. El trabajo es de una gran factura técnica y la misma estudiante compone e interpreta la canción. El video puede consultarse en este enlace: <https://youtu.be/1HhUT0m9fmU>

El segundo lugar en este mismo período fue para el estudiante Julián Alberto Rojo, con su obra “Delirios”, un podcast con temática medieval muy interesante; enlace al trabajo <https://bit.ly/3V0uxhP>. El tercer lugar fue para el estudiante Fernando González M., con su trabajo denominado “Deus Vult”, una historieta gráfica sobre el tema de las cruzadas; enlace al trabajo: <https://bit.ly/3rtS7Gb>.

En este período, a manera de anécdota, conviene recordar que una de las estudiantes del curso era la gran actriz colombiana Margarita Rosa de Francisco, que ha trabajado en algunas de las grandes telenovelas y películas de los últimos tiempos quien, a pesar de un trabajo excelente, no logró entrar a las semifinales del Torneo.

Período 2021-1

En el período 2021-1, el ganador del concurso fue el estudiante Diego Alejandro Echavarría, con un cortometraje en el que desarrolla las relaciones entre la fe y la razón en la Edad Media, denominado “Fe y Razón”, pero haciéndolo con técnicas de danza y teatro contemporáneas. El video puede verse en este enlace: <https://youtu.be/R6LWZiInPCA>.

El segundo lugar fue para la estudiante Kenny Peña, quien presentó un cuento denominado “Vetiti Litterae”, sobre los avatares de las mujeres que osaban ir en contravía de las restricciones medievales a la mujer; el trabajo puede verse en este sitio: <https://bit.ly/3M87pKk>. Por su parte, la estudiante María Angélica Benítez, obtuvo el tercer lugar con un video titulado “Las Mujeres de la Edad Media”, en el que, también desarrolla el tema del papel de la mujer en esta época, el cual puede verse en esta dirección electrónica: <https://youtu.be/xvkj9KKUIao>.

Período 2021-2

En el período 2021-2, el estudiante César Omar Contreras Vera presentó un monólogo en video en el que desarrolló el tema de los caballeros medievales en las cruzadas. El diálogo muestra las tensiones interiores de un caballero que es empujado a la guerra como consecuencia de su fe cristiana. Un buen video con un atuendo adecuado y en un marco natural que lo hace muy atractivo. El video se puede ver en este enlace: <https://youtu.be/m3jV99-wAE4>.

La estudiante Laura Camila Llanos Páez presentó un microrrelato denominado “Claire”, con el que obtuvo el segundo lugar en este período, ambientado en el tema de la brujería; el texto puede visualizarse aquí: <https://bit.ly/3EiCF7v>. El tercer lugar fue para Rober Antonio Aguilar Llanos, quien presentó un conjunto denominado “Rimas y Coplas de la Edad Media” en formato de video, en el que muestra su percepción de la Edad Media; el video puede verse aquí: <https://youtu.be/ZdCeWkr1I2s>.

Período 2022-1

En el período 2022-1, el ganador del concurso fue el estudiante Juan Manuel Bravo Rodríguez, quien presentó una obra de teatro de corte medieval denominada “Storni”. En esta obra, el autor muestra las vicisitudes que se dan en una corte real, con sus intrigas y luchas por el poder. La obra se puede ver en este enlace: <https://bit.ly/3UWg86r>.

El segundo lugar lo obtuvo José Leonardo Uribe con su cuento “Pequeña Edad de Hielo”, sobre la vida en el mundo de la Italia medieval; el trabajo puede verse aquí: <https://bit.ly/3yhz5Xm>. El tercer lugar en este período lo consiguió Diego Alejandro Bohórquez, con “Decantationis”, una grabación musical de su propia autoría, que puede visualizarse aquí: <https://bit.ly/3SQojzu>.

Reflexión

En todos los casos, los ganadores han hecho un gran esfuerzo, ya sea para poner en escena los videos y en el caso de la obra de teatro para alcanzar la cohesión y la coherencia del género.

Todos los trabajos, pueden verse en el siguiente sitio:
<https://unadista.wixsite.com/creativos>

En el período actual (2022-2), está en proceso el Torneo y hay esperanzas de que haya buenos resultados, pero en este período todavía es temprano para sacar conclusiones.

5. A modo de conclusión

La herramienta pedagógica denominada “Trabajos Creativos” que se está aplicando en el curso de Filosofía de la UNAD en Colombia, ha mostrado ser una experiencia exitosa en la medida en que ha servido de motivación a los estudiantes del curso y que les ha servido para manifestar habilidades que de otra manera pasarían desapercibidas.

Hay un alto interés por temas relacionados con la heterodoxia, especialmente con la brujería, la cual se relaciona con la exclusión social y política de la mujer en la

Edad Media y en todas las épocas. El papel de la bruja se asocia con la sabiduría femenina que es perseguida y excluida por la Iglesia y por la sociedad.

En conclusión, la herramienta pedagógica “Trabajos Creativos” ha sido de mucha utilidad para dinamizar el curso de Filosofía Medieval y para motivar a los estudiantes a mostrar sus habilidades, las cuales les serán de mucho provecho en el ejercicio de su profesión como filósofos.

Recibido: 03/06/2022
Aceptado: 30/06/2022

Resumen

El problema de la enseñanza de la filosofía escapa de los problemas generales de la didáctica y adquiere tintes de mayor interés como un pensar práctico de cómo hacer que el estudiante filósofo se haga consciente de que la disciplina no es solo un constructo teórico sino que debe ser un detonante de creatividad para ayudar a otros a pensar la realidad, tanto la realidad presente como las realidades que han ido pasando.

La Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, institución colombiana de educación superior y de carácter público, mantiene en su Plan de Estudios tanto el curso de Filosofía Medieval como el Seminario de Autor Medieval (en el que se estudia a Santo Tomás de Aquino). La UNAD, a diferencia de otras muchas universidades públicas, es de las pocas que mantiene este interés por lo medieval.

El diseño de la herramienta pedagógica denominada “Trabajo Creativo” en el curso de Filosofía Medieval, ha resultado ser una buena herramienta para el aprendizaje y ha permitido explorar temáticas subyacentes en el mundo medieval, paralelas a los autores y a las corrientes filosóficas y ha despertado un gran interés en los estudiantes, al tiempo que han puesto de manifiesto sus dotes artísticas y creativas.

Este artículo quiere mostrar los resultados que esta experiencia ha tenido en los períodos académicos en que se ha realizado y algunas consecuencias de tipo práctico que han ido ayudando a mejorar la iniciativa.

Palabras clave: filosofía medieval - enseñanza filosófica - enseñanza a distancia – trabajo creativo - UNAD de Colombia

Resumo

O problema do ensino de filosofia escapa aos problemas gerais da didática e adquire conotações de maior interesse como pensamento prático de como conscientizar o estudante filósofo de que a disciplina não é apenas uma construção teórica, mas deve ser um gatilho para a criatividade para ajudar outros pensam sobre a realidade, tanto a realidade presente quanto as realidades que passaram.

A Universidade Nacional Aberta e a Distância, UNAD, instituição colombiana de ensino superior e de caráter público, mantém em seu Plano de Estudos tanto o curso de Filosofia Medieval quanto o Seminário Autor Medieval (no qual se estuda Santo Tomás de Aquino). A UNAD, ao contrário de muitas outras universidades públicas, é uma das poucas que mantém esse interesse pelo medieval.

A concepção da ferramenta pedagógica denominada "Trabalho Criativo" no curso de Filosofia Medieval revelou-se uma boa ferramenta de aprendizagem e permitiu explorar temas subjacentes ao mundo medieval, paralelamente aos autores e correntes filosóficas, e despertou uma grande interesse nos alunos, ao mesmo tempo que mostraram os seus dons artísticos e criativos.

Este artigo pretende mostrar os resultados que esta experiência teve nos períodos acadêmicos em que foi realizada e algumas consequências práticas que têm ajudado a melhorar a iniciativa.

Palavras-chave: filosofia medieval - ensino filosófico - ensino a distância - trabalho criativo - UNAD de Colombia.

Abstract

The problem of the teaching of philosophy escapes from the general problems of didactics and acquires overtones of greater interest as a practical thought of how to make the philosopher student aware that the discipline is not only a theoretical construct but must be a trigger for creativity to help others think about reality, both the present reality and the realities that have passed.

The National Open and Distance University, UNAD, a Colombian institution of higher education and of a public nature, maintains in its Study Plan both the Medieval Philosophy course and the Medieval Author Seminar (in which Saint Thomas Aquinas is studied). UNAD, unlike many other public universities, is one of the few that maintains this interest in the medieval.

The design of the pedagogical tool called "Creative Work" in the Medieval Philosophy course has turned out to be a good tool for learning and has allowed exploring underlying themes in the medieval world, parallel to the authors and philosophical currents, and has awakened a great interest in the students, while they have shown their artistic and creative gifts.

This article wants to show the results that this experience has had in the academic periods in which it has been carried out and some practical consequences that have been helping to improve the initiative.

Keywords: medieval philosophy - philosophical teaching - distance learning - creative work - UNAD of Colombia.

EDICIÓN CRÍTICA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

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

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.

del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento. 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 Josepho a Zavala ejusdem Universitatis Collegiique 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 V siguiendo con las cualidades del cuerpo natural, estudia el sonido. Rodríguez ha tomado, como es habitual, las referencias históricas de Ferrari⁷. De Brixia⁸ extrae algunos datos y elementos, pero menos, sobre todo las experiencias acerca del eco. Introduce algunos datos tomados de Tosca⁹, de Almeida¹⁰ y del Card. Ptolomeo¹¹. Los temas que selecciona son también los usuales: noción de sonido, el eco y los amplificadores. En cambio, no incluye los principios generales de acústica (armonía o música teórica) que los manuales suelen tratar aquí.

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas¹² 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 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

⁹ Tomás Vicente Tosca, *Compendium philosophicum*, Valentiae, 1754.

Recreación filosófica, Tarde 7: Trátase del sonido, olor y sabor; Q. 1: Explicase qué cosa sea el sonido y cómo se difunde (ed. Madrid 1792, t. 2, p. 168-183)

¹⁰ *Recreación filosófica*, Tarde 7: Trátase del sonido, olor y sabor, Ed. Madrid 1792, t. 2..

¹¹¹¹ Card. Ptolomeo, *Philosophia mentis et sensuum, Physica Particularis*, De corpore animato, Ed. Roma, 1702

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

[106] **Liber Quintus**
De corpore naturali, ut sonoro

Quamquam sonis, similesque aliae qualitates (de quibus sequentibus libris sumus²⁵ acturi) in Arithmetica, uni de sensibus externis fit disputatio, proprium sibi vindicent locum, a recentioribus, tamen jam communiter ad Physicam Generalem ducantur. Nos autem ab ipsis declinare nolentes, eisdem ordinem eandemque methodum ad praxim recocamus. Itaque sit

[107] **Quaestio unica**
Quid sit sonus, et in quo formaliter consistat?

Audimus, et audimur, quaemadmodum in reliquis quoque⁵ sensibus agimus, et patimur; quid autem sit objectum auditus, ignoramus. Inquirimus ergo quid sit sonus? Sed primo exponere jubat, quod necessaria sit in corporibus, ad sonum edendum, tria autem numero essent debent, ut nota Aristoteles libro 2^o De Animaⁱ, textu 78, nimirum **percutiens, percussus et medium**, quod colidatur¹⁰ alteretur, et agitur; et ratio est manifesta: quia sonus causatur ex percussione aliquorum corporum, ergo datur unum corpus percutiens, et aliud percussum; sed non potest dari percussio sine motu locali, nec motus localis sine medio, ergo ut fiat sonus in actu debent tria concurrere, percutiens, scilicet, percussus et medium.

¹⁵ Advertendum claritatis gratia, non esse necessarium quod haec tria, sint tria supposita, sive corpora discontinuata, et divisa, sed sufficit eo duo, vel unum secundum diversas tamen rerum partes. Unde dum virga percutimus aerem causatur sonus, et etiam ex collisionem aeris ad turram, sicut causatur vox ex percussione ae²⁰ris cum arteriam vocalem, in quibus hujusmodi aliis duo tantum corpora concurrunt; pars tamen aeris resiliens, quae est medium, realiter distinguitur, sicve a parte aeris percussi, sicut in primo exemplo, sive a parte aeris percutientis, ut in duobus aliis. Similiter ex ventorum agitatione, et fluxuum maris collisionem, causatur²⁵ sonus, ubi unum tantum datur corpus, tres tamen interveniunt partes ejusdem corporis realiter distinctas, scilicet percutiens, percussum, et medium.

Quod autem attinet ad ipsum sonum, praemittendum est primo, sonum coniungi semper cum motu medii, et praesupponere [108] corporum collisionem seu verberationem. Ita experientia compertum est debere corpora invicem incurrere, ut sonum edant; si enim aes campanum post percussionem manu attractetur, sentietur

ineo notabilis tremor. Idem contingit in fidibus, quae in unam partem vibratae, ⁵ in contrariam abeunt sibi relictæ, redeuntque in penduli motum. Hinc si corpora non permittantur tremere, libereque agitari impeditur ex una parte, aut tollitur sonus; quare campana, si pendeat, majorem longe sonidum erit, quam si jaceat; majorem item fides liberam, quam pasmo leniter pressa.

¹⁰ Praenotandum est secundo, ejusmodi tremorem debere per totum medium diffundi, et usque ad aurem propagari. Hoc docet Aristoteles Libro II De Animaⁱⁱ, Textu 82: *sonativus est motivum unicum aeris continuitate usque ad auditum*. Ipsa quoque experientia rem manifestat: immitata enim, aut omnino impedita confectione aeris, ¹⁵ aut alterius medii, sonus, vel nihil, vel parum admodum percipitur.

Quodquidem sequenti experimento exploravit Dominus Boyleus apud Patre Almeidaⁱⁱⁱ (Tarde 7°, 5, 1°) etenim filo orologium suspendit in recipiente, tum diligenter occlusi lateribus recipientis, ipse necnon et alii admotis auribus ad latera recipientis, ²⁰ sonus aperte audierunt. Extracto¹ autem aere paulatim, sonus quoque paulatim imminuebatur, donec aere exquisitius exhausto orologi sonus vic perpici poterat; item contingit, ut fidem facit ipse Almeida citatus si campanula suspendatur in medio ipsius recipientis: crassiore enim aere adhuc permanente, cor²⁵pusculæ sonus percipitur aere tamen crassiore postmodum excusso, vix sonus audiri potest. Quod sane probat necessitatem medii, moti et ²ad sonum percipiendum.

Praemittendum est tertio, motum comunica[109] tur aeris, a corpore percutiente communicari etiam ab ipso aere corpori percusso. Quod patet ex eo, quod non solum tormenti bellici, aut tonitru motus sucuti vitros canelos [?] sed etiam campanæ, tubæ aut timpani sonus corpora solidiora commovet: curvationem enim ⁵ campanam, v.g. aer movetur, vehementer quæ comprimitur contra objecta, sibi corpora eisque motum imprimi, attenta semper majori vel minori corporum resistantiam.

His ita praemissis, Gassendus^{iv} ex Epicuro docet, sonum non aliud esse, nisi atomos quaedam determinatae figura, quæ ¹⁰ magna velocitate a corpore sonoro ad aures transmittantur, ibique organus immoventes, sensationem ayuditus educunt. Tum vero opinionem Democriti proponit statuentis, aerem primo percussum a corpore sonoro, et in varias partes divissum, tum ipse particulis eandem figuram, alteri aeri succedenti concurrere, atque ita per varias undulationes ae¹⁵ris sonum ad aures

¹ Verbum dubium, lectio secundum sensum; **B.** *exanlatur* (*exhalantur* ?).

² Sequitur unum illegibile verbum, **B.** *concitati*.

pervenire. Peripatetici tamen putant sonum formaliter consistere in qualitate quadam, quae distincta sit ab eo motu, et ab ipso efficiatur, atque a solo auditu percipi possit.

Unde, quod hic disputationi subijcitur est, utrum sonus formaliter consistat in motu tremulo et recipro²⁰co aeris, qui usque ad aurem diffundatur, an vero qualitatem dicat absolutam ab eo motu distinctam, ut Peripatetici asserunt; nihil certe statuentes delebendi opinione, utpote quae, ut improbabilis, et minime congrua ad sonum explicandum, ab omnibus rejicitur.

Conclusio. ²⁵ **Sonus formaliter talis consistit in motu tremulo et vibratorio, seu, quod idem est, in crebra, et minutissima agitatione, et vibratione particularum aeris causato a motu tremulo et vibratorio corporis sonori.** Conclusio [110] consonat menti Aristotelis, qui multis suis locis eam tuetur, ut videri potest apud Patrem Joannes Baptistam ubi de Sono^v.

Demonstratur conclusio: in eo intelligendum est sonus constitutus, quo posito ponitur sonus, quo aucto ⁵ vel imminuto, augetur vel imminuitur sonus. Sed qui posito motu vibratorio aeris ponitur, auctoque vel imminuto motu, augetur vel imminuitur sonus: ergo in ipsomet motu aeris constitutus intelligendum est sonus. Minor quoad omnes suas partes est probanda; probatur quoad primam: campanorum percussum tremit etiam post percussionem, quod oculis et manibus percipi potest; fi¹⁰dem super citharam aliud sonum eadem ipsam in aere puro, ob tremorem totius citharae. Tormentum bellicum explossum, etiam tremit et denique ad hoc advoco quotidianam experientiam nobis demonstrantem sonum necessario conjungi cum motu particularum corporis, eumque praesupponere.

¹⁵ Deinde, quod aucto motu augetur sonus, imminutoque imminuatur ipsa experientia manifestat: quantum enim majores in campana fiant percussiones, majorique particulae ipsius moveant, sensibiliter augetur sonus, intensiorque ejus; si autem manum eidem campanae apponas, ita ut ejus vibrationes sucutis, statim sonus ²⁰ cessare videbis. Hujus rei causa nulla esse potest, nisi quia aucto motu, augetur et sonus, et cessante motu campanae cessit et aerismotus, ac consequenter omnino sonus. Deficit in motu tremulo aeris causato a corpore sonoro est sonus formaliter talis.

Probatur secundo conclusio: sonus est quid ²⁵ successivum, et non permanens; quod constat ex eo quod non simul, sed una ejus parte recedente advenit alia, et inde est, quod nec unam vox nec unam syllabam audimur [111] totam simul sed successive. Sed nihil est succesivum, nisi motus et tempus; ergo cum sonus non sit tempus, restat

quod sit motus. Confirmatur: nam hoc solo motu vibratorio, tum corporis sonori, tum aeris posito, quoque etiam alio sublato cunctae soni proprietates, omniaque phaenomena ad ipsam spectantia recte ex⁵plicantur, ut statim patebit; ergo solum in aeris vibrationibus constituendus est sonus.

Diluuntur argumenta

Argues 1°. Constat tremores, et vibrationis aeris pertingere eo usque, quo sonus, corporalis collici [?], tremoresque proprie sonori non pertingunt, ergo in motu ¹⁰ tremulo aeris non est sonus constituendus. Probatur antecedens, et gratia apponamus exemplum, observationemque Digbei, libro De Immortalitate Animae, apud Cardinalem Ptolomeum^{vi}: dum enim esse ille in pretoria classis Anglicanae, et prospere navigaret, quandoque observabit, vitra aperta fenestris pretorii cubicula vibrari, et sucuti, et subinde, pergente navi vibrationes illas auferi, do¹⁵nec explosiones tormentorum exaudirentur, ac denique perveniret ad naves acriter dimicantes; ergo aeris vibrationis, et suctiones in vitris primo perceptae eo pertissimo augebant, quousque sonus propagatus non est.

Respondeo ad argumentum, non quemlibet motum constituere sonum, nec etiam hoc ipso ²⁰ qui aer moveatur, sonus audietur. Imo neque omnem motum tremulum corporis sonori sonum edere: aliquando enim sic vibrari potest lamina aenea, quin sonum edat. Motus ipsum ille tremulus, in quo sonus consistit est motus non majuscularum seu minuscularum particularum, isque celer, et in se reflexum, quamvis aliquando ex ipso motu minuscularum partium suboriatu etiam tremor majuscularum, aut dum illo sit conjunctus ut in chordis ²⁵ tensis experimur.

Itaque experiendum est cum viris in Physica doctissimis, qui supresso nomine citat hinc Cardinalis Ptolomeus^{vii}, aeris particulas in 3 classes distribui: singulas quidem elas[112]ticas, sed primae tactui sensibiles, et locum sensibilem occupant; quaeque facile tendi non possunt, vel comprimi contra elaterium suum. Cujus illa ratio est, quod facile motu progressivo agantur: hoc autem tollit compressionem, atque tensionem. Secundae particulae audibiles sunt, et tactui insensibiles; longe primis minutiores, ⁵ et angustius spatium occupant; singulae hae particulae facillime et velocissime comprimuntur in elaterio suo, quia majores circumstantes, sufficienter impediunt earum motum progressivum.

Tertium particularum genus longe minores, et magis elasticas particulas complectitur, quoque a particulis secundae cla¹⁰ssis, dum hae resultant

comprimuntur, idque velocissime, et facillime, scilicet auctu tanto supra velocitatem secundarum, quantum formaliter secundae primas superant. Porro secundae classis particulae ad generationem soni, tertia vero ad ejus propagationem institutae sunt; et ex utrisque, non modo confertus aer, sed quodlibet corpus sonorum, seu propagationem soni compactum est.

Secundum hanc hypothesim soni generis explicatur, ut nimirum positus sit in minutissima agitatione, et vibratione particularum, quarum motus tactui vel visu perceptibilis non sit, quaeque motu progressivo perniciosum obicem [?] ²⁰ oppositum prohibeantur. Hujusmodi autem sonora vibratione initium ducita compressione, seu termino, vel collisione particularum primae classis; sic tamen ut ad hujusmodi effectum necesse minime sit, et vehementes subitaeque sint actiones illae: quod patet in chorda, quae licet lente deducta, et tensa sit, cum sibi relinquatur tamen sonat.

²⁵ Ex dictis apparet, suctiones, et vibrationes in vitris cubiculi praetorii causatas ab explosionibus tormentorum, esse tantum motum particularum primae classis, quae licet tactui sensibiles sint, tamen organum auditus non attingent, [113] quod aperte deducitur ex eo, quod demenso ulterius itinere, exauditas fuerunt tormentorum explosiones, eo nimirum quod particulae audibiles, quae primis minutiores sunt, atque insensibiles in organo acustico impressionem faciunt, et causant sonum.

⁵ Dices: saepe sonus auditur eo in loco, unde aer non egreditur; ergo. Probatur antecedens: si enim intra cavitatem sphaerae aeneae lapillus, seu ferrea pila includatur, atque intus agitur sonus proculdubio sensitur; atqui aer per metallum pertransire nequit, ergo. Respondeo, duplici responsione a Patre Tosca^{viii} allata hoc satisfie¹⁰ri: enim dicere possumus primo aerem inclusum in cavitate sphaerae aeneae communicatione, habere cum aere externi per poros et insensibiles meatus globuli. Quin ad hoc desit fundamentum; si enim altera trabis extremitas leviter digito percutiatur, alterno tamen extremo trabis, quantumvis longe aurem immediate applices, omnes percussiones percipies, quantumvis minimas, quin ¹⁵ alia reddatur ratio, nisi quia aer contentus in trabis poros a percussione commovetur ab una, usque ad alteram extremitatem, simulque timpanum auris perfecte tangit.

Respondere possumus secundo, idque valde probabiliter, et magis consequenter ad eaque praenotabimus: quoties nempe sonus excitatur ²⁰ est modo aer verum et caetera corpora motu quodam tremulo scientur. Primo, utrum experientia constat, terram equorum pedibus curvatam, motum, tremoremve ipsum transmittere ad semilliare usque; timpanum siquidem militare in terra positum, tremore suo, ac etiam

subsulti lapidorum impositorum admonet equitatum adventare, cum adhuc equites se²⁵milliare distent, ut testatur Almeida^{ix}. Secundo, tonitrua, bombus tormentorum aeneorum, etiam si a pluribus milliaribus edatus talis sonus, camelis tamen vitreis concussionem et tremorem visu perceptibilem manu palpabilem producent.

[114] Tertio, cum remittente hieme, clamatur voce magna in altibus, nives quae in cacuminibus montium pendebant decidunt; ita ut clamor vocis saepe montis nivosi ruinam excitet. Quid ergo mirum, si in casu objectionis, vibrante aere in sphaera aenea incluso, non solum aer, ve⁵rum etiam metallum ipsum simili tremore comitetur? Quo posito aer exterior quamvis cum aere incluso non dicat continuationem, movetur tamen, et tremit tremore a globulo causato usque ad organum auditus ubi efficitur sonus, quamvis remittitur propter minorem aeris concitationem.

Argues 2^o. Plures et diversi motus ¹⁰ in eodem aere simul tempore esse non possunt; sed plures soni in eodem aere reperiuntur, ergo sonus non est motus. Major est evidens: impossibile enim est quod idem aer vibret vibratione acuta, seu quae brevi tempore absolvantur, et simul vibretur vibrationi gravi, seu diuturniori. Probatur minor: plures sosni simsul tempore ab eodem homine audiuntur, ut inter se distincti; ergo. Antecedens patet; alias enim non distinguerentur inter se plures ¹⁵ cantores.

Respondeo cum P. De Chales^x. Distinguo majorem: plures et diversi motus a sensu perceptibiles non possunt esse in eodem subjecto³ indivisibili, tranmajorem; in eodem subjecto sensibili, nego majorem. In stagnum enim non commotum, si quatuor, aut quinque lapides demittantur fiente circulationes, quae se intersec²⁰bunt, nec se impediunt; nullaque erit pars sensibilis in toto illo spatio in qua non liceat distinguere omnes praedictos motus. Ergo falsum est, quod in eodem subjecto sensibili non liceat percipere motus diversos. Similiter etiam potest eadem pars aeris simul cum aliis vicinis vibrari ab orientem in occidentem, vibratione determinatae durationis, et simul cum aliis partibus habere vibrationes ²⁵ a septentrionem in austrum; ergo idem quod prius.

Praeterquamquod, ut pluri soni non fuerint simul tempore, et licet non advertamus ad interruptiones fiunt tamen non aliquae, quamvis sensu non perceptibiles. Ita experimus [115] saepe, nos non posse distinguere inter motus aliquos: sic titionem accensum in orben rotamus, non distinguimus inter tempus, quo est in una parte illius circuli, et illud quo in alia versatur. Ita puto saepe evenire, ut licet evidenter duo sonora

³ Originalis *subito*, correctio secundum sensum; **B.** lectio dubia.

simul audivi eorum tamen vibrationes se invi⁵cem subsequenter, tam parvo tamen intervallo, ut distingui non possint.

Dixi supra, diversos motus esse non posse in eodem subjecto indivisibile, bene vero in eodem subjecto sensibili, quia licet sensu percipiatur eandem numero aerem diversis motibus concitari, revera tamen ita non est: quia licet mul¹⁰toties soni diversi simul tempore fiant, tamen non idem aer, sed diversae aeris partes, diversis motibus a diversis corporibus sonoris concitantur usque ad tympanum auris in quo recipiuntur. Sicut enim in brevissimo retinae spatio efformari possunt plurium objectorum imagines, ita etiam in organo auditorio recipi possunt soni diversi.

¹⁵ Dices 1^o: hoc supposito, nulla daretur differentia inter sonum gravem et acutum; tum quia uterque consisteret in vibrationibus, tum quia vibrationes istae eodem modo afficerent tympanum semper aequae, et eodem modo tensum; quod etiam repugnantiam involvit; intelligi enim non potest, tympanum moveri simul tardioribus, et velocioribus vibrationis, quod requi²⁰ritur praecise, ut in concentu musico, diversi soni consonantiam efformantes, exaudiantur; ergo vel aer, et tympanum auris non moventur diversis vibrationibus, vel in his non intelligenda sonus consitutionis. Dices 2^o: si duo vel plures ex opposito loco loquerentur, aut canerent, motus aeris ab uno causatus impediretur ab altero: moscerentur enim aeris particulae, deficeretque motus, ac ²⁵ subinde sonus: ergo.

Ad primum, nego majorem quin obstent adjunctae probationes; uterque sonus consistiti in vibrationibus, seu diversis: sonus gravis in vibrationis tardioribus, acutus vero in vividioribus, et [116] promptioribus, ut docet Philosophus multis in locis, praesertim Libro 2^o De Anima^x, textu 86; et hinc sonus gravis lentius et tardius afficit tympanus intra idem sensibile tempus, intra quod vividius et citius afficit ab acuto. Unde ad secundum falso dicitur, tympanum esse semper, etiam quemque ⁵ sonum eodem modo tensum: tenditur enim, et laxatur justa indolem vibrationum occurrentium. Per **tympanum auris** nihil aliud intelligimus (ut in Animastica, Deo dante dicemus) nisi tenuissima, delicatissimaque membrana, densa tamen, quae posita est in intima aure.

Hanc autem mem¹⁰brana tria ossicula consequuntur, quorum unum vocatur **malleolus**, secundum **incus**, tertium **stapes**, quae ossicula tympano adhaerent, colligante tenuissimo funiculo, qui illi subtendatur. Demum occurrit nervus, qui **acusticus**, seu **auditorius** nuncupatur, qui e cerebro per meatum auditorium descendens, et tympanum corrigitur; ubique in subtiliores fibra ra¹⁵mificatur. Haec

igitur membrana, ita ab auctore naturae, aptata est, ut ope gemini musculi magis aut tendatur, aut laxetur; ita ut majori adepta tensione, frequentibus, ac velocioribus aeris vibrationibus obsequatur, majori laxitate tardioribus ac nimis frequentibus aptetur.

Analogiam habes in crystallino ²⁰ oculi: quaemadmodum crystallinus implanatur, aut conglobatur juxta intensionem luminis in ipsum irruentis, ita etiam auriculare tympanum: quoties ab acutiori sono afficiatur, magis tenditur, quoties vero a graviore magis laxatur.

Ex his autem inferre potest in quo sita sit **consonantia** ²⁵ et **dissonantia**. Prima est aggregatum duorum sonorum auditui gratuum. Secunda est aggregatum duorum sonorum ingratum auditui. Clarius: consonantia nihil aliud est, quam compositio, seu mixtura duorum sonorum, vel plurium gravis nempe et acuti, qui aurem uniformiter et suaviter et suaviter afficiant; [117] contra vero dissonantia. Hae autem sic physice explicantur: tunc enim duo, aut plures soni consoni sunt, quando eorum vibrationes ita invicem commensurantur, ut intra breve tempus, eorum ictus concurrant; tunc vero dissoni, cum eorundem vibrationes, vel sunt inter se incommensurabiles, aut saltem eorum ictus nonnisi post longum tempus ⁵ concurrunt, et commensurentur.

Sit exemplum: sint duae chordae, quae simul pulsantur; atque eodem tempore, quo una semel vibrat, alia duas vibrationes efficiat: tunc hae duae chordae consonae sunt ex eo praecise, quod earum vibrationes uniuntur; nam secunda quaeque velocioris vibratio cum vibratione tardioris concurrat. Haec ¹⁰ consonantia appellatur ab Aristotele diapason, et stat **in ratione duo ad unum**, ut ipse Philosophus ait II Physicorum^{xii}, texto 28; caeterum, si duae chordae ita statutae fuerint, ut dum una 12 vibrationes efficit, altera 25 perficiat, enormiter dissonabunt, quia earum vibrationes non concurrunt, nec alia vibratio simul cum alia tympanum auris pulsat; ex quo ingratissima sensatio, seu ¹⁵ dissonantia resultat. Videatur Pater Tosca Compendii Mathematici, Tractatu 6^oxiii.

Ad secundam instantiam respondeo, non impediri canentes, aut loquentes ex opposito loco, quia utpote tenuissima, et sume mobilis, facile loco cedit, et hinc fit etiam, ut concionator, aequae ab omnibus, quasi eodem momento audiat; propter sumam nempe ²⁰ aeris mobilitatem, et fluxibilitatem, quamvis motus aeris successive fiat, ut nemo ignorat.

Argues 3^o. Vel percipitur motus quae est in corpore sonoro, vel ille qui est in aure. Non ille qui est in aure, percipio enim distat et foris sonum fieri. Non ille qui est in

corpore sonoro, quia non applicatur particulae, ergo sonus non consistit²⁵ in motu aeris propagato per medium. Respondeo sonum dupliciter sumi, **active** nempe, et **passive**. Sonus active sumptus est ipse quatenus a sonante corpore procedit, et auditus organum afficit; **passive** vero sumptus est sonus quatenus in auditus recipitur, seu est ipsa affectio in praedicto sonus [118] organo receptae; primus consistit in motu tremulo, et vibratorio corporis sonori; secundus vero in motu vibratorio tympani auricularis.

Jam ergo solum aerem auri proximus, qui ut motus, sonus activus est, verum est dicere movere auditum, in illo⁵que auditionem excitare. Eatenus tamen distantia percipitur ab auditus quatenus sonus activus majori vel minori vi tympanum gerit; unde juxta majorem vel minorem remissionem discernentur motum a remotiori vel propinquiori loco venire, cum enim motus aeris a corpore sonoro circulariter in omnem partem propagetur; hinc quo plus aeris vibrationes a sonoro recedunt, eo majores¹⁰ peripherias, seu circulos efficiunt, et quod consequens est, minor portio aeris aurem remotiorem afficit, eo quod particulae aeris pauciores sunt, seu minus unitae, minoremque affectionem imprimunt. Sensui et ratione hujus majoris vel minoris affectionis percipimus distantiam soni producti a corpore sonoro.

¹⁵ Dicitur autem communiter sonus active sumptum auditio, non vero sonum passivum, seu motum tympani auricularis, eo quod solum corpus sonorum, dicitur proprie movere auditum; sicut enim dum ope aliquo virgae lapidem moveo, aut attingo, proprie dici potest me lapidem attingere, aut movere, ita dicentis est de corpore sonoristi: hoc enim movet aerem, aer tympanum ferit et ²⁰ sic sensus auditus excitatur, atque medio aere auditur in certa distantia sonus corporis sonori.

Dices: flante vento contrario, et transverso, percipitur sonus; sed non propagatur per medio, nam vibrationes aeris nequeunt⁴ decipari a vento contrario, ergo. Respondeo juxta experientiam quotidianam sono ²⁵ difficile propagari contra ventum, facile vero secundum ventum; non tamen semper omnino tollit sonus, quamvis minuat, seu obtusior reddatur. Et hujus ratio est, quia etsi particulae aeris concitati a corpore sonoro a vento contrario e medio tollantur; tamen loco ipsarum subeunt alterius aeris [119] particulae, quae eundem motum vibratorium quamvis debiliorem, et tamen accipiunt; atque hac ratione minori vi afficiunt tympanum, debilioremque causant sonum. Vento autem favorabili, sonus magis exauditur, quia vibrationes aeris gubant a vento, et promoventur verso eo nempe tractum, versus quem ventus movetur, in quo ⁵ immo videri nulla est difficultas.

⁴ Sequitur unum illegibile verbum; **B. non**.

Contingere autem potest, ventus sit adeo vehemente, ut tollat omnino sonum arripiens nimirum particulas sonoras, vel antequam compressae sint, vel ab uno tracto, ubi auditor est, in alium tractum aeris eas asportans. Unde peroppositum, aere tranquillo, libero et profundo optime diffunduntur soni et voces; nam ¹⁰ ita ordinate fit, et sine dispersione compressio particularum circumquaque, simulque ipsarum vibratio. Hinc est, quod cum profundior jacet valis inter vertices montium longuo licet intervallos separatos, ex uno tamen horum distincte, et clare exaudiuntur; veluti esseney [?] vicinia, voces pastorum in altero vértice cantilantium. Haec etiamatione noctae clarius, meliusque vox auditur, quia nempe aer minores ¹⁵ patitur agitationesm, adeoque minus disperguntur particulae sonorae.

Argues 4°. Sonus percipitur ab auditu: sonus enim est auditum objectum, atqui motus non auditur, ergo sonus non est motus. Item: motus percipitur a visi, et tactu, sed sonus ab his rationibus sensibus non percipitur; ergo motus aeris non est sonus. Et sic efformari po²⁰ssent argumenta in quolinet sensu in particulari. Respondeo. Distinguo majorem: sonus in ratione formali soni, secundum ejus differentias, gravis nempe, et acuti, consoni aut dissoni, percipitur ab auditu, concedo majorem; sonus in ratione motus localis, seu quatenus est traductio aeris de loco in locum, nego majorem, e converso distincta minori, nego consequentiam.

²⁵ Explicatur distinctio: licet omnis sonus recte motus dicat, non tamen omnis motus est sonus⁵ formaliter talis; ideoque distinguenda sunt duo in motu soni constituyente: traductio nempe aeris de loco in locum, quae est ratio motus talis et ratio gravis et acuti, consoni aut dissoni, quae sunt soni differentiae. [120] Sub prima consideratione convenit motus aeris, qui dicitur sonus, cum omni motu locali, eo quod omnis motus localis est translatio corporis de loco in locum. Ab hoc tamen formaliter differt per differentias explicatas. Motus autem quatenus est translatio, est sensibile commune respectu visus, et tactus; quatenus vero est sonus, includitque diffe⁵rentias, sonum ab auditu percipi potest, quaemadmodum sonus nonpercipitur a viso sub ratione formali soni.

Dices tamen: auditus non est tactus; ergo sensatio auditus fieri non debet per contactum aeris. Distinguo antecedentem: auditus non est tactus formaliter, concedo antecedentem, materialiter, nego antecedentem. Est dicere, quod subjectum ipsum quod percipitur tactum, percipit etiam sonum. Quod non obs¹⁰tanti auditus, et tactus formaliter distinguuntur, eo quod licet sonus nequeat dari absque aeris contactu, bene

⁵ Additur *motus localis* cancellatum.

tgamen potest dari contactus absque sono, quia sensus tactus materialiter sumptus, per omnes alios diffunditur.

Argues 5°. Incredenda[?]⁶ dictu, sonum fere instantaneae propagari atque ita contingit; ergo vel non propagatur per ¹⁵ medium vel non consistit in aeris motu vibratorio. Minor apparet: statim enim ac bombardae exploditur, sonus auditur. Respondeo, distinguendo minorem: sonus instantaneae propagatur, sensibiliter, et quoad nos, concedo minorem; physice et realiter, nego minorem. Licet enim nobis appareat sonus in instganti diffusus, non tamen in instanti, sed successive propagatur; est enim motus localis, qui est translatio corporis ab uno lo²⁰co successive in alium.

Non tamen est mirandum propagationem soni perfici summa celeritate, observatum enim aerem a corpore sonoro per motum mille 28 pedes in minuto 2° percurrere. Nam (ut refert Purchotius, parte 1° Physicae, Sectio 5°, Capite 5°^{xiv}) sonus bombardae explossae in platea Lutesiae Parisiorum, quae mille ducentis ²⁵ pedes distat ab Observatorio Regio, non percipiebatur ab Observario nisi post septem minuta. 2° Innumera tamen demonstrant experimenta sonum successive propagari; sic fulgor, divissa nube, conspicimus, tonitrum tamen etsi post aliquod temporis spatium aure percipimus. Hinc ad inaequam [121] distantiam sonus diffunditur, et exempli gratia tormenti bellici fragor modo in 60, modo in 100, modo in 200 milliarium distantia audiatur.

Ex hac autem soni maxima celeritate facile impugnantur nonnulli asserentes ex corpore sonori exiliere partes aeris, et ⁵ moleculas, hoc motu tremulo corporis sonantis varie configuratas, quae magno impetu excutiantur propellanturque quaquaversum, ut physice, et sensibiliter totum illud spatium pervadant, in quo auditur sonus; incredibile enim est, ut excutiat ab una campana, quae unico ictu percutitur, tanta molecularum copia, ut nulla sit in spatio pars sensibilis in qua aliqua non inveniatur. Praeterquamquod, si hoc verum esset, qui erit vehementior ictus quo ¹⁰ campana pulsatur, eo velocius ferret sonus, breviorique tempore ad majus propagaretur spatium; quod experientiae omnino adversatur: soni etiam licet a diversis causis prodeuntes, aequali tempore, aequale spatium percurrunt.

Testatur enim Gassendus apud Patrem Ferrari^{xv}, se expertum fuisse sonus an scloppo editum ¹⁵ aequaliter propagari, uti sonus editus a tormento bellico propagatur. Academici quoque florentini, pavonio aspirante (un viento occidental) juverum duo

⁶ Verbum incomprehensibile; **B.** *incredibile*.

tormenta explodit, unum ad Eurum (un viento oriental) alterum ad Pavonium in aequale distantia; unde uni ventus propitius erat, alteri contrarius; nihilominus utrumque tormentum aequali tremore sonum ad observatorum areas trans²⁰mittit, numeratis utrobique aequalibus penduli vibrationibus, quamquam ex ea parte cui ventus adversabatur languidior sonus esset: igitur propter haec et similes ratioens horum opinio substineri non potest.

Argues 6°. Aer non est medium ad propagationem soni, ergo sonus non consistit, etc. Probatur antecedens Patris Kircheris^{xvi} ex²⁵perimento: etenim si campanula, cui appensus sut chalybeus malleus, affigatur interiori lateri tubi, et in medio ejusdem suspensa remaneat; deinde magnes vigorosus extra tubum campanulae applicet, malleum attrahet [122] ac amoto postea magnete, malleius in pristinum situm relabitur feriendo campanae vel glaces simulque sonum efficiendo faciliore audibilem. Sed in hac hypothesis aer nequit esse medium hujus soni, quia supponitur in deserti tubi spatio nullum esse aerem, inducto primo vacuo, ergo.

⁵ Confirmatur: expertum est sonum propagari per aquam. Recenset enim Pater Pace^{xvii}, re in ripa soladii (vulgo soloduru) ubi lacum sinum habet latitudinis duorum milliarum et longitudinis quinque, aure ad litus admota, deficiente jam die et aquis placide fuentibus, audivisse distincte omnia verba piscatorum in altera ripa stantium, quasi essent sibi praesentes, ergo non solum et aerem, sed etiam per aquam propagatur sonus; ergo non tantum in motu tremulo¹⁰ aeris, etc.

Respondeo argumentationem allatam nostra potius confirmante sententia, quia ibidem non exstat vacuum, ut diximus in Libro 2°, quaestio 1ª et 2ª, quamobrem respondet Boyle in Novis experimentis Physico mechanicis Experimento 27, dicens: *in experimento superius memorato cum campana¹⁵ et magnete tantum aeris in deserto tubi spatio potuit remanere quantum ad sonum productum sufficeret.* Ad confirmationem dicendum, tum aere subtilem, qui intra aquam permeat, tum aquam ipsam tremere aliquatenus juxta proportionem vocis, et tremoris inamoviente aere concitatis, ut ipsa aliquatenus concuti inspiciamus, licet saepe non sit adeo sensibilis com²⁰motio aquae. Hinc etiam fit, ut urinatores postquam demersi sunt in aquam non percipiant sonum, nisi longe maximum.

Dices, laudatus Pater Pace^{xviii} refert in summitate montis Sumani propter Vincentiam, explosionem scloppi edere sonum admodum tenuem, ut venatores

quoque in vallibus⁷: ²⁵ ergo non ab aere subtili, sed ab elasticitate solidorum corporum debet repeti tremor, ac per consequens sonus. Respondeo, certum esse, et experientia maxime confirmatum, tenuem esse sonum in aere subtili, graviorem et majorem aere crassiori, quia sicut requirit fluxibilitatem, et elasticitatem, sic [123] etiam determinatam exposit resistantiam, qua sublata languidior fit. Si illa autem major sit, quam par est, ex hoc ipso sonus fit obtusior. Unde major vel minor resistantia, proportionata tamen, est conditio, ut major, vel munus edatur a corpore sonoro.

5 Propositio 1^a

Sonus, qui echo dicitur, explicatur

Inter soni propter nulla admirabilior censetur, quam echo, de qua multi eruditi pertractarunt, praesertim Dominus Abbas de Laute^{xix}, qui dissertationem integram ac super re edidit; ab omnibus tamen, paucis exceptis, inter quos Car^xdinalis Ptolemeus^{xx}, definitur echo: **sonus reflexus ab aliquo obice, et ad aures similiter modificatus perveniens**: qua definitione nihil clarius. Adverte tamen duplicem posse esse soni reflectentem, ordinatam unam, inordinatam aliam. Prima est quando sonus revertitur per eadem viam, per quam in corpus resistens incidit. Secunda quando sonus non per eandem viam per quam ad corpus objectorum accesserat, sed per diversas, et has vel perturbatas, vel inter ¹⁵ se permixtus reflectitur. Hoc autem contingere potest, quoties sonus incidat in corpus cujus superficies solida sit, sed multas habeat scabrities.

Hinc clare concipitur, quomodo formetur echo. Experientia enim quotidiana vobis manifestat quod si vocem emittatis per magnam in loco, qui vulgo appellatur calicanto, non solum ²⁰ percipitis vocem emissam, sed etiam aliam remissiore, quae in concavitatibus hujus collegi vobis videtur efformari; similiter, si in turri distante pulsatur campana, duplex sonus auditur: primus clarus dumque perceptibilis, secundum vere qui primo subsequitur obtusior, et debilior, quique echo appellatur. Cum enim dum campana pulsatur aer quaquaversum motu tremulo moveatur, si in aliquod ²⁵ corpus solidum impingat, ulteriori ipsius propagationi resistens, non tamen motum extinguens, statim reflectitur, auremque incertam distantiam constitutum afficit, ex quo efformatur echo. Aliqua tamen cursiosa dissolvamus.

Quaeres cur sonus impingens in corpus, cujus superficies sit plana, et polita, [124] non reflectitur, echo nemque non efformantur? Respondeo nonnullus ita videri, sed

⁷ Additur unum verbum illegibile: **B. inveniuntur.**

falluntur; testatur enim pater De Chales^{xxi}, Tract. 24, Propositio 45, quod si 120 passibus a muro plano aliquis recesserit, necessario echonem audiet; ad hoc tamen duo tantum requiri, nempe debitam muri altitudinem, et quod loquens non nihil⁵ elevetur supra planum cui insistit murus. Primum requiritur, ut sonus sufficiens reflectatur; secundum vero ne radius reflectus totus fere sursum feratur, et sic ad aures non perveniat. His conditionibus positis necessario efformatur echo.

Quaeres 2^o: cur echo non numquam saepius repetat idem verbum? Respondeo hujus rei plurima dari exempla: mirabi¹⁰le quidem est, quod recenset⁸ Pater Kircher apud Almeida^{xxii}, et De Chales^{xxiii}: prope Mediolanum contingere in villa quadam *vulgo La Simonetta*, in qua est palatium, una habens prope tectum fenestram, ex qua, si loquari, vox vigesimo aliquando trifiesies resontat. Similiter aliqui apud Corsini commemorans prope Carentonium eandem vocem emissam terdecies repetitur esse. Etiam testatur¹⁵ Pater De Chales loco supra citato, quod in arcu altissimo cujusdam pontius ad altitudinem non vulgarem elato, supra flumen Draco, prope Gracionocolium constituto, formatur echo, quae duodecies reddit vocem disyllabam.

Horum tamen et aliorum quamplurimorum facilius redditur ratio: quaemadmodum enim ex unica tantum sonem reflectet uni²⁰ca efformatur echo, ita etiam plures debent efformari, si aer multoties reflectatur quod in exemplis memoratis contingit; vox enim emissa in fenestra⁹ incidit in parietem oppositam, et ab hoc repercutitur in primam, ab hoc autem¹⁰ secundum, inter unam et alteram reflectionem plures intervallos complectens, ideo non confuse, sed successive echo ad aures distincte pervenit. Exemplum habes²⁵ in lumine, et speculis planis, si parallela statuatur, si autem in una¹¹ mam facias, atque per eam respicias, eandem imaginem in medio speculorum oppositum infinities reflecti videbis ac proinde infinities (ut ita dicam) videri debet.

[125] Ita pariter in nostru casu. Notat tamen Pater Kircherus^{xxiv} echonem successive debilitatur, taliter ut ultima difficiliter exauditur, quod a duabus causis sit provenire: vel nempe quia aeris reflectens a multiplici in parietibus, et fornibus repercussione debilitantur, vel quia superficies aut cavitates a quibus aer⁵ reflectitur, multum jam distant ab audiente. Ex his facili unusquisque echonem efformare potest. Si enim ad distantiam 120 passum duos construas parietes aequalibes et parallelas, in

⁸ Originalis *resemet* [?] correctio secundum sensum et **B**.

⁹ Sequitur unum verbum illegibile; **B. cortici** ? (lectio dub ia).

¹⁰ Sequitur unum verbum illegibile; **B. rursus**.

¹¹ Sequitur unum verbum illegibile, dubium in **B**.

quorum altero fenestram in superiori parte facias, in qua vocem emittas, echum hababis, quas quatuor circiter syllabas repetet pluries easdem. Videtur Pater De Chales Tractato et Propositione pau¹⁰lo ante citatis, ubi plures refert modos echum efformandi.

Quaeres 3^o: cur echo non numquam integrum versum, aliquando vero ultimae syllabae? Respondeo hoc provenire ex majore vel minore distantia obicis in quo sonus repercutitur. Si enim inter loquentem et adversum parietem illum primum reflectentem istantia fuerit ¹⁵ 180 passuum, tum versus syllabae omnes intervallis suis distincte ad aures repercutientur, eo quod magna illa distantia efficiat, ut singulae voces successive reflectentur ad aures, quin altera, alteram impediatur, et turbet. At vero si minor est distantia inter loquentem et obicem, ultimae tantum syllabae reducuntur, quia primarum sonus confunditur cum sono primario, qui adhuc in eadem parte aeris rema²⁰net, quoniam non satis longa mora intercedit a prima prolotione.

Propositio 2^a **Reliqua ad sonum spectantia, expenduntur**

Quaeres 1^o: cur, si quis in puteum immoso capite, vocem edat, sonum ingentem audit? Similiter redde rationem, cur vox intra cubiculum loquentis magis²⁵ resonetur¹², quam si capit corrigeret ex fenestra, et vocem edocet? Respondeo haec et illa similari ex reflectione soni esse repetenda. Quoties enim aer majores, frequentioresque reflectentes in aliqua sphaera, majori vi afficit tympanum auri intra illa [126] constituto. Hac enim ratione, si intra puteum magna vox edatur, ingens sonus auditur, et multo magis, si in centro sphaerae cavae consistat reflectentes, enim omnia in centrum revertentur, et sic non disperguntur; unde omnes in tympanum irruunt, et causant sonum. Idem dicendum est ad secundum.

⁵ Quaeres 2^o: cur si ad multitudinem magnam populi verba fiant, minus clare vox exauditur? Respondeo, quia dispergitur vox dum reflectitur inaequaliter, et corpora auditorum; idem evenit si quis inter segetes, aut altas herbas collocatur. Sic quoque si parietes asperi, vel peristromatis (alhajas de casa) sint contenti. Similiter cum nix alta jacet, vel ningit, aut ¹⁰ pluit: vox enim minus tunc resonat, tum ex inaequali reflectionem, tum quia vibrationis aeris impediuntur, a cavente pluvia, vel nive; quod totum compertum ex eo quod plana superficies exposita, quia aequaliter reflectit

¹² Lectio dubia, sumitur secundum sensum; **B. percipiatur.**

sonum intendit, et auget. Unde in ripa aquae stagnantis, vox, licet sumise prolata clarissime auditur in altera ripa.

¹⁵ Quaeres 3^o: unde resonantia illa, maxisque sonus tubarum et tiliarum, aliorumque similium instrumentorum? Et eruditionis gratia, aliqua assignemus. Tuba Anglicana Domini Morland (aut [?] tenent auctorem illius fuisse patrem Kircherus) vocem humanam propagatur usque ad duo milliaria. Pater Fabri^{xxv} existimat, quod homo existens Parisi²⁰ verbigratia, possit intelligibiliter loqui alteri existenti Romae, ope nimirum tubi cylindrici longissimi, et bene levigati. Respondeo tubarum maxima resonantia ex reflectione soni etiam est repetendam, ut satis aperte demonstrat Pater Almeida, Tomo 2^o, Tarde 7^o, par. 3^o folio mihi 209^{xxvi}.

Porro ita longe diffun²⁵ditur sonus, et recolligit medius, et saepis reflectit vibrationes sonoras, in aere interno causatas; sitque minus collectae minus dicipiantur, quam si in aere libero ederentur, et saepius reflectae a parietibus tubae adaugent vires. Quid ergo mirum, quod ad majus spatium diffundantur? Eadem causa est assignanda [127] pro resonantia illa tubarum, quae vulgo appellantur *chirimias*, et illarum etiam quae communiter concentum musicum concomitant, quarum figura comperta¹³ est, et in Bonaerensis civitati maxime usitatae.

Nec aliam causam⁵ assignamus, dum explicare volumus vocem illam per magnam quae efformatur, intra celebrem illum Dionysii Tyranni carcerem, qui etiam nunc Syracusis visitur, de quo memoriam facit Pater De Chales Tractato De Musica, Prop. 44, et Pater Almeida, loco citato, folio 208^{xxvii}. Referunt eneim ita in hoc carcere augeri sonum, ut vo-cem etiam demississimae in clamorem evadant. Quod difficultatem nullam patitur, si ejus figuram ins¹⁰picimus; est enim spelunca oblonga ex vivo lapide structa, cujus concameratio in formam helices contorta figuram auris accurate imitatur. Habet etiam canalem quaenam angustum, qui per totam concamerationem extensam ad superius conclave vicem defert. Itaque aer primo ab edente vocem motus ad locum non habeat ubi dispergatur, sed intra cavitates illas sit clausus, majores in illas patitur reflectiones opibus motus aeris¹⁵ augetur, et consequenter sonus.

Quaeres 4^o: cur si instrumentum aliquod, v.g. *el violin*, quis dentibus mordeat, dum pulsatur, illius sonus audit etiam obstructis auribus? Respondeo non difficile esse explicatio, si prius miretur ordo, qui intervenit ab instrumento musico usque [ad]

¹³ Lectio secundum sensum et **B**.

cerebrum. Primum enim inspiciatur instrumentum, dentes deinde quibus mordetur, ²⁰ postea membranula quae dentibus adhaeret: haec in tympanum auriculare fertur; et denique tympano adhaeret nervus acusticus, qui fertur usque ad cerebrum. Ita quod motus chordarum tremulus instrumento communicatur, quod easdem vibrationes dentibus communicat, ab his in supradictam membranam vibrationes traduntur, a membrana autem in tympanum auriculare a quo tandem in nervum ²⁵ acusticum transferuntur, et sic usque ad cerebrum; et sic habetur sonus, quamvis obstruantur aures.

Quaeres 5^o: unde desumenda sit energia illa ¹⁴in mirabilis, quam habet sonus in motus et pathemata animi, et [128] agitationem spirituum, humoresque corporis? Dum enim aliquis infirmatur, si aliqua coram illo instrumentum pulsetur, non numquam magnam concipit laetitiam, sanitatemque recuperat. Respondeo hujus phaenomeni rationem physicam esse, quod sonori tremores, et armonicae vibrationes per nervos acusticos trahiantur in cerebrum, scilicet motus multo efficaciores, quam per alium sensum externum. Porro ex sonorae vibratione in cerebrum traducta reserant proportionalia oscula nervulorum: inde spiritus animales primum agitati incurrunt in easdem corporis partes in quas incurrere solebant in bona valetudine; consequenterque sanguis ipse meliori moto agitur, et inde salus.

Quaeres ultimo: cur idem sonus aliquibus gratus, aliquibus ingratus ¹⁰ videatur? Respondeo hoc provenire ex diversitate tum temperamenti, tum constitutionis fibrillarum auris, nec non natura, copia, etc. spirituum vitalium. Aliquae ad consonos et dissonos spectant, potius mathematica sunt, quam physica, ideoque ad alia pertractamus.

Notas bibliográficas

ⁱ Bk 419 b 9-10 (cap. 8, 1^o párrafo).

ⁱⁱ Bk 420 a 2-4 (cap. 8, 2^o párrafo).

ⁱⁱⁱ *Recreación filosófica*, Tarde 7: Trátase del sonido, olor y sabor; Q. 1: Explicase qué cosa sea el sonido y cómo se difunde (ed. Madrid 1792, t. 2, p. 168-183). El experimento que menciona Rodríguez está explicado en p. 174.

^{iv} *Physica*, Sectio II, Liber VI, cap. 10: De sono (*Opera Omnia*, 1658, t. 1, p. 414-422). En p. 416 conceptualiza el sonido siguiendo a Epicuro. Lo define en p. 414

¹⁴ Verbum illegibilis; **B. revera.**

^v Cf. *Philosophia Vetus et Nova* (ed. Venecia 1736), t. 6, *Physicae pars tertia*, Trac. 1^o: De facultate animale et illius organo, Diss. IV De objectiis sensuum exteriorum, Cap. 3 de sono (p. 225-242).

^{vi} Card. Ptolomeo, *Philosophia mentis et sensuum, Physica Particularis*, De corpore animato, Diss. 12: De auditu (ed. Roma, 1702, p. 611 ss.), Sectio III: De generatione soni (p. 614). Dice que las vibraciones y trepidaciones que van unidas al sonido no se llaman propiamente sonido. A propósito narra la experiencia de Digby. La obra de Kenelm Digby donde se narra este hecho es *Demonstratio immortalitatis animae rationalis*, Tract. primus, Cap. 28: De sensu auditus et sensibili qualitate quam sonum appellamus (ed. Paris 1750, p. 243-251), especialmente n. 3 (p. 245).

^{vii} Card. Ptolomeo, *Ibid.*, Sectio III: De generatione soni (ed. 1702, p. 614)

^{viii} *Physica Generalis* (Tract. IV del *Compendium*) Liber V: De sono et corporibus sonoris; Cap. 1: Sonus, sonorumque corporum natura explicatur; Prop. 7 (ed. 1754, t. 4, p. 233); en la solución de objeciones, la Objeción 1^a tiene dos respuestas. La segunda es igual a la que transcribe Rodríguez (p. 235).

^{ix} *Recreación Filosófica*, Tarde 7, Pará. 1, donde narra que un soldado ponía el oído en tierra y decía a qué distancia más o menos venían tropas enemigas (ed. Madrid 1792, t. 2, p. 181).

^x Conf. *Cursus seu mundus mathematicus*, Tract. 24 De Música, Prop. 3: De soni productione (ed. Lugduni 1690, pp. 4-5). Responde con las proposiciones 40 (p. 42), 41 (pp. 42-43), 42 (pp. 43-45) y 43 (pp. 45-47).

^{xi} Bk 420 b 1-4 (cap. 8^o, 3^o párrafo).

^{xii} *II Phys.* Cap. 3 (Bk 194 b 25-26).

^{xiii} *Comp. Math.*, Trat. VI: De la música especulativa y práctica; L. 1: De los intervalos músicos, tanto consonos como disonos; Cap. 1: De la naturaleza del sonido y sus diferencias; Prop. 1: Todo cuerpo sonoro es trémulo (ed. Madrid, 1727, p. 340); Prop. 6: Explícate la naturaleza del son grave y agudo (p. 343); Prop. 7: Explícate la naturaleza de los sonos consonos y disonos (p. 346). En las proposiciones 7, 8 y escolios, explica la proporcionalidad de longitud y altura del sonido de las cuerdas (p. 349-355); en el Cap. 2 trata en particular los intervalos.

^{xiv} *Institutiones Philosophicae*, Pars Prima Physicae: De corpore naturali generatim; Sectio V: De secundariis et compositis corporum affectionibus, seu qualitibus; Cap. V: de Sono (ed. Parisiis, 1767, p. 323-327) En p. 324 narra el experimento mencionado, añadiendo que siete minutos antes de ser oída la explosión se vio el fulgor.

^{xv} P. Gassendi, *Physica*, Sectio I, Liber VI: De qualitibus rerum; Cap. 10: De sono (*O. C.*, 1658, t. 1, p. 414-422). Ferrari, *Philosophiae Dogmata, Physica Particularis*, Disp. III: De sensibus externis speciatim, earumque actibus et objecto; Q. 3: An motus, qui in soni propagatione habetur, sit undulationis, vel tremoris (ed. Madrid 1787, p. 279).

^{xvi} *Musurgia universalis*, Liber I, Physiologicus soni naturali genesim, naturam et proprietatem, effectusque demonstrat (ed. Roma 1702, p. 8-9): “In ampulla vitrea hermetice singilata nihil audiretur”. Narra otras experiencias similares en el párrafo “Consectarium primum” (p. 9-10).

^{xvii} Cf. *Doctrina Peripatetica* Tomi tres; Secundus Physicus, L. II De Anima, Cap. 8: De sono et auditu (ed. Orleáns 1606, p. 493-495), n. 61: “Corpus interjectus est aër vel aqua, praesertim

aër” (p. 493); y en el n. 69 (p. 494): “In aqua audire potest, quia aqua non pervenit ad aërem nativum, immo nec ad partes internas auris propter eius anfractus”.

^{xviii} La referencia es inexacta.

^{xix} No se pudo ubicar esta cita; la lectura es cierta en el Ms. 1, pero dudosa en el 2.

^{xx} Cf. *Philosophia mentis et sensuum* (ed. Roma, 1702), *Physica particularis. De corpore animato*. Diss. 12. De Auditio (p. 611 ss.); Sectio 7. Se sono reflexo et echone (p. 621-622).

^{xxi} Cf. *Cursus seu mundus mathematicus* (ed. Lugduni 1690, t. IV) Tractatus XXIV De Música, Prop. 45: De echone seu reflexione soni (p. 49-50).

^{xxii} Almeida menciona el caso en *Recreación Filosófica*, Tarde 7: Trátase del sonido, olor y sabor. Parágrafo 3: Explicase cómo se forma el eco y trátase de otras curiosidades acerca del sonido (ed. 1786-92, t. 2, p. 195).

^{xxiii} De Chales, en *Cursus seu mundus mathematicus*, Tract. XXIV De Musica, Prop. 45: De echone seu reflexione soni (ed. 1690, t. IV, p. 49-50)

^{xxiv} *Phonurgia nova*, Sectio I, Cap. 1: Qua reflexi soni et proprietias describitur (ed. Campodona 1673, p. 6 ss).

^{xxv} Cf. *Physica*, Tractatus III: De statibus corporum sensibilibus, Liber II: De sono (ed. Lugduni 1649, t. 2, p. 132 ss.): “In tubo longissimo, per aliquod tempus, sonus conservari potest” (Prop. 173, p. 191).

^{xxvi} *Recreación filosófica*, Tarde 7, Parág. 3: Explicase como se forma el eco y trátase de otras curiosidades acerca del sonido. Allí habla de las tubas de Morland y da la explicación (ed. Madrid 1786-92, t. 2, p.199).

^{xxvii} Almeida trata esto en *Recreación Filosófica*, Tarde 7, Parág. 3 citados. En la p. 200 se refiere a una cárcel en Zaragoza de Sicilia llamada de Dionisio el Tirano, cueva donde aunque se hable en voz muy baja, parece que se grita. Dechales menciona este caso en *Cursus...* cit. Prop. 44 del Tractatus XXIV de Musica: “Modi varii sonum augendi et propagari (ed. 1690, p. 48),

Recibido: 03/04/2022

Aceptado: 30/06/2022

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 V, sobre el cuerpo natural en cuanto es sonoro. 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, señalando algunas diferencias con el Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial - cuerpo natural - sonido - eco - 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 sonoro. 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 o Ms copiado por Zavala, apontando algumas diferenças com o Ms. de Bárcena.

Palavras-chave: escolástica colonial - corpo natural - som - eco - 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 as it is sonorous. 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, pointing out some differences with Ms. of Bárcena.

Keywords: colonial scholasticism - natural body - sound - echo - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**De argumentis Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici,
Ordinis Praedicatorum Adversus Gentiles (I)**

Vidzu Morales Huitzil

*Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur
cuius consideratio circa finem universi versatur,
qui item est universitatis principium;
unde secundum philosophum,
sapientis est causas altissimas considerare.
Sanctus Thomas¹*

Argumentum

Hoc scriptum, fortasse invita Minerva, de argumentis divi Thomae Aquinatis, doctoris angelici, adversus gentiles, tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus quaestiones, quae sunt in prima parte libri, qui *Summa contra gentiles* nominatus, lecturus sum.

De primo libro Divi Thomae Aquinatis

*Unde videmus in artibus
unam alterius esse gubernativam
et quasi principem,
ad quam pertinet eius finis.
Sanctus Thomas²*

Sanctus Thomas, qui anno millesimo ducentesimo vicesimo quinto natus est, et anno millesimo ducentesimo septuagesimo quarto post Christum mortuus est, maximi momenti philosophus theologusque ordinis praedicatorum fuit. Prorsus isto modo, ille differre in aliud tempus studium Metaphysicae, quae philosophia prima sive

¹ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*. Romae, ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 1.

² *Ibid.*, p. 1.

scientia divina nominata, nolebat. His ita se habentibus, Sanctus Thomas librum, qui *Summa contra gentiles* vocatur, fecit. Editio, quae, a me lecta est, anno millesimo sescentesimo quinquagesimo septimo post Christum, ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, impressa et Alexandro septimo, potifici maximo, dicata³. In hoc libro, sanctus Thomas naturam philosophi veri, qui res intellegit, ac sapientis, qui res ordinat et gubernat, absceise delevabat. His rebus constitutis, “res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque”⁴. His rebus monentibus, causa studii, quod beatissimum et sublimissimum sapientibus est, “homo praecipue ad divinam similitudinem accedit”⁵. Ergo, hemones, qui a Divi Thomae Aquinatis disciplina sunt, impugnare errorem debent, nam rerum sacrarum praefecti.

“Assumpta igitur ex divina pietate fiducia, sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem (quam fides Catholica profitetur), pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios”⁶.

In hoc statu rerum, sapientia hemonibus accessum ad res divinas atque recessum a pestiferis dat. Topper, Sanctus Thomas satis in Christiana religione esse veritatem⁷ sciebat et antigerio haeresim fallaciloquentiam abnormemque afirmabat. Hoc modo, intellectus humanus⁸ substantiam, quam hermeneumate Divi Thomae Aquinatis sensum anagogicum habet, praecleara luce rationis, comprehendit, quamquam monas substantiae tantum Deo delevata. “Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae

³ *Ibíd.*, p. 1.

⁴ *Ibíd.*, p. 1.

⁵ *Ibíd.*, p. 3.

⁶ *Ibíd.*, p. 4.

⁷ “Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis”, *ibíd.*, p. 5.

⁸ “Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio”, *ibíd.*, p. 5.

humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt”⁹.

Nae, philosophus, qui laute sapientiae exornatus, angelos¹⁰ hemonisque dirimit, quia “multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum”¹¹, sed Sanctus Thomas animos hominum mulcebat, nam in primo libro eloquenter hemonis, qui causa religionis christiana¹² animum in aliquid altius evocant, per divinam providentiam ordinatos peraravit. Reapse, “assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint”¹³, ergo, negare religionem fuga miserorum, qui differre in aliud tempus studium divinorum volebant, est. “Quamvis

⁹ Ibid., p. 6

¹⁰ “Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue Christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur”, *ibíd.*, p. 6.

¹¹ *Ibíd.*, p. 6.

¹² “Intellectus autem Angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia quae in seipso Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae Angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus Angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt”, *ibíd.*, p. 6.

¹³ *Ibíd.*, p. 12.

autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.”¹⁴ Subnixo animo, Sanctus Thomas non revelationem divinam cognitionem naturalemque oppositas affirmavit, “igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.”¹⁵ Nempe, Sanctus Thomas praecepta, quae a Deo data ac memoratu dignissima, perpendit, nec non causa intelligendi substantiam divinam auctoritatem Hilarii tradidit: Haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse¹⁶.

Index librorum in hoc opere laudatorum

- Αριστοτέλης, *Αριστοτελους τα σωζόμενα*, Lipsia: Carolus Hermannus Weise, 1843
- Beda, *De Temporum Ratione*, Coloniae, Petri Quentel, 1537.
- Campanella, Tommaso, *Philosophiae Rationalis Partes Quinque. Videlicet: Grammatica, Dialectica, Rethorica, Poetica, Historiographia*, Parisiis: Apud Ioannem Du Bray, MDCXXXVIII.
- Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII.
- Isidori Hispalensis, *Etymologiarvm Sive Originvm*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1911.
- Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: Ex Thytopographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII.
- Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Lugduni: Apud Petrum Landry, MDLXXXVI.

Recibido: 10/05/2022
Aceptado: 30/06/2022

¹⁴ Ibid., p. 14.

¹⁵ Ibid., p. 14.

¹⁶ Ibid., p. 15.

Resumen

Este escrito, tal vez inspirado por Minerva, trata de los argumentos de Santo Tomás de Aquino, el maestro angélico, contra los gentiles. Así mismo, en poco de tiempo, voy a exponer las preguntas que están en la primera parte del libro, que se llama *Suma contra los gentiles*.

Palabras clave: apologética cristiana - gentiles - argumentación - Tomás de Aquino - *Summa contra gentiles*.

Resumo

Este escrito, talvez inspirado por Minerva, trata dos argumentos de São Tomás de Aquino, o mestre angélico, contra os gentios. Da mesma forma, em pouco tempo, vou expor as questões que estão na primeira parte do livro, que se chama *Soma contra os gentios*.

Palavras-chave: apologética cristã - gentios - argumentação - Tomás de Aquino - *Summa contra gentiles*.

Abstract

This writing, perhaps inspired by Minerva, deals with the arguments of Saint Thomas Aquinas, the angelic teacher, against the Gentiles. Likewise, in a short time, I am going to expose the questions that are in the first part of the book, which is called *Sum against the Gentiles*.

Keywords: Christian apologetics - gentiles - argumentation - Thomas Aquinas - *Summa contra gentes*.

Summarium

Hoc scriptum, fortasse invita Minerva, de argumentis divi Thomae Aquinatis, doctoris angelici, adversus gentiles, tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus quaestiones, quae sunt in prima parte libri, qui *Summa contra gentiles* nominatus, lecturus sum.

Vocabula maximi momenti: apologetica christiana - gentes - argumentatio . Divus Thomas – *Summa Contra Geniles*.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**El *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca:
un tratado medieval sobre el uso de encantamientos
y amuletos con fines terapéuticos**

Versiones en latín, inglés y español

Roberto Casazza

La investigación que dio origen a estas traducciones al inglés y al español del *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca fue desarrollada en 1994-1995 en el Warburg Institute de la University of London (Reino Unido). En aquella oportunidad, se realizó la edición crítica del texto, colacionando once manuscritos latinos de los siglos XII-XVI, y diversos trabajos sobre historia de la medicina, bajo la supervisión de Charles Burnett. Tanto la edición del texto, incluyendo un aparato crítico, como un texto introductorio sobre este tratado médico fueron finalmente publicados en español en la revista *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006, pp. 87-113 (<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7837/6898>).

La misma, sin embargo, no fue acompañada en dicha oportunidad por la versión al español del texto. Así pues, ofrecemos aquí, por vez primera, las versiones al inglés y al español de este breve tratado, acompañadas por el texto latino fijado para la mencionada edición, aunque ahora sin el aparato crítico, que ya se está disponible en la publicación de 2006.

De phisicis ligaturis
Costa ben Luca

Quesivisti, fili karissime, de incantatione, adiuratione, colli suspensione, siquid possunt prodesse et si inveniri in libris graecorum haec qualiter indorum est libris invenire. Cui questioni compendiose in hac epistola conor respondere. Omnes, inquam, antiqui in hoc esse videntur concordati, corporis complexionem animae sequi virtutem. Quae si sit aequaliter temperata actio quoque corporis aequae erit perfecta. Si autem praecedens fuerit intemperata et subsequens erit imperfecta. Unde quia virtutes actionis animae in pueris, senibus et mulieribus imperfectae plurimum esse videntur, complexio quoque corporis eorum imperfecta esse comprobatur. Et haec imperfectio similiter contingit habitatoribus intemperatae regionis, ut pote caliditatis Ethiopiae et frigiditatis Scotiae. Inde Plato: “Cum”, inquit, “mens humana rem aliquam licet naturaliter non iuvantem, sibi prodesse certificat ex sola mentis intentione, corpus res illa iuvat”. Verbi gratia: Si quis incantationem sibi prodesse confidat, a quacumque sit, eum tamen adiuvat. Si enim, ut diximus, complexio corporis virtutem sequatur animae, necesse est taliter rem se habere. Quod certificatur quia ex timore, tristitia, laetitia, stupore, non solum corpus in colore mutatur sed etiam in aliis rebus, ut pote ventris solutione sive constipatione vel nimia defectione. Ego autem vidi ista sanitatis diuturnarum passionum fuisse causas, maxime illarum quae corruptrices sunt mentium. In sanis autem fuere infirmitatis causa haec eadem. Unde Socrates: “Incantationes verba sunt decipientia rationabiles animas, aut secundum imprecationem aut secundum timoris incussionem vel secundum desperationem”. Indi autem medici bene confidunt incantationem sive adiurationem iuvare. Graeci vero antiqui medici intendunt haec animam erroneam in perfectionem sui revocare. Qua revocata, necesse est et corpus revocetur ab ipsa, cum complexionem corporis virtutem animae constet consequi. Unde Galienus super libros Ypocratis de humoribus: “Si quis”, inquit, “dixerit humores corporis mutatos itidem mutare actionem animae, ut animae actio mutata mutat eosdem, non mentitur”. Quod certificatur, quia cui colerica complexio dominatur, fit inde iracundus, et e converso, in saepe irascentibus, colera augmentatur. Necesse est ergo complexionem animae, corporis complexionem, et corporis comitari animale. Item Galienus: “Intellectus et scientia in anima ex complexione augmentantur colerica, continentia et studiositas ex melancholia, deambulatio vero et delectatio ex complexione sanguinea. Flegma nichil adiuvat virtutem animae nisi in prima gustatorum mutatione”. Constat ergo quia si medicus animae complexionem quoquomodo adiuverit incantatione, adiuratione sive colli suspensione, corporis quoque complexionem adiutam esse. Si autem his conveniens adiungitur medicina, velocior consequetur sanitas, cum medicina corpus,

incantatione anima, adiuvatur. Quibus coniunctis, necesse est sanitatem utriusque citius consequi. Item Galienus: “Sunt homines laeti naturaliter et delicosi, qui cum infirmantur, sanos eos subito futuros confirmat medicus, et dietam eorum cum exercitiis ad memoriam revocat, quorum spes sanitatis eorum est causa. Sunt et alii his contrarii, natura tristes, et unde tristentur et angustientur eorum animi semper cogitantes, quorum cogitationes oportet fallere medicum, et laetificante intentione mutare animos eorum, sed non excedere laetificandi modum, ne magnitudine promissionum negligat se medicandum”. Memini enim quemdam nostrae terrae nobilissimum, se esse ligatum, murmurasse, ne cum mulieribus coiret. Quem adiuvi falsificando intentionem sui, et hoc magnis ingeniis, sed nunquam tamen revocare potui, propter quod certificare incepti et confirmare, quod prius ipse intendit; adducens sibi librum Cleopatrae, quem fecerat de feminarum informanda speciositate, legensque locum ubi dixit: “Ligatus taliter fel corvinum accipiat mistum cum sisameleon, quo ungens totum corpus adiuvatur”. Ipse autem audiens confisus est libri verbis sicque fecit. Cito quoque cum evaserit, augmentata est concupiscentia coeundi. Ego quoque in multis antiquorum libris legi suspensa collo suffragari cum proprietate, non cum natura sui, quod non denego posse fieri propter confortationem mentis, ut dixi.

De quibus cum multa sint, pauca tibi attingere disposui. Aristotiles in libro de lapidibus ait: “Suspendens smaragdum collo aut portans in digito defenditur a casu epilepsiae suspecto”. Unde semper mandamus nobilibus, ut collis filiorum suorum suspendatur, ne hanc infirmitatem incidant. Item Aristotiles: “Quodlibet genus iacintorum suspendens collo, sive habens in digito, si intret in regionem pestiferam non laeditur, sed potius mentibus hominum honoratur et a maioribus petitiones eius complentur. Sardini XX ordeī granorum pondus portans in collo, seu in digito, non videbit terribilia sive timorosa in sompno. Corneoli in collo portans seu digito mitigat iram in contentione. Cuius autem color est sicut lavatura carnis, sanguinis fluxum membri cuiuslibet restringit maxime in feminis. Onichinus suspensus, vel in digito portatus, augmentat in sompno terribilia et timorosa et tristia et inter homines contentiosa. In pueris suspensus saliva oris auget”. Galienus: “Stercora luporum ossa comedentium, in ventribus ylium dolentium vel in colon patientium collo suspensa, statim dolorem mitigant. Aliquando in coxis suspendantur et cum filo laneo ligentur, illius scilicet ovis quae a lupis comesta fuerit, sicque melius iuvabunt et fortius. Quod filum si non inveniatur cum corrigia cervina ligentur”. Idem Galienus in vase argenteo posuit cuius quantitas sicut fabae fuit, et in coxis suspendit multumque profuit. Hoc autem dixit in libro de simplici medicina. In libro autem eiusdem medicorum medicina ait: “Quia si serpentis tyriae suffocatur collum, cum filo lineo suffocandi collo suspenderit, absolvitur a suffocatione sui et multum valet in apostematibus faucium”.

Diascorides dixit: “Dentes canini in cane rabioso cum hominem momorderit, in frustis corii ligati et armo suspensi, defendunt suspendentem a morsibus rabidi canis”. Idem: “Pullis hyrundineis parvis in augmento lunae acceptis et primogenitis si fuerint, ventre fissi, duos lapides invenies, unum unius coloris et alterum diversi et compositi. Quos si ligaveris in corio vituli antequam terram tetigerint, et collo sive armo suspenderis, epilepticis valent et aliquando persanant”. Idem: “Species est telae araneae spisse textae et candidae, quam si armo suspenderis a quartanis defendit”. Quidam suspendunt collis radicem herbae acetosae propter scrofulas et valet. Alii suspendunt radicem arnoglossae propter easdem et dissolvuntur. Auricularis digitus abortivi si mulieris collo suspendatur, non concipit dum collo habebit. Iusquamum cum lacte caballino temperatum et corio cervino impositum, suspensum collo mulieris, concipere non permittit dum in collo erit. Quidam dicunt mulierem ranam accipientem et os eius aperientem, terque ibi spuentem, non concipere in uno anno. Alii oculum stamboc, id est, hyrcocervi radici maioranae samsuci ligant in orto et irrigant cum urina rufi tauri in missa vespere, mane autem extracta radix ligatur cum eodem oculo in armo, libidinem augmentat. Galienus: “Lapis corallium multum valet ad passiones stomachi, si super stomachum suspensus fuerit, vel in collo patientis”. Diascorides: “Semen croci agrestis ad scorpionum morsum valet in manu tentum vel collo suspensum”. Similiter facit radix lauri. Idem etiam yreos agit. Alii dicunt radicem asparagi sicci super dentes ligatam, eos trahere foras sine dolore. Item, pedes leporis dextro armo ligati canes non permittunt latrare. Similiter canis iecur facit, nisi eius generis sit cuius iecur fuerit. Indi dicunt stercus elefantinum cum melle mistum et in vulva mulieris positum numquam permittit concipere. Testatur hoc quia arbori suspensum non fructificare permittit. Aaron dixit: “Stercus elefantinum cum lacte caballino mistum et corio cervino ligatum et umbilico mulieris suspensum non concipere permittit”. Quidam medici dicunt pedem testudinis dextrum, pedi podagrici dextro suspensum, iuvare. Sinistro sinistrum similiter. Idem et in manibus. Item, peoniae radix in collo, pueris valet epilepticis, similiter piretrum. Idem facit pilus nigri ex toto canis.

Nos autem hoc ex libris antiquorum excerpimus ut mens tua incantationi, adiurationi, in collo suspensioni, non refragetur amplius. Quae omnia, si ex libris antiquorum philosophorum extraxerimus, et librum protendemus, atque voluntatem nostram exhibeamus. Haec autem ego non temptavi sed nec etiam neganda sunt michi. Quia si non viderimus magnetem sibi ferrum trahentem, non certificamur neque credimus. Similiter plumbum rumpit adamantem quod ferrum non facit. Lapis qui vocatur stolac arabice, latine vero nitrum, foco non incenditur. Piscis autem quidam manui capientis sensum aufert. Quae omnia si non a nobis viderentur non creduntur, sed temptata certificantur, et forsitan itidem se habent dicta ab antiquis. Quorum enim actio

ex proprietate est, non rationibus unde sit comprehendi potest. Rationibus enim tantum comprehenduntur quae sensibus subministrantur. Aliquando ergo quaedam substantiae habent proprietatem ratione incomprehensibilem propter sui subtilitatem et sensibus non subministratam propter altitudinem sui magnam.

On Physical Ligatures
Costa ben Luca

You have asked me, my dearest son, about enchantments, invocations and suspensions from the neck, if they can help in any way and if these subjects can be found in the books of the Greeks as they can be found in those of the Indians. I shall try to answer your question briefly in this letter. I say: all the Ancients seem to be agreed in this; that the complexion of the body follows the virtue of the soul. For if the soul is tempered in a proportionate way, the action of the body will also be proportionally perfect, but if the former is not tempered the latter will be imperfect too. Hence, as it is evident that the virtues of the action of the soul are generally imperfect in children, elderly people and women, the complexion of their bodies is also proved to be imperfect. And this imperfection similarly happens to the inhabitants of an intemperate land, such as the hot land of Ethiopia or the cold land of Scotland. Hence Plato says: “Although a particular thing may not naturally be beneficial, when the human mind certifies by the thought of the mind alone that [that thing] is beneficial to itself, then that thing helps the body”. For example, if someone trusts that an enchantment can bring some benefit to himself, by whatever means, it helps him. For if, as we said, the complexion of the body follows the virtue of the soul, then this must necessarily be the case. And this is proved because as a result of fear, sadness, joy or astonishment, the body changes not only in colour but also in other ways, such as diarrhoea or constipation or excessive weakness. I myself have seen that enchantments of this kind have caused chronic illnesses to disappear, especially those [illnesses] that harm the mind. These same things were the cause of illness for those who were healthy. Hence Socrates: “Enchantments are words that deceive rational souls, either through calling down evil, or through striking fear, or through the despair [they provoke]”. The Indian physicians have a strong belief that enchantments or invocations help. But the ancient Greek medical writers believe that they call the straying soul back to its own perfection. And, when [the soul] is called back to perfection, it is necessary for the body also to be called back in turn by it, since it is established that the complexion of the body follows the virtue of the soul. Hence Galen says in his commentary on Hippocrates' *On Humours*: “He is not wrong who says that, the humours of the body when changed, change the action of the soul as well, just as the action of the soul when changed, changes the humours of the body”. This is proved, for instance, by [the fact] that the man in whom the choleric complexion is dominant becomes irascible for this reason, and, vice versa, in those who often become angry, cholera increases. It is therefore necessary for the complexion of the soul to accompany the complexion of the body, and that of the body to accompany the soul's. Likewise,

Galen [says]: “Intellect and knowledge in the soul are increased by the choleric complexion, restraint and the capacity to study are increased by the melancholic one, while stamina and pleasure are increased by the sanguine complexion. Phlegm does not help the virtue of soul, except in the first transformation of the things which are tasted”. It is evident, then, that, if the physician helps the complexion of the soul in any way through enchantments or invocations or neck-suspensions, the complexion of the body is also helped. And if a suitable medicine is added to these, health will follow even more quickly, for the body is helped by the medicine while the soul is helped by the enchantment. And if both are used together, it is necessary that the health of both [body and soul] will follow more quickly. Likewise, Galen [says]: “There are some people who are naturally happy and sweet-natured. When they are ill, the doctor assures them that they will recover in no time and recalls to the patients' memory their [former] way of life together with some exercises; [and] their hope is the cause of their recovery. There are also others, opposite to these, sad by nature –and hence their spirits, always preoccupied, are saddened and anguished. The doctor must deceive their thoughts, and modify their spirits with some joyful thought, but he must not exceed the appropriate measure of making them joyful, lest he should fail the patient by the magnitude of his promises”. I remember that one of the noblest gentlemen of our land complained that he had been bewitched so as to be prevented from intercourse with women. I helped him by arguing that his thought was wrong, and [I did] this with great ingenuity, but I could never revoke [the bewitchment]. Because of this I began to establish and confirm what he himself had thought earlier; bringing for him the book of Cleopatra, which she had written on the subject of making women beautiful, and reading in the place where [she] said: “Let the one who is bewitched in such manner take the gall of a raven mixed with oil of sesame, and spread it all over his body and that will help”. As soon as he heard those things, he trusted in the words of the book, and proceeded in that way. Also, when he had quickly escaped from the enchantment his desire for intercourse was increased. I also read in many books of the Ancients that things which are hung from the neck are helpful through some [special] property rather than through their own nature, and, as I said, I do not deny that this can happen thanks to the encouragement given by the mind.

Since there are many such things I have decided to tell you about a few of them. Aristotle says in [his] book *On Stones*: “He who hangs an emerald from [his] neck or wears it on [his] finger, is protected from a suspected fall into epilepsy”. Whence we always recommend the nobility to hang [an emerald] from their children's necks lest they should become victims of this illness. Aristotle also [says]: “He who enters an infected place with any kind of hyacinth hanging from his neck or worn on his finger, is not harmed. On the contrary, he is honoured in the minds of men and his requests are

granted by his elders. He who hangs from [his] neck or [wears on his] finger sard, weighing twenty grains of barley, will not see frightful or fearful [visions] in his sleep. He who suspends carnelian or wears it on [his] finger softens [his] anger in a dispute; [a carnelian] whose colour is like that of [water in which] meat [has been] washed restrains the flow of blood in any part of the body, especially in women. An onyx hung from the neck or worn on a finger augments frightful, fearful and gloomy [visions] in sleep and disputes among men. When suspended from the neck of children it augments the saliva of the mouth". Galen [says]: "The excrement of wolves who eat bones, suspended from the neck of those who have pain in [their] bellies or those who have trouble with [their] colon, immediately moderates the pain. Sometimes it is suspended from the coccyx, and tied to it with a woollen thread, namely one from a sheep eaten by wolves, and thus it will help in a better way and more strongly. If it is not possible to find that kind of thread it should be bound with a strap made from deer's [hide]". Galen put the same in a silver vessel, whose size was that of a bean, and, once hung from the coccyx, [it] gave great benefit. He said this in the book *On Simple Medicine*. In his book *The Medicine of the Medical Men* [he] says: "If you suspend with a linen thread the neck of a Tyrian snake who was about to suffocate someone, from the neck of someone who is suffocating, he is freed from the suffocation. [This suspension] helps greatly in abscesses of the throat". Dioscorides said: "The canine teeth of a rabid dog when he has bitten a man, bound in pieces of animal skin and hung from the shoulder, save the one who hangs them from being bitten by a rabid dog". The same [Dioscorides said]: "When little swallow-chicks are caught while the moon is waxing, and are first-born, if you split open their bellies, you will find two stones, one of only one colour and the other one of different and mixed colours. [And] if you bind them in the hide of a calf before they have touched the ground, and [if you] hang them from the neck or the shoulder, they help epileptics, and sometimes they cure them completely". The same [Dioscorides said]: "There is a kind of spider's web, of compact texture and white, which if you suspend it from the shoulder, protects the wearer from quartan fever". Some people hang from their necks the root of [some] acid herb against scrofula, and it helps. Others hang a root of plantain against scrofula and it disappears. If the little finger of an aborted infant is hung from a woman's neck, it prevents her from conceiving while she has it suspended from her neck. The henbane tempered with the milk of a mare and wrapped in deer's hide, hung from the neck of a woman, does not allow her to conceive as long as it is hung from her neck. Some people say that if a woman catches a frog and, after opening its mouth, spits three times into it, she will not conceive for one year. Others bind together the eye of a "stánbucca", i.e. a mountain-goat, with a root of marjoram in their garden and water them during the evening-mass with the urine of a red bull. When the root is pulled out at day-break and tied with the same eye onto the shoulder, it increases sexual desire.

Galen [says]: “The coral-stone greatly helps in stomach-aches if it is hung over the stomach or from the neck of the patient”. Dioscorides [says]: “The seed of wild saffron helps against the bite of scorpions if held on the hand or suspended from the neck”. The root of laurel produces the same [effect]. Winter-creesses also do the same. Others say that the root of dry asparagus, when tied to the teeth, allows them to be taken out without pain. In a similar fashion, hare's feet tied to the right shoulder prevent dogs from barking. Likewise, the liver of a dog acts similarly, except for those dogs coming from the same brood as those from which the liver is taken. The Indians say that elephant excrement mixed with honey never allows conception when it is placed into a woman's vulva. This is proved because, when hung from a tree it does not allow it to produce fruit. Aaron said: “Elephant excrement mixed with the milk of a mare and bound in deer-hide and hung from a woman's navel prevents her from conceiving”. Some physicians say that the right foot of a tortoise helps the right foot of a man suffering from gout, when hung from it, and, similarly, the left foot [if hung from] the left foot. And the same [happens] in the case of the hands also. Likewise, the root of fleawort hung from the neck helps children who suffer from epilepsy; likewise, camomile. The same [effect] is also produced by a hair taken from a completely black dog.

We excerpted this from the books of the Ancients in order to [persuade] your mind not to be opposed further to enchantments, invocations and neck-suspensions. If we take all such things from the books of the Ancient philosophers, we too would produce a book, and we would show what we want. I have not personally tested these things but I should not deny them either. For we never certify nor believe that the magnet attracts iron unless we have seen it. In a similar way, lead breaks steel, whereas iron does not. The stone called “stolac” in Arabic, but “nitrum” in Latin, does not burn [when put in] the fire. There is a certain fish which numbs the sense [of touch] of the hand [of the man who] catches it. We believe none of these things unless we see them; but if they are tested they are certified, and perhaps what have been said by the Ancients is like this. As their action arises through some [special] property, it is not possible to understand through reason the origin of this action. It is only possible to understand through reason those things which are presented to us through the senses. Sometimes some of these substances have some [special] property that we cannot understand through reason because of its subtlety, and it is not presented to our senses because of its great profundity.

Sobre las ligaduras físicas
Costa ben Luca

Me has consultado, queridísimo hijo, sobre los encantamientos, los conjuros y las suspensiones del cuello, si acaso pueden ser de provecho y si estos asuntos fueron tratados en los libros de los griegos como ocurre con frecuencia en los libros de los indios. En esta epístola intentaré responder a dicha pregunta sucintamente. Digo que todos los antiguos parecen concordar en esto, a saber, que la complexión del cuerpo sigue a la virtud del alma. Pues si el alma se halla proporcionadamente templada, la acción del cuerpo también será igualmente perfecta. Si por el contrario la anterior fuese destemplada, esta última también resultará imperfecta. De donde se sigue que, puesto que es evidente que las virtudes de la acción del alma en niños, ancianos y mujeres resulta mayormente imperfecta, la complexión de sus respectivos cuerpos se comprueba también imperfecta. Y tal imperfección ocurre de modo semejante en los habitantes de regiones destempladas, como por ejemplo en el calor de Etiopía o en el frío de Escocia. De donde afirma Platón: “Aun cuando una cosa pueda no ser beneficiosa por su propia naturaleza, si la mente humana certifica por el mero pensamiento de la mente que algo le será beneficioso, entonces dicha cosa actúa favorablemente sobre el cuerpo”. Es decir, que, si alguien confía en que algún encantamiento puede resultarle de provecho, de cualquier sitio que lo obtenga, dicho encantamiento lo ayudará. Pues si, como dijimos, la complexión del cuerpo sigue a la virtud del alma, es necesario que tal cosa ocurra. Lo cual queda certificado por el hecho de que, a partir del temor, la tristeza, la alegría o el estupor el cuerpo no sólo cambia de color, sino que incluso se producen otras mutaciones, como la incontinencia del vientre, la constipación o la debilidad excesiva. Yo mismo he visto que algunos encantamientos de esta índole han logrado que prolongadas enfermedades desapareciesen, especialmente aquellas enfermedades que dañan la mente. Y este mismo tipo de cosas ha sido causa de enfermedad en personas que estaban sanas. De donde Sócrates sostiene: “Los encantamientos son palabras que engañan a las almas racionales, ya sea por imprecación, porque provocan miedo o porque conducen a la pérdida de confianza”. Los médicos indios confían ciertamente en que los encantamientos y los conjuros ayudan. A su vez, antiguos médicos griegos sostienen que estos reconducen al alma extraviada hacia su propia perfección. Y una vez reconducida el alma hacia su propia perfección, el cuerpo ha de resultar igualmente reconducido por aquella, pues consta que la complexión del cuerpo sigue a la virtud del alma. De donde afirma Galeno en su comentario al tratado *Sobre los humores* de Hipócrates: “No miente aquél que sostiene que mutados los humores del cuerpo mutará inmediatamente la acción del alma,

y viceversa, dado que mutada la acción del alma mutan los humores del cuerpo”. Lo cual se verifica, por el hecho de que aquel en el que predomina la complexión colérica, resulta iracundo, e inversamente, en aquellos que a menudo se enojan, aumenta la cólera. Es por tanto necesario que la complexión del alma acompañe a la complexión del cuerpo, e inversamente, que la complexión del cuerpo acompañe a la del alma. Así, dice Galeno: “El intelecto y la ciencia son incrementados en el alma por la complexión colérica, la continencia y la disposición para el estudio por la complexión melancólica, la dispersión y el gozo por la complexión sanguínea. La flema en nada ayuda a la virtud del alma salvo en la primera transformación de las cosas saboreadas”. Es evidente, por tanto, que, si el médico ayuda de algún modo a la complexión del alma valiéndose de un encantamiento, de un conjuro o de una suspensión del cuello, la complexión del cuerpo resulta igualmente ayudada. Y si a estos se les suma una medicina conveniente, más velozmente se alcanzará la salud, puesto que se ayuda al cuerpo con la medicina y al alma con el encantamiento. Dice Galeno: “Algunos hombres son alegres por naturaleza y se hallan habitualmente bien dispuestos, a los cuales, cuando se enferman, el médico enseguida les manifiesta que sanarán pronto, recordándoles mediante diversos ejercicios su anterior modo de vida. La esperanza propia de este tipo de pacientes es la causa de la salud. Hay otros, contrarios a estos, que son por naturaleza tristes, y como en estos sus ánimos – siempre abrumados por sus propios pensamientos– se entristecen y se angustian, el médico debe procurar engañar tales pensamientos y modificar sus ánimos con alegres pensamientos, pero no debe excederse en la medida de la esperanza que les transmite, no sea que perjudique a sus pacientes con la magnitud de sus promesas”. Recuerdo a un hombre nobilísimo de nuestra tierra que, según él mismo juzgaba, se encontraba, como víctima de una invocación, ligado para no poder acostarse con mujeres. Al cual ayudé engañando su pensamiento, y esto lo hice con gran ingenio, aun cuando no pude nunca revocarlo, por lo cual comencé a certificar y confirmar aquello que él en un primer momento me había manifestado. Tomando el libro de Cleopatra, el que escribiera sobre el arte de realzar la belleza de las mujeres, leí el párrafo donde dice: “Aquel que esté embrujado de ese modo que tome hígado de cuervo mezclado con sésamo y, una vez untado sobre todo el cuerpo, ayudará”. El hombre, apenas hubo escuchado lo que le leyera procedió de ese modo. Y enseguida se vio libre del hechizo, aumentando incluso su deseo de copular. Yo también leí en muchos libros de los antiguos que las cosas suspendidas del cuello ayudan en virtud de alguna propiedad, no en virtud de su propia naturaleza, y, como dije, no puedo negar que tal cosa no resulte del hecho de que la mente se siente reconfortada.

Puesto que son muchas las cosas de este tipo, he decidido comentarte aquí sobre algunas pocas. Aristóteles dice en su libro *Sobre las piedras*: “Aquel que cuelga una

esmeralda de su cuello o la porta en un dedo es protegido de toda sospechosa caída en la epilepsia.” De donde siempre recomendamos a los nobles que la cuelguen del cuello de sus hijos, no sea que caigan en dicha enfermedad. Lo mismo Aristóteles: “Aquel que ingrese en una región pestífera con cualquier género de Jacinto, colgado del cuello o portado en el dedo, no se contagiará, por el contrario, será honrado por las mentes de los hombres y sus deseos serán concedidos por los mayores. Aquel que cuelga de su cuello o lleva en su dedo un trozo de sardo que pese tanto como unos veinte granos de cebada no verá en sueños cosas terribles o atemorizantes. La cornalina, colgada o suspendida del cuello, disminuye la ira en la disputa. Y aquella cornalina cuyo color se asemeja al agua en la que fuera lavada carne restringe el flujo de sangre en cualquier miembro del cuerpo, especialmente en las mujeres. El ónice, colgado del cuello o portado en el dedo, aumenta en el sueño las visiones terribles, atemorizantes y tristes, y provoca riñas entre los varones, pero suspendido del cuello de los niños les aumenta la saliva en sus fauces”. Galeno: “Los excrementos de lobos que comieron huesos – colgados del cuello de aquellos que padecen dolores de vientre o tienen problemas de colon– alivian inmediatamente el dolor. A menudo, suspendidos del cuello y ligados mediante un hilo hecho con lana de una oveja que hubiese sido comida por lobos, ayudan mejor y más fuertemente. Y si no se consigue dicho hilo es conveniente atarlos con una cuerda preparada con pellejo de ciervo”. El mismo Galeno puso esos excrementos en un vaso de plata del tamaño de un haba, y suspendiéndolo del cuello resultó de gran provecho. Esto lo dice en el libro *Sobre la medicina simple*. En otro de sus libros, *La medicina de los médicos*, dice: “Si en el cuello de alguien suspendes con un hilo de lino el cuello de una serpiente tiria que hubiese estado a punto de sofocar a alguien, esa persona será liberada de la sofocación; e incluso resulta muy útil para las irritaciones de la garganta”. Dioscórides dijo: “Los dientes de un perro rabioso que haya mordido a un hombre, envueltos en piel animal y colgados por la espalda, salvan a aquel que los lleva colgados de ser mordido por un perro rabioso”. El mismo Dioscórides recomienda: “Una vez cazados, sólo en días de luna creciente, pequeños pichones de golondrinas, y escogido de entre ellos el primogénito, si al abrir el vientre de la avecilla son halladas dos esferas de colores diferentes, y si esas esferas son atadas con cuero de cabra antes de que hayan tocado el suelo, y se cuelga a su vez todo del cuello o de la espalda, el conjunto ayuda contra la epilepsia, e incluso cura completamente dicha enfermedad en quienes la padecen”. Dioscórides: “Existe una especie de telaraña espesa y blanca que defiende de la fiebre cuartana.” Algunos suspenden una raíz de hierba aceitosa contra las escrófulas, y sirve. Otros suspenden contra ellas la raíz del llantén y las disuelve. El dedo meñique de un niño abortado colgado en el cuello de una mujer evita a la mujer que lo porta quedar embarazada mientras el dedillo esté colgado. El beleño templado con leche de yegua y atado con

cuerdas de piel de ciervo, suspendido del cuello de una mujer, no le permite concebir mientras lo tiene en el cuello. Algunos dicen que la mujer que caza una rana y, abriéndole la boca, le escupe tres veces no concibe durante un año. Otros, para aumentar el deseo sexual, atan en su huerta un ojo de una cabra (del tipo llamado “estámbuco”) junto a una planta de orégano y los riegan con orina de un toro colorado a la hora de la misa vespertina. Una vez arrancada la planta al día siguiente (lo cual debe hacerse al amanecer) y anudada fuertemente al ojo, si se cuelga del cuello el conjunto se incrementa el deseo sexual. Galeno dice: “El coral, si es colocado sobre el estómago o colgado del cuello del paciente, ayuda mucho contra los dolores de estómago”. Dioscórides: “La semilla del azafrán agreste ayuda contra las mordeduras de escorpión, ya sea sostenido en la mano o colgado del cuello”. Lo mismo produce la raíz del laurel. Lo mismo los tréboles. Otros afirman que la raíz de espárrago seco atada sobre los dientes permite extraerlos sin dolor alguno. El pie derecho de liebre atado en el brazo de una persona impide a los perros ladrar hacia quien lo porta. Lo mismo produce el hígado de perro, a excepción de los perros de la misma raza del perro del que está tomado el hígado. Los indios dicen que la mezcla de excrementos de elefante y miel colocada en la vulva de la mujer no permite la concepción. Y esto se comprueba por el hecho de que esa misma mezcla colgada de un árbol impide a éste dar frutos. Aarón dice: “El estiércol de elefante, mezclado con leche de yegua y atado al vientre de una mujer con una cuerda de piel de ciervo prohíbe la concepción”. Algunos médicos dicen que el pie derecho de tortuga, colgado del pie derecho de una persona que sufre de la gota, ayuda. Y con el izquierdo sobre el pie izquierdo se produce el mismo efecto. Y lo mismo vale para las manos. Del mismo modo, la raíz de la petunia colgada del cuello ayuda a los epilépticos, e igualmente la camomila. Lo mismo produce el pelo negro proveniente de un perro completamente negro.

Hemos extraído todo esto de los libros de los antiguos para persuadirte de que no te opongas a los encantamientos, las invocaciones y las suspensiones del cuello. Pues si tomásemos estas cosas de los libros de los antiguos filósofos, igualmente produciríamos un libro y mostraríamos así lo que buscamos. Yo no he comprobado personalmente todas estas cosas, pero tampoco tengo motivos para negarlas. Porque jamás creemos y certificamos que el magneto atrae al hierro, si no lo hemos visto. Del mismo modo, el plomo quiebra al diamante, mientras que el hierro no. La piedra llamada “stolac” en árabe, pero “nitrum” en latín, no se enciende cuando uno la pone en el fuego. Existe un cierto tipo de pez que paraliza la mano de quien lo agarra. No creemos estas cosas sino cuando las hemos visto, pero a su vez cuando son comprobadas quedan certificadas, y quizás lo que han dicho los antiguos es así. Pues como su acción surge a partir de una propiedad especial, no es posible comprender a través de la razón el origen de esa acción.

Sólo es posible entender a través de la razón aquellas cosas que se nos presentan mediante los sentidos. A menudo, esas sustancias poseen alguna propiedad que no resulta comprensible mediante la razón en virtud de su sutileza, propiedad que no se nos presenta a los sentidos a causa de su gran profundidad.

Recibido: 18/05/2022
Aceptado: 30/06/2022

Resumen

La investigación que dio origen a estas traducciones al inglés y al español del *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca fue desarrollada en 1994-1995 en el Warburg Institute de la University of London (Reino Unido). En aquella oportunidad, se realizó la edición crítica del texto, colacionando once manuscritos latinos de los siglos XII-XVI, y diversos trabajos sobre historia de la medicina, bajo la supervisión de Charles Burnett. Tanto la edición del texto, incluyendo un aparato crítico, como un texto introductorio sobre este tratado médico fueron finalmente publicados en la revista *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006, pp. 87-113. La misma, sin embargo, no fue acompañada en dicha oportunidad por la versión al español del texto. Así pues, ofrecemos aquí, por vez primera, las versiones al inglés y al español de este breve tratado, acompañadas por el texto latino fijado para la mencionada edición, aunque ahora sin el aparato crítico, que ya se está disponible en la publicación de 2006.

Palabras clave: Costa bel Luca - medicina medieval - fisiología medieval - encantamientos - amuletos.

Resumo

A pesquisa que deu origem a essas traduções em inglês e espanhol do *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca foi realizada em 1994-1995 no Warburg Institute da Universidade de Londres (Reino Unido). Na ocasião, foi realizada a edição crítica do texto, reunindo onze manuscritos latinos dos séculos XII-XVI e diversos trabalhos sobre a história da medicina, sob a supervisão de Charles Burnett. Tanto a edição do texto, incluindo um aparato crítico, quanto um texto introdutório sobre este tratado médico foram finalmente publicados na revista *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006, pp. 87-113. O mesmo, porém, não foi acompanhado naquela ocasião pela versão espanhola do texto. Assim, oferecemos aqui, pela primeira vez, as versões em inglês e espanhol deste breve tratado, acompanhadas do texto em latim fixado para a referida edição, embora agora sem o aparato crítico, já disponível na publicação de 2006.

Palavras-chave: Costa bel Luca - medicina medieval - fisiologia medieval - encantamentos - amuletos.

Abstract

The research that gave rise to these translations into English and Spanish of Costa ben Luca's *De phisicis ligaturis* was carried out in 1994-1995 at the Warburg Institute of the University of London (United Kingdom). On that occasion, the critical edition of the text was carried out, collating eleven Latin manuscripts from the 12th-16th centuries, and various works on the history of medicine, under the supervision of Charles Burnett. Both the edition of the text, including a critical apparatus, and an introductory text on this medical treatise were finally published in the journal *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 2006, pp. 87-113. The same, however, was not accompanied on that occasion by the Spanish version of the text. Thus, we offer here, for the first time, the English and Spanish versions of this brief treatise, accompanied by the Latin text fixed for the aforementioned edition, although now without the critical apparatus, which is already available in the 2006 publication.

Keywords: Costa bel Luca - medieval medicine - medieval physiology - enchantments - amulets.

VARIA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

The battle of the paradigms in the University of Córdoba

Walter Redmond

In 1968, when I was a student in the Department of Philosophy of the University of Texas at Austin, I wrote a monograph (still-unpublished) on a manuscript on natural philosophy (*Physica*) written in El Rfo de la Plata, now Argentina. I would like briefly to describe how this manuscript fits into its setting in the history of philosophy: the paradigm shift from Aristotelian commentary to natural science. The manuscript is a copy of a course on *Physica* taught by the Franciscan Fray José Elías del Carmen Pereira in 1784 in the university (the *Real Academia*) of the city of Córdoba¹.

The institution had been founded in 1613 by the Jesuit fathers, who in their courses on *Physica* used as textbooks the four works on Aristotle's natural philosophy by the Spanish Jesuit Antonio Rubio. Rubio wrote these books, as well as his famous *Logica Mexicana*, mostly in Mexico at the end of the 16th century, and published them in 18 editions in Europe between 1605 and 1615.

The material taught in Córdoba in the 17th century was “purely scholastic”, but a new “modern” paradigm soon arrived at the beginning of the 18th century. From 1732 the Englishman Thomas Falkner, who became a Jesuit in Argentina, introduced doctrines of Christian Wolff. In 1749 the Jesuit Domingo Muriel was open to the “modern philosophy” which was seen then as a sort of “bootleg”, and in the 1760s two Jesuits taught psychology in new ways, influenced by European savants.

But then came a “conservative” reaction: in 1732 the Jesuit professors were warned against “excessive liberty” in their teaching and in 1752 the General of the Jesuits in Rome was handed a list of 54 propositions taught in Córdoba judged to be “anti-scholastic”.

¹ *Physica generalis nostri philosophici cursus pars tertia, quae de corporis naturalis scientia, affectionibusque ejus sermonem instituit juxta recentiorum philosophorum placita experientiasque discurrens, elaborata a Patre Fratere Elia del Carmen in regio Corduvensi Academia artium Cathedrae moderatore.* The ms was copied by the student José Vicente de Daente and translated into Spanish by Juan Chiabra en 1911.

After the expulsion of the Jesuits in 1767, the Franciscans took over the teaching of philosophy, and a “modern” paradigm, culminating in Fray Elías, prevailed in the university. But again, the conservatives did not give up; Elías and other liberal masters were soon challenged by a group of former students of the Jesuits, who then held chairs in a “*collegium*”, the Colegio Carolino, in Buenos Aires, and were urging a return to a more orthodox scholasticism.

Interestingly, the polemic around Fray Elías’s *Physica* extended into the 20th century. It was censured by intellectuals from diametrically opposed viewpoints. The Positivist philosopher Alejandro Korn (d. 1936) quipped that Elías’s work is precious, because it shows the depth of the pit from which we have had to pull ourselves up², and less disparagingly and indeed with some accuracy, Jesuit historian Guillermo Furlong (d. 1974), called Elías’s scholasticism decadent, since his metaphysics is deeply influenced by theses deriving from Cartesian currents, and in his cosmology he mixes strictly philosophical themes with scientific ones³.

The syllabus of Elías’s course on *Physica* shows the preponderance of “science”, but he is careful to follow “the scholastic method” in posing and answering the objections of his opponents. The work is divided into four “books”. The first treats of “body” in general: its formal notion and its “principles”, matter and form, which Elías defines more “scientifically” than “philosophically”. Elías says here in regard to the Aristotelian notion of “prime matter”, that he, “following the example of the more cultivated nations”, does not wish to be too dogmatic on the subject.

Elías’s second book treats of the void and space, along with allied phenomena (Torricelli’s barometer, Magdeburg spheres, capillary tubes). The third book covers the various properties of matter such as motion, inertia, gravity and the acceleration of falling bodies and from a “theological” viewpoint he treats spirit and matter.

The fourth book is concerned with light and its properties. Light for him is something like a wave-particle. Light, both in its source and in its diffusion, is a quite rapid vibratory movement along straight lines either of the ether or of a medium like air or water. But light is a substance, “globules” that transmit the impulse in a straight line.

² *Obras*, 3, \. 345.

³ *Nacimiento y Desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires: G. Kraft, 1947.

Elías alluded to a large number of sources (after 62 I stopped counting them in my monography), most of them “modern” European thinkers. He did not have access to all these authors, but nevertheless he considers their views carefully, either explaining why he accepts them or criticizing them in the “objections” part of his method. There is originality in his work, both when he proposes his own “theses” and when he argues for or against those of others.

At the time I wrote my monograph, no systematic study had been done on Fray Elías, but he had been treated in several books and articles. In my own (incomplete) bibliography I noted that the works concerning him fall into two periods in the last century: the second decade (when a Spanish translation of Elías’s manuscript and two others was published in 1911) as well as around 1950.

I cannot do better than to close with what I wrote 50 years ago about Fray Elías.

Let us note at once that [Elías] was writing at a time when the distinctions between philosophy and science were not as clear as they sometimes are now (Fray Elías apparently has no word for “scientist” other than “philosopher” and “commentator”), and much of the content of the *Physica* is more “physics” than “philosophy” [in present-day senses], and should be given specialized treatment by students of the history of science. This would entail, first of all, a perusal of all his source material, in order to determine the extent of his originality. His views on the nature of light, for example, may prove interesting.

We should also note at the start that Fray Elías’ age was far less sensitive to the distinction between religion/theology and what lies outside this sphere. However, the two are easily separated in most of the scholastic authors, and especially in the case of Fray Elías, who was “daring” in his defense of reason against the pretensions of theologians taking philosophies for Christian teaching, the separation is very easy indeed.⁴

⁴ Walter Redmond, “Fray José Elías del Carmen Pereiea, O.F.M., The *Physics*”, University of Texas at Austin, 1968, unpublished.

Recibido: 28/04/2022
Aceptado: 30/06/2022

Resumen

En 1968, cuando era estudiante en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Texas en Austin, escribí una monografía (todavía inédita) sobre un manuscrito sobre filosofía natural (*Physica*) escrito en El Río de la Plata, hoy Argentina. Me gustaría describir brevemente cómo encaja este manuscrito en su escenario en la historia de la filosofía: el cambio de paradigma del comentario aristotélico a las ciencias naturales. El manuscrito es una copia de un curso de Física impartido por el franciscano Fray José Elías del Carmen Pereira en 1784 en la universidad (la *Real Academia*) de la ciudad de Córdoba.

Palabras clave: filosofía natural - paradigma - Aristóteles - Elías del Carmen Pereyra - Universidad de Córdoba.

Resumo

Em 1968, quando era estudante do Departamento de Filosofia da Universidade do Texas em Austin, escrevi uma monografia (ainda inédita) sobre um manuscrito sobre filosofia natural (*Physica*) escrito em El Río de la Plata, hoje Argentina. Gostaria de descrever brevemente como este manuscrito se encaixa em seu cenário na história da filosofia: a mudança de paradigma do comentário aristotélico para a ciência natural. O manuscrito é uma cópia de um curso de Física ministrado pelo franciscano Frei José Elías del Carmen Pereira em 1784 na universidade (a *Academia Real*) da cidade de Córdoba.

Palavras-chave: filosofia natural - paradigma - Aristóteles - Elías del Carmen Pereyra - Universidade de Córdoba.

Abstract

In 1968, when I was a student in the Department of Philosophy of the University of Texas at Austin, I wrote a monograph (still-unpublished) on a manuscript on natural philosophy (*Physica*) written in El Río de la Plata, now Argentina. I would like briefly to describe how this manuscript fits into its setting in the history of philosophy: the paradigm shift from Aristotelian commentary to natural science. The manuscript is a copy of a course on *Physica* taught by the Franciscan Fray José Elías del Carmen Pereira in 1784 in the university (the *Real Academia*) of the city of Córdoba.

Keywords: natural philosophy - paradigm - Aristotle - Elías del Carmen Pereyra – University of Córdoba.

RESEÑAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Actas del III Coloquio Intercongreso de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, “Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media”, Celina Lértora Mendoza, Nicolás Moreira Alaniz e Ignacio Pérez Constanzó (editores), Ediciones RLFM, Buenos Aires, 2022, 440 pp. ISBN 978-987-88-4998-0

El volumen presenta las Actas del encuentro realizado en Montevideo, Universidad de la República (UdelaR), los días 27 y 28 de mayo de 2022, organizado por Nicolás Moreira Alaniz e Ignacio Pérez Constanzó. La publicación se organiza tal como se sucedieron las actividades del Coloquio; como señala Celina Lértora, la realización de estos coloquios comenzó en 2018 y se lleva a cabo cada dos años en diversas sedes latinoamericanas. Dada la extensión del libro realizó una exposición estructural de las distintas secciones que tiene presentando los trabajos incluidos en cada una de ellas.

En el *Homenaje a Silvana Filippi* Roberto Casazza desarrolla la formación de la profesora y destaca dos tesis que sostenía: primero, si bien acordaba con la visión de Heidegger sobre el olivo del ser, entendía que en Tomás de Aquino hay cierta concepción ontológica que otorga una nueva vida a la metafísica; segundo, la idea de que en el siglo XIV, ocaso de la escolástica y surgimiento del nominalismo, comienza el colapso del orden ontológico fundamental que lentamente conduce de algún modo a la postmodernidad.

La sección *Mesas temáticas* consta de tres sub-secciones. La primera, llamada “Traduzir para ensinar: aspectos e propósitos educativos da tradução como obra intelectual, acadêmica e humanista”, contiene los trabajos de Silvia Contaldo “O Livro das Cintilações de Defensor de Ligugé ou das possibilidades de ensinar em tempos obscuros”, Julián Barenstein “‘Nec verbum verbo curabi reddere fidus interpres’: sutilezas de la traducción en San Jerónimo y Leonardo Bruni”, y João Lupi “A polémica de Jerônimo contra Rufino por causa das traduções das obras de Orígenes”. Estos tres escritos abordan ciertas maneras de comprender la traducción y algunas polémicas en los autores tratados por cada uno de ellos. Una segunda mesa se titula “De traductores y traducciones: el medioevo y nosotros” en la que se presentan seis trabajos que analizan el problema desde la mirada de un traductor actual. Los textos incluidos aquí son: “Traducir ayer y hoy. Una mirada al Medioevo” de Celina A. Lértora Mendoza, “Texto fuente y traducción. San Agustín y san Jerónimo como precursores de un problema” de Paula Pico Estrada, “Entre o espírito e a letra: o desafio de traduzir textos filosóficos medievais” de María Leonor Xavier, “La traducción de *supereminere*; un antes y un después del pensamiento

anselmiano” de Enrique Corti, “El arte de traducir” de Marta Daneri-Rebok y “Traducir palabras, traducir conceptos. Desafíos de la traducción de textos latinos del Renacimiento italiano en el contexto de los debates entre *studia humanitatis* y filosofía aristotélica medieval” de Mariano Vilar. Los autores y autoras reflexionan sobre la traducción y presentan casos de dificultades y cómo los resolvieron en su trabajo como traductores. La tercera mesa se titula “Tres temas de ciencia medieval” y aborda temáticas específicas del amplio y complejo campo de la ciencia medieval. Se exponen aquí los trabajos de Roberto Casazza, “El *De phisicis ligaturis* de Costa ben Luca: un tratado medieval sobre el uso de encantamientos y amuletos con fines terapéuticos”, Jaime Bortz, “El agua como cuestión ambiental en la obra de Maimónides”, y Esteban Greif, “La lepra en el Reino Latino de Jerusalén: tensiones entre diversas interpretaciones”.

La siguiente sección denominada *Comunicaciones* incluye diversos estudios que tratan sobre traducciones, sus problemáticas y ciertas derivaciones. En la misma contamos con los trabajos de José Antonio Fernández López “Maimónides en lengua vulgar. Secreto y exégesis en la traducción cuatrocentista castellana del *Moré Nebuji*”, José María Felipe Mendoza “Vicente de Beauvais y las ciencias físicas: doctrinas aristotelizantes en el tratado *Speculum Doctrinale*”, Nicolás Moreira Alaniz “La teoría natural de la subordinación y el sentido del término *homunculus* referido al indio en el *Democrates secundus* de Sepúlveda”, Ignacio Pérez Constanzó “El término *acribologia* (de ἀκριβεία) y el encuadramiento epistemológico de los estudios sobre el alma en Pietro Pomponazzi”, Adrián Pradier “*Species e intentio* en el *Tractatus de Luce* (ca. 1270) de Bartolomé de Bolonia”, Laura Sandoval “La noción de *anniyya* en Avicena y las implicancias ontológico-metafísicas en sus distintas acepciones y traducciones”, Estefanía Sottocorno “La tradición manuscrita del *Liber dogmatum ecclesiasticorum*. Cuestiones de atribución y variantes más significativas”, y finalmente Susana Violante “El conflicto de las traducciones. Escoto Eriúgena, Hilduino y Boecio”. En este conjunto de trabajos tan diversos los autores y las autoras nos acercan reflexiones sobre temáticas en ocasiones no tan conocidas, trabajadas con gran detalle y cuidado.

Continúa la sección *Temas misceláneos* que abarca quince trabajos. Valentina Amorosino presenta “*Dialogus cum Triphone*: il domandere della filosofia nella risposta del cristianesimo”, Marccone Bezerra de Lima “A apologética do termo *Pater Maior me est*: inferioridade e superioridade do Verbo de Deus no I 7.14 *De Trinitate* de Santo Agostinho”, Pietro Cea y Nicolás Lázaro “La [re]educación de la Filosofía Medieval fuera del aula. Reflexiones en torno a su enseñanza, métodos y

propuestas”, Jorge Augusto da Silva Santos “Martin Heidegger e Tomás de Aquino: o autêntico *esse* do *verum* enquanto (*als*) *convenientia* no *intellectus*”, Daniel Ferraresi “O conceito do *peregrinus* na justiça de Agostinho”, Carlos Gómez Rodas “En búsqueda de lo absoluto: La cuarta vía de santo Tomás y la teoría de la participación “; Miguel Ángel González Hernández “Qué cosa es el rey: filosofía, política y género. Alfonso X de Castilla frente a María de Aragón, 1252-1458”, Clemente Huneeus “Elementos voluntaristas en la doctrina tomista sobre la fe en la cuestión 14 *De Veritate*”, Emanuele Lacca “La educación del hombre entre familia y sociedad. La propuesta de Tomás de Aquino”, Fernando Martín De Blass “Tomás de Aquino y la categoría de *emanatio*: una aproximación a sus niveles de significado”, Paulo Martínez “Liberdade e Necessidade. Notas introdutórias ao último tratado de Anselmo de Cantuária”, Enrique Santiago Mayocchi “El conocimiento divino según Duns Escoto: una relectura desde Petrus Thomae”, Emílio Primiterra “El origen del concepto de derechos humanos: Bartolomé de Las Casas y la defensa de la soberanía amerindia”, Nelson Ramiro Reinoso y Román Chávez Báez “El *acontecimiento simbólico* en Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Una apropiación *liminal* de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Triaś”, sección que finaliza con el trabajo de Norma Inés Vidaurre “La educación del príncipe en la *Suma de collaciones* de Juan de Gales”. Nuevamente, los autores y autoras nos ofrecen una amplia variedad de temáticas de investigación que pueden ser de gran utilidad para futuros diálogos e investigaciones.

El último apartado es una mesa de discusión sobre *Enseñanza e investigación sobre Filosofía Medieval* en la que Celina Lértora realiza una breve presentación e invita a los y las docentes que participaron en ese espacio a reflexionar sobre la transmisión de la Filosofía Medieval. De la misma formaron parte Luis Bacigalupo, Silvia Contaldo, César O. Ibarra, Paula Pico Estrada y Susana Violante, todos y todas docentes de larga trayectoria en la enseñanza de esta disciplina en distintas latitudes de Latinoamérica que presentaron sus inquietudes, sus formas de abordaje de ciertas dificultades, las decisiones que tomadas al elaborar los programas de estudios, sus deseos de contribuir a la transmisión de la filosofía de este período.

Como se aprecia por lo mencionado hasta aquí, no es posible en esta breve reseña hacer justicia a cada trabajo y autor/a incluidos/as en estas Actas, razón por la que opté por hacer referencia a los títulos de los trabajos a fin de que se pueda considerar la diversidad de temas abordados en este tercer Coloquio, el carácter interdisciplinario que tuvo, la especificidad de ciertas presentaciones que abordaron

temas y/o autores poco conocidos en el medio, todo articulado en torno al eje de la traducción, una actividad compartida por los y las participantes. La edición de estas Actas resulta un gran aporte y una lectura estimulante para quien se interesa en la Filosofía Medieval y quiere acercarse a ella, pero también profundizar en sus múltiples y ricas temáticas.

Laura Carolina Durán

LUIS E. BACIGALUPO, *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2022. 498 pp. ISBN 978-312-617-743-0

En esta obra, el Prof. Bacigalupo busca dar cuenta del entramado complejo entre la vivencia de la fe cristiana y la pretensión de comprensión racional de ese mismo contenido de la fe, un entramado que se ha ido desarrollando en un camino que se inicia en lo que el autor denomina el “acontecimiento Cristo”, el mito del Mesías, y que, desde los Padres de la Iglesia, junto a las definiciones conciliares, y la proyección de los lineamientos eclesiales sobre la religiosidad, se trasladó al Medioevo bajo la expresión conflictual entre racionalidad teológico-filosófica y pensamiento mítico cristiano.

Este camino novedoso que involucra el contenido revelado bajo la forma de mito con el estudio conceptualizado de este contenido irá decantando en lo que el Prof. Raúl E. Zegarra –en su Prefacio a la obra– dice ser “un proceso de desmitologización de un mundo fascinado con los misterios de lo sobrenatural y desconocido” (p. 20).

La obra está dividida en tres partes, y cada una de éstas compuesta de cuatro capítulos. Se inicia con una Introducción donde Bacigalupo se aboca a un profundo y necesario análisis del paso de la imagen simbólica propia del mito a la definición conceptual invariable y opaca -exigido por la razón, pero caro a la vivencia íntima y profunda de la experiencia religiosa. La exigencia racional de esta transformación se entiende por el anhelo de la conciencia de escaparse de la agitación experiencial con lo divino, y alcanzar así una ataraxia soportable y comprensible.

El “acontecimiento Cristo”, sus símbolos y narrativa histórica, impactan en la mentalidad medieval, al punto de generar la necesidad de alcanzar una comprensión racional de estos símbolos, basándose en el mito cristiano, pero buscando superarlo en su configuración simbólica, y para eso los medievales apelan a la metafísica griega, sus conceptos y método. El autor entiende que el acontecimiento mítico relacionado con Cristo, el Mesías, al ser recibido “requiere de una captación racional compartida y la consiguiente reacción es una configuración racional del mundo y de la vida.” (p. 37)

El centro de esta indagación ante el problema al que se enfrentaron los medievales está en relación con la misma pregunta que se hizo Alain de Libera, ¿por qué hay medievalistas? Cuál es el sentido de comprender lo aparentemente incomprensible;

cuál es el sentido de estudiar a quienes se abocaron a escudriñar el contenido de la tradición y la fe con las herramientas conceptuales y metodológicas de la ciencia y filosofía cuando actualmente no habría interés ni necesidad por estudiar y comprender ese contenido religioso ni sus derivaciones; porqué hay investigadores del pensamiento medieval, un pensamiento tan ajeno a nuestras necesidades. Bacigalupo entiende que tal vez sea por el influjo que genera el pensar lo sobrenatural, un intento universal -más allá de ropajes más o menos secularizados- que aboga por una comprensión natural de lo sobrenatural, así como, al mismo tiempo, una vivencia de la experiencia religiosa que no se agota ni se circunscribe a un período histórico ni a una cultura determinada. Entonces ¿cómo pensar lo sobrenatural?

El pensamiento medieval intenta descubrir la Verdad directamente inaccesible mediante y a través de sus símbolos visibles, hacer patente la Verdad mediante símbolos interpretables alegóricamente, y posteriormente, conceptualizables en definiciones establecidas que permitan expresar lo inexpresable y comprender lo incomprensible pero vivenciado, lo que llama el autor, una “naturalización de lo sobrenatural” (pp. 46, 54-55). Una naturalización que se construirá en una arquitectura conceptual, una filosofía cristiana que “pregunta con serenidad por la realidad y el ser del acontecimiento Cristo” ofreciendo respiro a la conciencia “al eximir a la fe en Cristo de la acusación de mitología” (p. 42).

El autor –al ir finalizando su Introducción– explicita su hipótesis acerca del impacto y las consecuencias de este camino medieval de naturalización de lo sobrenatural, dice que la secularización que se prefigura en el Medioevo tardío y se confirma en la Modernidad es producto de la naturalización de lo sobrenatural, y que “los pensadores escolásticos, siendo creyentes y piadosos, dan inicio a un debilitamiento de la espiritualidad y de las instituciones cristianas que, sin embargo está cargado de posibilidades insospechadas.” (p. 59) La recuperación medieval del método lógico aristotélico permitirá transitar esta naturalización del mito para hacerlo comprensible. Más allá del basamento filosófico neoplatónico, es la lógica elaborada por el Estagirita y sus comentaristas lo que posibilita este salto que se realiza en el correr del Medioevo.

En la Parte 1, “El proceso medieval de la filosofía cristiana y la teología”, comienza dando cuenta del aporte del pensamiento judío helenizado en la concepción y asimilación de ideas, como la de *logos*; también, el aporte de la cultura grecorromana en los primeros siglos del cristianismo, y una periodización esquemática de la religión cristiana hasta la Edad Moderna.

Bacigalupo nos adentra en esta temática del proceso medieval de conceptualización de lo religioso con la afirmación de que el naciente cristianismo pre-medieval se inicia con “una filosofía que no impone el capricho del intérprete, sino que permite un juego de interpretaciones, acotado por el canon y la tradición” (p. 83). A continuación, trata diversas cuestiones fundamentales de esta filosofía que continuará su periplo en los siglos medievales: la cuestión trinitaria, el arquetipo del Padre, la cristología. El capítulo I se cierra con el análisis diferencial de conceptos como *logos* y *eschaton*, creencia y fe.

En el capítulo II, la intención del autor es desplegar en diversos ejemplos y fases del pensamiento medieval el progresivo desenvolvimiento de un proceder científico-filosófico que transforma la comprensión de la realidad desde un contenido teológico enriquecido por el aporte del contacto con la ciencia árabo-musulmana, las traducciones y comentarios provenientes de Oriente ya en la Temprana Edad Media, el pensamiento místico de los cistercienses y de las mujeres espirituales, los estudios y magisterios en las universidades del siglo XIII y XIV, y el paso de la exigencia de interpretación del texto a la realidad de la supremacía del saber demostrativo. Al dar fin a este capítulo, Bacigalupo responde al título del mismo, “El útero de la Modernidad”, diciendo que “la Baja Edad Media puede verse, pues, como un proceso paradigmático de disgregación del mundo tradicional por efecto del saber demostrativo. En ese proceso se gesta la Modernidad como en su útero” (p. 130).

Los capítulos III y IV se enmarcan en el análisis del aporte e importancia del platonismo y la vía mística cristiana en el pensamiento medieval.

La Parte II y III, sitúan el análisis de la Filosofía cristiana, correspondientemente, en la Temprana Escolástica y en la Escolástica Aristotélica, y para ello tomará en consideración el aporte de algunos de los pensadores característicos de estas etapas.

En la Parte II, Bacigalupo nos introduce de lleno en el pensamiento escolástico con la adopción del método dialéctico y de las herramientas lógico-conceptuales provenientes de los comentaristas a una parte del *Organon* aristotélico: Escoto Eriúgena y el problema de la predestinación, San Anselmo con su filosofía del lenguaje y el argumento único de la existencia de Dios, y Pedro Abelardo enmarcado en el problema de los universales, en su postura ética, y en la controversia con San Bernardo de Claraval.

En la Parte III, nos introduce en plena escolástica universitaria de los siglos XIII y XIV, caracterizada por la irrupción de las obras naturales de Aristóteles junto a la *Metafísica*, los comentarios de los filósofos y teólogos islámicos y judíos, y traducciones de textos científicos antiguos y del mundo islámico. Allí, nos muestra cómo, por etapas, el método demostrativo gana terreno en la discusión sobre cuestiones teológicas y científicas mediante el empleo de una lógica aristotélica completa y perfeccionada. Luego de hacer breve referencia a maestros de la primera mitad del XIII, dedicará finalmente sendos capítulos a Juan Duns Escoto y a Guillermo de Ockham como exponentes culmines del pensamiento medieval en el progresivo camino hacia la naturalización de lo sobrenatural que continúa en la Modernidad.

En su Epílogo, el autor resalta la importancia del trabajo hermenéutico medieval sobre las cuestiones teológicas, y la incapacidad que la filosofía contemporánea ha tenido para abordar cuestiones de este tipo que, de una forma u otra, impactan en nuestra forma de pensar y entender el mundo:

“Extraer enseñanzas alegóricas y anagógicas del lenguaje sagrado de las Escrituras sagradas es una tarea ardua de hermenéutica del discurso mitológico para la que ya no hay, en los círculos académicos, ni el entrenamiento ni la sensibilidad de la que aún gozaban nuestros ancestros medievales. Más difícil aún es percibir las posibilidades que esta pérdida abre para el pensar teológico en el siglo XXI” (p. 473).

Nicolás Moreira Alaniz

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Resúmenes de las Mesas Temáticas y Comunicaciones
presentadas III Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano
de Filosofía Medieval “Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media”
27-29 de mayo 2022- Montevideo online**

MESAS TEMÁTICAS

Presentación de mesa temática

De traductores y traducciones: el medioevo y nosotros

Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

Fundamentos y objetivos

La tarea de traducir ha sido una preocupación en la historia de la cultura occidental, y el Medioevo abordó dicha tarea tanto desde la teoría como de la práctica. Particularmente relevante fue la discusión sobre las traducciones de la Biblia, y las críticas a las sucesivas versiones de la Vulgata (problema que se remonta a San Jerónimo) despertaron dos inquietudes muy importantes: la “vuelta a las fuentes” y el control de la idoneidad del traductor. La “vuelta a las fuentes” (bíblicas) propició los estudios de griego y hebreo, y fue un factor si no decisivo, sí muy relevante, de las traducciones directas del siglo XIII. Todavía está pendiente un debate más profundo sobre las ideas de Alain de Libera en este punto del interés por el griego. El control de idoneidad plasmó en una serie de consejos y/o reglas, de las cuales tal vez la más interesante sea la de Roger Bacon, no porque su obra haya sido muy apreciada (al contrario, fue silenciado hasta el siglo pasado como gran pensador), sino porque de hecho esas ideas fueron acogidas como válidas y repetidas (sin nombrarlo) en las obras sobre el tema de toda la Modernidad.

Roger Bacon fue un gran admirador de la tarea traductora de Grosseteste y su equipo oxoniense. Las reglas que propone son fruto de la experiencia de ese equipo. Coincide en general con Maimónides en las tres reglas de oro del buen traductor: conocer la materia, la lengua traducida y la lengua traductora. Pero observa que es tan difícil cumplirlas que al fin solo conoce dos en tal situación Juan de Marincourt y Roberto Grosseteste. Otros contemporáneos y sucesores no fueron tan estrictos.

Muchas traducciones (de la Biblia, y de textos seculares) fueron aceptados a veces por necesidad.

Antes de este momento de inflexión con la crítica a las traducciones de la Vulgata, la cuestión también se había debatido. Desde Cicerón, que oponía dos tipos de traducción (palabra por palabra y según el sentido), pasando por los SSPP (Agustín y Jerónimo), Maimónides, y la Escuela de Toledo, las disputas nos proporcionan ejemplos de que los traductores comprendían no sólo las dificultades, sino también la problemática epistémica de su tarea.

Hay pasado siglos y todavía seguimos transitando las mismas inquietudes. Traducir un texto medieval sigue siendo un desafío. El propósito de esta mesa no es historiar las traducciones, sino presentar esos problemas desde la mirada de un traductor actual, el que realmente se enfrenta con el texto y tiene que encontrar soluciones.

Nuestro objetivo es doble: por una parte, exhibir el problema mismo desde estas dos puntas cronológicas; por otra, mostrar la relevancia filosófica (o teológica en el caso) de la tarea de traducir, pues muchos usan traducciones, pero pocos las hacen. Los participantes tienen todos una considerable experiencia de haber traducido textos latinos al castellano y al portugués. Tienen algo que decir.

Celina Lértora Mendoza ha traducido, de Tomás de Aquino el *Comentario a la Física*, de Roberto Grosseteste, el *Comentario a la Física* y el *Comentario a los Segundos Analíticos*. varios sus opúsculos y na decena de Cursos coloniales rioplatenses de filosofía (escolástica del siglo XVIII)

Paula Pico Estrada ha traducido entre otros textos, *La visión de Dios*, el *Compendio y Experimentos con la balanza* de Nicolás de Cusa; la *Cuestión disputada sobre la fuerza y la voluntad del ser humano sin la gracia* de Martín Lutero; y los *Comentarios a Dionisio Areopagita* de sor Tommasina Fieschi.

María Leonor Xavier ha traducido “São Tomás de Aquino, O que é a Verdade?”, (*Quaestiones Disputatae de Veritate*, q.1, a.1) *Philosophica* 55/56; *Teologia Mística*, Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo (de *Teologia Mística*, de Dionísio Pseudo-Areopagita, na versão latina de João Sarraceno).

Enrique Corti ha traducido las principales obras de San Anselmo: *Monologion*, *Proslogion*, *De grammatico*, *De veritate*, *De casu diaboli*, *De libertate arbitrii*.

Marta Daneri-Rebok ha traducido *Comentario* del Maestro Eckhart al prólogo del Evangelio según San Juan, *Diálogo entre un cristiano y un pagano*, de Tomás de Aquino *Comentario a los Segundos Analíticos de Aristóteles*, *Comentario al Libro Lambda de la Metafísica* entre otras, en varios casos en colaboración con Ana Mallea.

Mariano Vilar ha traducido *Defensio Epicuri* de Cosma Raimondi y *Lamia* de Poliziano y del *De vero bono* de Lorenzo Valla.

Programa de la mesa - Ponentes y tema

Celina A. Lértora Mendoza: “Traducir ayer y hoy. Una mirada al Medioevo”
Buenos Aires CONICET - UNS – RLFM

Resumen. Según el mito de Babel, Dios confundió las lenguas para limitar el creciente poder de los hombres. Se explica así la necesidad de superar la división lingüística para alcanzar diversos objetivos humanos. La traducción viene a ser el sustituto de la unidad lingüística primordial y, si se quiere, una forma de restaurarla. Por eso la tarea del traductor fue y es imprescindible. Los medievales se hicieron cargo de esto y trazaron algunas directivas, entre las cuales sobresale la propuesta de Roger Bacon, que sirve de marco a la mesa. Pero antes de él, el tema había debido superar varios obstáculos y responder preguntas decisivas: 1. ¿Es posible traducir?, menciono como decisivo para la cultura universal la respuesta positiva de los Setenta; 2. ¿Cuáles son los requisitos? La pregunta tiene una larga serie de respuestas y si bien hay un consenso básico, los atícos y las divergencias persisten y se agudizan hasta hoy; 3. ¿Cuál es el valor epistémico de una traducción? Esta es la pregunta más conflictiva. Cuando transferimos las preguntas generales a la esfera de la filosofía, acotando el área, la cuestión se hace más compleja y los acuerdos más difíciles. Mencionaré algunos casos en relación a las tres cuestiones y a la discusión secular entre traducir “*verbus de verbo*” o “*secundum sensum*”

*

Paula Pico Estrada: “Texto fuente y traducción. San Agustín y san Jerónimo como precursores de un problema”

Buenos Aires UNSAM - USAL

Resumen. “El medievalista tiene que tratar esencialmente con manuscritos”, ha escrito Alain de Libera, “y tiene ante todo que describir los corpus antes de interrogarlos.” Más adelante, explica: “El trabajo de segunda mano, dicho de otra manera, la dependencia respecto de lo impreso, se condena a sí misma a la repetición de clichés y de modelos de historiografía; esta es una estrategia de reproducción del saber, no un método de apropiación de lo desconocido.” (A. de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Madrid: Anthropos, 200, p. 23 y pp. 28-29.)

Las afirmaciones de Libera presentan un problema a los traductores argentinos, que muchas veces no tenemos acceso posible a las bibliotecas donde yacen los códices cuyos contenidos nos obstinamos en interrogar. Cuando queremos hacer hablar a los textos, ¿es entonces inevitable que estos nos contesten con lugares comunes? Si no hemos realizado nuestra propia edición crítica, ¿nuestras traducciones no aportan nada nuevo a nuestro campo? ¿Son meras reproducciones de algo ya descubierto por otro? Mi presentación propone discutir estos temas tomando como marco el intercambio epistolar entre san Agustín y san Jerónimo, donde el primero defiende la autoridad de la Biblia griega (ella misma una traducción creativa) y el segundo la de la Biblia hebrea.

*

María Leonor Xavier: “Entre o espírito e a letra: o desafio de traduzir textos filosóficos medievais”

Lisboa - UCP

Resumo. Parafraseando Aires A. Nascimento, “a tradução é um processo de aculturação”, que cria uma comunidade cultural entre o texto original e o texto traduzido. Nessa intercomunicação cultural, a tradução oscila entre a letra e o espírito da letra. Por vezes, a tradução afasta-se da letra para captar o espírito da letra, isto é, o sentido, quer para o tornar literariamente mais apelativo quer para o precisar conceptualmente, como é habitual na tradução de textos filosóficos. Outras vezes, a tradução aproxima-se da letra, e essa aproximação pode ir ao ponto de constituir uma transliteração, quando é impossível dizer melhor o sentido na língua da tradução. Traduzir é, por isso, buscar um equilíbrio difícil entre a letra e o espírito da letra.

Traduzir textos de uma língua morta, como o latim, é, para mais, revivificá-los nas nossas línguas modernas, o que torna aquele equilíbrio ainda mais difícil, senão mesmo um desafio. Consideramos aqui alguns exemplos ilustrativos deste desafio, quer por afastamento quer por aproximação à letra do texto: todos justificáveis, mas nenhum deles imune à crítica, porque há sempre múltiplas e melhores maneiras de traduzir.

*

Enrique C. Corti: “La traducción de *supereminere*; un antes y un después del pensamiento anselmiano”

Buenos Aires - UNSAM - CONICET

Resumen. Hacia el final del primer capítulo de *Monologion*, Anselmo utiliza el verbo *supereminere* bajo la forma conjugada *supereminet*, atribuyéndolo al summum bonum. Lo hace como consecuencia de una argumentación que ha iniciado su curso en la evidente constatación de la existencia de numerosos bienes que lo son en distintos grados de intensidad óptica. Es así que la dispersión óptica del bien en número y la gradación intensiva de su magnitud que la acompaña forman parte del texto desde su inicio. Al inicio el capítulo IV, que consuma el proceso instituyente del sujeto del tratado, nuevamente hace uso Anselmo del mismo verbo: “Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem”. Precisamente, la aptitud para percibir un hecho tal dispersión numérica y gradación intensiva de la magnitud es, a juicio de Anselmo, tan determinante de la naturaleza racional en su ejercicio especulativo, que no titubea en afirmar, en el mismo capítulo: “Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo”. (M, c.4)

Sabido es que, obsedido por la idea de encontrar un argumento condigno de lo sobreeminente, es decir, que no fuese una concatenación de múltiples argumentos, como fueron los de *Monologion*, y ya casi desfalleciendo sin hallarlo, en medio de un conflicto espiritual se le presenta su famoso unum argumentum: “Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram...” (*Proslogion*, prooemium)

El famoso argumento de *Proslogion* reúne y sintetiza en uno único toda la concatenación argumental de *Monologion*. La expresión “aliquid quo maius nihil

cogitari potest” en oídos de su interlocutor activa la argumentación. Es la fe quien proporciona la imagen de dios “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.”

El horizonte ilimitado de la fe se percibe y nombra en el subjuntivo *possit*. En oídos de su interlocutor, que ha dicho en su corazón *deus non est*, el subjuntivo da lugar al indicativo *potest*.

La reunión y síntesis que Anselmo efectúa en *Proslogion* está cifrada en el vocablo nihil, que semánticamente recoge todo el contenido de *supereminere* convirtiéndolo en el functor decisivo de su argumento. Por ello es de vital importancia verter *supereminet* al español utilizando el vocablo “sobreeminente”. De esta versión depende comprender el giro especulativo anselmiano de *Proslogion* que lo acompañará en adelante.

*

Marta Daneri-Rebok: “El arte de traducir”

Buenos Aires, Trad. Edit.

Resumen. En este trabajo me propongo describir, dentro de un marco teórico más amplio, narrar mis experiencias personales al momento de traducir ciertos textos latino-medievales, referidos tanto a problemáticas filosóficas como teológicas. Abordaré la importancia que se da entre traducir a un castellano (español) moderno, entendible para toda la comunidad hispanoparlante dedicada a estas disciplinas, y la fidelidad, en la medida de lo posible, al texto latino y al pensamiento del autor a traducir. Ejemplo de ello serán las palabras: Verbum en el Comentario al Evangelio según San Juan del Maestro Eckhart y anitas en el Comentario al Éxodo del mismo pensador. Asimismo haré notar la importancia de recurrir al análisis sintáctico en aquellos casos donde la complejidad del latín lo requiere como fue el caso de la traducción del Comentario de Alberto Magno al *Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita, que habíamos encarado con Ana Mallea.

*

Mariano Vilar: “Traducir palabras, traducir conceptos. Desafíos de la traducción de textos latinos del Renacimiento italiano en el contexto de los debates entre studia humanitatis y filosofía aristotélica medieval”

Buenos Aires, UBA

Resumen. La conformación de los *studia humanitatis* en las principales ciudades italianas a fines del siglo XIV estuvo acompañada de un fuerte rechazo de la escolástica de inspiración aristotélica que predominaba en gran parte de Europa. Además de cuestionar el latín técnico y la argumentación silogística, los humanistas se ocuparon de señalar los problemas que implicaba basarse en traducciones de Aristóteles realizadas por personas con escaso conocimiento del griego y del latín clásico. El ejemplo más célebre es el de Leonardo Bruni, quien produjo una nueva traducción de la *Ética nicomaquea* en 1416 y entró en una polémica epistolar con el teólogo Alfonso de Cartagena. Esta polémica no solo ha de leerse en relación con los debates entre humanistas y teólogos, sino también a la luz del *De interpretatione recta* de Bruni producido en 1440. La discusión sobre cómo traducir los conceptos aristotélicos (y en particular, aquellos vinculados a la filosofía moral, una parte importante de los *studia humanitatis*) puede observarse también en muchos otros textos del *Quattrocento* y principios del XVI. En este trabajo me referiré a dos textos en cuya traducción he trabajado recientemente: el *De vero bono* de Lorenzo Valla (también conocido como *De voluptate*) y el *Aegidius* de Giovanni Pontano. Además de su interés para comprender mejor los studia humanitatis, estas reflexiones y discusiones contextualizadas en diálogos de inspiración ciceroniana presentan dificultades al ser trasladadas al español de forma inteligible para un público no altamente especializado.

* * *

Proposta de Mesa
Traduzir para ensinar: aspectos e propósitos educativos da tradução
como obra intelectual, acadêmica e humanista
Proponente: Comissão de Trabalho em Patrística da Red Lafm

Fundamentos e objetivos

Agostinho começa o diálogo do *Mestre* perguntando:

“Que coisa te parece que queremos obter quando falamos? Ou ensinar, ou aprender.... Vês, portanto, que com a fala não desejamos outra coisa senão ensinar.... Não te parece, pois, que a fala foi instituída para ensinar ou para recordar?”.

Se tomarmos o texto de Agostinho num sentido amplo, em que falar abrange também o ato de traduzir, percebemos que ao trasladarmos a fala de um indivíduo para um outro modo de falar não estamos pretendendo nada além de ensinar. Mais adiante no diálogo Agostinho desenvolve uma breve teoria de semiótica, em que discute a substituição de signos por outros e pelas coisas representadas; também aqui podemos pensar na tradução, que é um discurso duplo: ao texto original sobrepõe-se a tradução, e o objetivo da tradução perfeita é que esses textos sejam intercambiáveis. Mas isso não é possível totalmente, e o que pretendemos ao estudar as traduções medievais é apenas verificar como, em alguns casos, os tradutores encaram os problemas: a tradução perfeita é a literal, ou é a adaptada? Apresentamos as ideias de uns e outros tendo em mente que todo tradutor é, em última análise, um professor.

Títulos e resumos

Silvia Contaldo: “O Livro das Cintilações, do Defensor de Ligugé”

silviacontaldo@hotmail.com

Instituições: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil

Resumo. O *Livro das Cintilações* de Defensor de Ligugé ou das possibilidades de ensinar em tempos obscuros

“Traduz para mim, professor!”. Esse é um pedido recorrente de alunos, estudantes ou qualquer pessoa interessada em determinado assunto, mas que não tem o respectivo

conhecimento para compreender de imediato o que está posto. Precisam de uma explicação, por meio de exemplos, metáforas, comparações para o que não lhes parece suficientemente claro. Pode ser a tradução – em seu significado primeiro – como trazem os dicionários, de passar de uma língua para outra mas pode ser também um pedido de esclarecimento – em linguagem mais simples – de um assunto mais complexo, um trecho de obra, uma equação. Em outras palavras, traduzir para ensinar, tal como tema dessa mesa enseja. Nessa perspectiva, pretende-se apresentar o projeto pedagógico inscrito no *Livro das Cintilações* do monge beneditino, Defensor de Ligugé, de quem pouco se sabe. No entanto, sua obra é exemplo de como é possível ensinar em tempos obscuros. A obra em questão, que parece ter sido escrita entre 636 e 750, é uma coleção riquíssima de ditos e ensinamentos dos autores da Patrística e dos textos da Sagrada Escritura. São ao todo 2494 sentenças, divididas em 81 capítulos. Como se sabe, por aqueles tempos, a situação sociocultural não era promissora. Tempos obscuros e, por parte dos novos ocupantes do que fora o Império Romano, pouca atenção ao patrimônio cultural, certo desprezo pelo passado e nenhum projeto pedagógico no sentido de uma *paideia*. Naquele contexto de muitas adversidades – em todos os âmbitos da vida - esse monge encontrou espaço para colher e recolher ensinamentos preciosos, válidos para qualquer um, fosse bárbaro, romano, grego pois, ao fim e ao cabo, todos deveríamos aprender a viver com mais sabedoria e menos tolices, tais como preconceitos, egoísmos, individualismos etc. Afinal, já dissera Sócrates, ‘uma vida sem exames não é digna de ser vivida’. Essa parece ser a pretensão do *Livro das Cintilações* que nos propusemos a apresentar. Demonstrar que, ainda que em condições adversas e mesmo que em pequenas doses ou *centelhas*, a educação é possível. E por aí explica-se também a ambiguidade proposital do presente texto: traduzir para ensinar, vale dizer, traduzir o texto para traduzir o contexto e, quem sabe, para aprender a ler o próprio tempo. Afinal, já se disse, um incêndio começa pequeno – por fagulhas ou centelhas e, também por isso, a Patrística, em seus inúmeros desdobramentos, foi terreno fértil para uma *paideia* cristã.

*

Julián Barenstein: “Nec verbum verbo curabi reddere fidus interpres: sutilezas de la traducción en San Jerónimo y Leonerdo Bruni”

julian.barenstein@usal.edu.ar

Instituições: Universidad de Buenos Aires, Universidad de San Martín Universidad, del Salvador

Resumen. Nos proponemos abordar aquí la célebre carta de Jerónimo de Estridón (340-420) a su correligionario Panmaquio, la cual lleva por título “*de optimo genere interpretandi*” (396) y el breve tratado *De interpretatione recta* (1417), de Leonardo Bruni (1369-1444). Nuestro objetivo es dar cuenta de las diferencias y concordancias de las teorías de la traducción allí expuestas. Así pues, nuestro trabajo está estructurado en tres secciones. En la primera nos detenemos en la epístola del santo traductor para, después de analizar su contenido y estructura, dar cuenta de las características de una traducción “óptima”, de acuerdo con el autor. En la segunda, paralela a la anterior, analizaremos el tratado de Bruni con idéntico objetivo. Finalmente, en la tercera sección, sopesamos las diferencias y concordancias de los autores estudiados acerca de los que se espera de una buena traducción.

*

João Lupi: “A polêmica de Jerônimo contra Rufino por causa das traduções das obras de Orígenes!”

lupi@cfh.ufsc.br

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo. Orígenes (c. 185-254) alexandrino, foi o autor de uma das obras mais vastas e completas de sistematização das doutrinas cristãs. Uma obra dessa magnitude não teve similar na história da Teologia cristã, mas não deixou de oferecer seus perigos: numa época em que não tinha inda havido Concílios, e com tantas questões abordadas, a tentativa de Orígenes de solucionar todas elas era de uma ousadia temerária. Ainda em vida dele os dois campos começaram a ficar definidos: o dos contrários, que criticavam certos pontos teológicos, mesmo sem reparar se eram do autor ou dos discípulos, e atacavam com a dureza própria de quem já era senhor da verdade; e o dos defensores, que interpretavam as doutrinas em sentidos mais palatáveis para as novas mentalidades, e, em muitos casos, traduzindo as obras do mestre para outros idiomas, e, na tradução, minimizando alguns pontos mais susceptíveis de crítica. Jerônimo (c.347-419) dálmata, que foi secretário do Papa Dâmaso, traduziu a Bíblia para o latim (Vulgata), e, depois de traduzir o *Tratado dos Princípios* de Orígenes, alinhou com os críticos mais implacáveis do alexandrino. Do lado favorável estavam muitos Santos Padres que viram na obra de Orígenes um imenso apoio doutrinário; muitos deles se dispuseram a traduzir ou a reproduzir Orígenes para o latim. Os tradutores tinham a intenção de colocar à disposição do público ocidental, que já lia pouco o grego, uma obra que estava na linha de frente do desenvolvimento espiritual dos cristãos, e que tinha arsenal suficiente para combater as heresias que disputavam

o cristianismo. Mas, nesse cenário novo e complicado o feroz combatente que foi Jerônimo não tinha as mesmas atitudes de seu amigo Rufino de Aquiléia (345-410). Ambos tinham paixão por Teologia, e pela exposição e defesa do cristianismo. Durante algum tempo foram amigos e colaboradores, mas as atitudes com relação ao ensino teológico, quer por escritos e tratados, ou por cartas, e oralmente, divergiram. Enquanto Jerônimo via em pontos discutíveis de Orígenes “pedras de escândalo” e os aumentava para alertar os cristãos mais novos, ou mais despreparados, Rufino via em Orígenes e suas obras o mestre estimulante, capaz de levantar entusiasmo e despertar novas vocações – e tirava do caminho o que podia prejudicá-lo. Então Jerônimo, com sua peculiar rispidez e autoritarismo criticou rudemente as traduções de Rufino, ao que este respondeu elogiando Jerônimo de forma sarcástica. Foi aí que a polêmica começou sem que, até hoje, os historiadores das ideias cristãs, e particularmente do origenismo, consigam destrinchar quem é que exagerou mais: se Rufino, ao brunir e aliviar algumas ideias de Orígenes de suas arestas mais perigosas, se Jerônimo ao acentuá-las para prevenir os leitores incautos. Não pretendemos esgotar as possibilidades de análise e descrição de todo o manancial de informações representado por cartas, opúsculos, apologias, mas vamos tentar esclarecer algumas questões mais debatidas em Orígenes. Em conclusão: deve-se traduzir obras “perigosas”? Mas qual é o maior “perigo” para o cristão: ficar na ignorância, ou arriscar-se ao erro? Afinal a quem se destinam as traduções: aos fracos de espírito, como dizia Orígenes, e a quem São Paulo destinava comida espiritual leve, ou aos que são ousados e querem progredir, mesmo que enfrentem críticas e condenações?

* * *

Mesa “Tres temas de ciencia medieval”

Coordinador: Roberto Casazza
Coordinadora alterna: Celina A. Lértora Mendoza

Fundamentos y objetivos

La historia de la ciencia medieval es un campo amplio y complejo, por varios motivos. El primero y más obvio, es la gran dispersión y variedad de sus materiales, en muchos casos difíciles de clasificar en una nomenclatura actual de historia de la ciencia, pensada más bien desde la ciencia moderna. En segundo lugar, la dificultad de comprender términos técnicos en diferentes lenguas, a su vez casi siempre traducciones muy posteriores a los originales. Un tercer y último problema, para no

abundar más, es la cuestión epistémica y los recaudos metodológicos: una clara respuesta a la pregunta por el “desde dónde” de la comprensión: la filosofía medieval o la historia de la ciencia cuyos parámetros conceptuales suelen ser muy distintos. La cuestión no es ociosa, como no lo es tampoco para la teología, por ejemplo, porque las claves epistémicas (que luego serán metodológicas y hermenéuticas) de la investigación actual no siempre son comparables con aquellas, y en más de un caso son inconmensurables, en términos de Kuhn.

Por eso ahora presentamos tres temas que sólo en un sentido amplio, pueden clasificarse como historia de la medicina, entendiendo por esta palabra no sólo la actual disciplina (o más bien conjunto de ellas, denominadas más correctamente “ciencias médicas”) sino lo que producían en los siglos de referencia los “médicos” que también eran “filósofos” y “teólogos”, palabras que hoy designan disciplinas muy distintas. Pero entonces había un mix cuya comprensión requiere una visión que abarque estos aspectos. Es lo que los tres ponentes intentan, al exhibir tres casos cuya conexión radica precisamente en este complejo encuadre de los textos

Roberto Casazza ofrece el estudio de un texto que nos informa sobre el uso médico de los encantamientos (magia natural o magia sobrenatural, demoníaca o angélica). Jaime Bortz encara los estudios físicos unidos a los consejos médicos sobre el agua, en un mix que resulta bastante cercano a lo que hoy llamaríamos “pensamiento complejo”. Y Esteban Greif muestra las dificultades de los investigadores a la hora de analizar los efectos socio-culturales de la lepra en las sociedades medievales.

Tres temas cuyo interés investigativo es obvio y que, además, nos interpelan desde una inquietante actualidad: hoy muchas personas se inclinan a las terapias “mágicas” descreyendo de la ciencia médica; hoy vemos la necesidad de estudiar los temas de la salud desde una amplia perspectiva que incluye el entorno o ambiente; hoy seguimos asistiendo a la estigmatización de ciertos enfermos, aunque sean otras las enfermedades nefandas. Consideramos que esta mesa puede ofrecer no sólo información sobre el estado de avance de la investigación en estos temas, sino también material para un reflexión sobre las complejas relaciones de la ciencia con la sociedad de cada tiempo.

Títulos y resúmenes

Roberto Casazza: “La edición crítica del *De physycis ligaturis* de Costa ben Luca, un tratado de medicina medieval sobre el uso de encantamientos con fines terapéuticos”

UNR, UBA

Resumen. El *De physycis ligaturis* o *Epistola de incantatione* es un breve tratado redactado originariamente en árabe en la segunda mitad del siglo IX por Costa ben Luca, un relevante médico y traductor de obras científicas griegas, activo en Bagdad y Armenia desde ca. 860 hasta su muerte en el año 912. La versión original del tratado se ha perdido, pero la latina, que habría sido traducida por Constantino el Africano en Montecassino a fines del siglo XI, ha llegado al presente. La obra tiene forma de epístola, y trata sobre el uso de encantamientos, conjuros y piedras colgantes para la curación de enfermedades. Luego de evaluar diferentes opiniones tomadas de las medicinas india y griega, el autor considera que los talismanes, aun cuando carecen en sí mismos de efectos naturales, operan positivamente en el plano anímico del paciente, por lo que el médico no ha de descartar su uso en el marco de un tratamiento. Junto a una descripción somera de la obra, la ponencia comentará también cómo fue realizada la edición crítica de esta breve obra, sobre la base del manuscrito Arundel 22.719 de la British Library, en cotejo con otros diez manuscritos y algunas versiones en impresos tempranos que también reportan la obra.

*

Jaime Bortz: “El agua como cuestión ambiental en la obra de Maimónides”

UBA, UNLaM

Resumen. El presente trabajo tiene como objetivo el presentar las ideas que tenía Maimónides (Córdoba, España, 1138 - Fustat, Egipto, 1204) sobre la influencia del agua en la salud de los seres humanos. Maimónides estableció con claridad recomendaciones acerca del agua potable, así como acerca del origen de la misma y la necesidad de filtrarla para prevenir enfermedades. También recomendó evitar beber de recipientes que hayan quedado destapados para evitar envenenamientos. El trabajo discute las fuentes probables de tales conocimientos y compara las ideas del médico, codificador y filósofo cordobés con el texto hipocrático *Aguas, aires, lugares* y con documentos literarios del *Talmud* y del *Midrash*. Se concluye que ciertas ideas acerca

de la *physis* y otras tradiciones médicas de la Antigüedad clásica se mantuvieron en pleno auge hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XII D.C., y que eran perfectamente conocidas por médicos que vivieron en el mundo cultural de lengua árabe de ese tiempo.

*

Esteban Greif: “La lepra en el Reino Latino de Jerusalén: tensiones entre diversas interpretaciones”
CONICET,UBA

Resumen. La interpretación de la lepra y el tratamiento social de los leprosos ocupa un capítulo relevante entre los estudios históricos de la medicina y la asistencia en las sociedades medievales del mundo europeo occidental. Rechazo y estigmatización han sido dos conceptos muchas veces asociados al lugar de los sujetos que padecían esta enfermedad. Dentro del conjunto de estos estudios, una serie de trabajos destacó la historia particular de este padecimiento en el Oriente latino, diferente, en principio, a la que se desarrolló en otros espacios del mundo medieval. En las sociedades de Ultramar habría existido una sensibilidad particular que conducía a una interpretación positiva del cuerpo del leproso en este escenario particular de la Edad Media. Para algunos autores, dicha valoración era producto del papel del rey Balduino IV en el Reino Latino de Jerusalén. Para otros, la misma solo era posible a raíz del lugar de la Ciudad Santa para la cristiandad latina del siglo XII. En este trabajo se presentarán los argumentos esgrimidos en cada caso y las tensiones existentes entre los diversos autores. Asimismo, serán esbozadas algunas lecturas alternativas sobre el mismo problema a partir del análisis de las fuentes usualmente abordadas por la historiografía del campo.

* * *

COMUNICACIONES

Traducción en la Tardo Antigüedad y en la Edad Media

Martín Nicolás Abraham

La labor de traducción a lo largo de la Historia de la Filosofía ha sido una tarea fundamental para el desarrollo del conocimiento filosófico. Sin embargo, la cumbre de aquella tarea se produce en la Edad Media con la de apropiación -inicialmente, musulmana y posteriormente, latina- del *corpus* aristotélico. En este escrito, en particular, profundizaremos tanto sobre ejemplos concretos de la Antigüedad tardía acerca de la importancia de la traducción en el quehacer filosófico, como sobre los procesos complejos de traducción -árabe y latino- de las obras aristotélicas.

Para realizar el primer objetivo propuesto, nos referiremos en primeramente a la figura de San Agustín con base en las palabras de su biógrafo predilecto, Peter Brown. Según Brown, Agustín de Hipona en su natal Tagaste había recibido una preparación deficiente en la lengua griega en virtud de la metodología de enseñanza emprendida en el contexto de su formación inicial. De este modo, el obispo de Hipona se constituía, virtualmente, en el único filósofo latino de la Antigüedad que ignora el griego. Por este motivo, Agustín sólo entra en contra con la filosofía neoplatónica, que precipita su neoplatonismo catafático, merced a las traducciones al latín efectuadas por Mario Victorino desde el griego. Además de Agustín, otro ejemplo concreto de la importancia de la traducción que procede de la Tardo Antigüedad lo encontramos en Boecio y su proyecto inacabado de traducir la totalidad de las obras de Platón y Aristóteles. Las traducciones boecianas al latín de los escritos de Aristóteles que permanecieron en Occidente hasta el siglo XII -como es sabido- son el *Περὶ Ἑρμηνείας* (*De Interpretatione*) y el *Περὶ τῶν κατηγοριῶν* (*Categoriae*). Éstas fueron las únicas obras aristotélicas que nutrieron la labor intelectual hasta el siglo XII producto de la desaparición de la elaboración teórica del Estagirita en Occidente.

Ahora bien, dirigiéndonos, específicamente, a lo ocurrido en el contexto de la Edad Media, cabe decir que el mundo islámico medieval recién entra en contacto con los textos aristotélicos merced a la conquista de Siria y Persia. Según Celina Lertora Mendoza, las obras de Aristóteles y la de sus comentaristas griegos ya se encontraban traducidas al siríaco y al persa y su traducción al árabe se produjo recién en el siglo IX. De este modo, la cultura musulmana logra la incorporación de Aristóteles a sus

planteos filosóficos, precipitando la irrupción histórica de las filosofías cumbres de Avicena y Averroes. Por otro lado, ya introduciéndonos en el proceso de traducción de Aristóteles en los siglos XII y XIII, una vez que la filosofía aristotélica ingresa nuevamente a Occidente, resulta necesario aclarar que, en primer término, las traducciones se efectúan desde el árabe y posteriormente, desde el griego. Los textos aristotélicos en latín a los que tiene acceso Tomás de Aquino en el contexto de su formación preparatoria en la Universidad de Nápoles -según Jan Aertsen- fueron traducidos desde el árabe. Etienne Gilson se encarga de caracterizar esta tarea de traducción desde el árabe hacia el latín del siguiente modo:

Quando se trataba de escritos de Aristóteles, las traducciones árabes de que disponían habían sido, a su vez, traducidas de una versión siriaca del texto griego; para pasarlas al latín era preciso, muchas veces, encontrar un judío o un árabe que las trasladase, palabra por palabra, a la lengua vulgar y volverlas a traducir por última vez, también palabra por palabra, al latín.

Por ende, se trató de un proceso arduo y complejo. Según Gilson, Gerardo de Cremona es quien se encargó de traducir algunos textos aristotélicos desde el árabe y también, el *Liber de Causis*, que por algún tiempo fue atribuido erradamente a Aristóteles. Entre los traductores toledanos, por otra parte, cabe destacar -en la opinión de Gilson- a Alfredo de Sareshel, Dominicus Gundissalinus e Ibn Daud. Sobre este complejo proceso profundizaremos al final de esta exposición de ideas.

* * *

Dialogus cum Tryphone: il domandare della filosofia nella risposta del cristianesimo

Valentina Amorosino

Il mondo medievale può senza alcuna forzatura essere definito un tempo di consapevolezza, dove l'esercizio e la fatica intellettuale non ha mai dimenticato di avere radici lontane. In modo analogo e non contraddittorio è stato anche un tempo nel quale si è fortemente preteso di difendere una propria identità che, del passato era sì figlia, ma che mostrava senza riserve e timori il desiderio di tracciare una strada nuova.

Un tempo e un luogo dunque di incontri e scontri, di somiglianze e dissimilitudini, non per ultimo di ragione e di fede. Proprio quest'ultima, declinata nel desiderio di leggere in chiave cristiana le categorie sociali, antropologiche e intellettuali, ha spinto i padri apologisti a scrivere opere che esprimevano la loro volontà di vivere in un impero che se pur pagano, concedesse loro i giusti diritti.

All'alba del II secolo d. C si combatté la prima vera lotta tra filosofia greca e cristianesimo. Concetti quali anima e morte non erano più ad appannaggio del genio ellenico, ma iniziavano ad essere affrontati e scardinati da una nuova sensibilità: quella dell'uomo cristiano, l'uomo di Cristo.

Questo lavoro si auspica di riuscire a mettere in luce la fatica compiuta dall'apologista Giustino, al quale si riconosce la capacità di essere riuscito attraverso il *Dialogus cum Tryphone*, a rendere l'idea di quanto importante fosse diventata l'esigenza di soluzioni nuove a questioni che da sempre avevano arrovellato l'essere umano. Giustino pertanto è una figura paradigmatica che ben riesce a rintracciare ed esplicitare il soccorso della teologia nei confronti della filosofia, in un gioco reciproco di compartecipazione e compenetrazione. Infatti, se altri apologisti si erano espressi con disappunto nei confronti del mondo greco, quasi a voler definitivamente mettere le distanze da quello che era il mondo filosofico, in Giustino ci si imbatte in un abbraccio concreto tra le due discipline, un completamento che fortifica la filosofia e aiuta la fede cristiana nello scopo di donare all'uomo risposte alternative capaci di aiutarlo a comprendere il senso delle cose e il suo stesso senso nel mondo.

Il *Dialogo* ha il merito di presentare non per somme linee, ma con puntuale precisione la società del tempo in cui è ambientato, il II secolo d. C. Capi saldi del testo sono pertanto il sempre maggiore interesse degli uomini rispetto al Vecchio Testamento, la perdita di fiducia nello stoicismo e la preoccupazione della politica circa il diffondersi del messaggio cristiano.

Interessante è quindi comprendere tramite le parole dell'autore il modo in cui un'intera società si preparava coraggiosamente a cambiare, mettendo in discussione storiche certezze e il potere di coloro i quali si opponevano con forza e arroganza. Un secolo di fermento, di laborioso lavoro intellettuale, una ricerca nuova, di valori, ma anche di se stessi.

Colpito dal martirio dei cristiani, Giustino ha cominciato a vedere la filosofia come un dono, più precisamente un dono di Dio, e meglio ancora del Dio cristiano.

Objetivo di questo lavoro sarà quello di analizzere alcuni dei passi più salienti del testo al fine di restituire le caratteristiche di un tempo e di una società solo apparentemente divisa e antagonista, ma di fatto unita dal desiderio comune e legittimo di trovare quel fine ultimo a cui sempre l'uomo tende: la felicità.

Fondamentale sarà inoltre una lettura e un'analisi attenta del *Prologo*, dove è immediatamente comprensibile l'intento dell'autore, ovvero quello di ricondurre la filosofia verso il suo più autentico compito: l'indagine del divino. Interessante inoltre sarà ripercorrere la strada fatta da Giustino in quella che è stata una conversione graduale, nella quale non sarà possibile rintracciare un momento di rottura tra filosofia e cristianesimo, ma un dolce adagiarsi del platonismo ai valori cristiani, un'inevitabile mutazione che non esclude, ma include appunto e rende la conversione di Giustino sincera, ma soprattutto razionale, una razionalità che sarà da supporto a Giustino per accogliere quell'unico punto che determina la differenza tra la filosofia e il cristianesimo, ovvero la rivelazione.

* * *

La *translatio studiorum* en la Teología Simbólica de San Buenaventura

Julio César Barrera Vélez

La Filosofía Medieval es el resultado de acumulaciones sucesivas 'herencias' que transmitían el patrimonio intelectual de la filosofía griega, árabe y judía que culmina en el siglo XIII en París (De Libera, 2000, p.13). Esta *recepción crítica del saber* la denomina, Alain de Libera como la *Translatio Studiorum*", que *grosso modo*, alude a las sucesivas apropiaciones –y *resemantizaciones de los núcleos conceptuales centrales*- de la tradición realizadas al largo del tiempo por la cultura cristiana, judía y musulmana. Este es el marco conceptual en el que se inscribe el trabajo filosófico-teológico de San Buenaventura de Bagnoregio en el siglo XIII. De tal manera, que la labor académica de San Buenaventura en la Universidad de París, puede ser comprendida como la *praxis re-creativa de la translatio studiorum* en gran parte de su *Opera omnia*.

Imbricado ente horizonte conceptual, el objeto de la presente ponencia estriba, en la lectura en *clave exegética* de los núcleos conceptuales fundamentales de la *Teología Simbólica* de San Buenaventura, en pro de la explicitación de las *huellas de la translatio studiorum*, respecto a *recepción crítica*, que el Seráfico Doctor, realiza entre la

concepción de *signo agustiniano* y la de *símbolo dionisiano* que culminará en la tesis bonaventuriana del: *ut recte utamur sensibilis*. El *corpus* del texto lo configuran los siguientes acápites. I.De la *Translatio Studiorum*.II.Huellas de la *Translatio Studiorum* en la Teología Simbólica de San Buenaventura. III. Perspectivas.

* * *

Rodrigo Sánchez de Arévalo y la educación en Castilla en el siglo XV

Hugo Basualdo

En muchos sentidos, los tratadistas castellanos del siglo XV constituyen un punto de inflexión en el marco de los complejos y complicados momentos que atraviesan los reinos peninsulares durante los tiempos bajomedievales. Estos personajes en general, y Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) en particular, a pesar de sus manifestaciones de pensamiento y concepción de la realidad, evidencian formas e ideas de pensamiento que se difunden por el occidente europeo desde el semillero peninsular italiano en lo que se ha dado en llamar el humanismo y el renacimiento. Sánchez de Arévalo no solo fue un importante eclesiástico castellano; su papel y accionar como representante de Castilla en la corte pontificia le pondría en contacto con las nuevas ideas y concepciones humanísticas que iban definiendo las líneas básicas de la modernidad. A pesar de sus obligaciones eclesiásticas y de su participación en delegaciones y embajadas en Concilios y Cortes encontró tiempo para dedicarse al estudio humanístico, escribiendo libros sobre temas teológicos, religiosos, morales, apologeticos, históricos, filosóficos, pedagógicos, de derecho político, etc. Más de treinta obras en latín y un par en Castellano.

Su responsabilidad al frente de Castel Sant'Angelo y las relaciones con los humanistas italianos del momento que allí albergaba le permitió entablar una comunicación, tanto personal como epistolar sobre diversos aspectos y concepciones de la actualidad como de la tradición. Si bien su obra, y por su condición eclesiástica, es de manifiesta tradicionalidad, ello no impidió trasuntar ideas del momento. Es el caso de la educación, tanto del príncipe como del estamento nobiliario. La Suma de la Política (1455), el Vergel de Príncipes (1456-1457), el Speculum Vitae Humanae (1468, 1491), y en particular el Tractatus de Arte, Disciplina et Modo Alendi et Erudiendi Filios, Pueros et Iuvenes (1453) exponen ideas sobre la educación y formación tanto de príncipes como de niños y jóvenes de la aristocracia. En tanto que el Tractatus es una obra de filosofía moral. Cabe señalar que si bien Ottavio Di Camilo

propuso hace algunas décadas la denominación de “humanismo vernáculo” para el siglo XV castellano, al ser este idioma, y no propiamente el latín, el vehículo de expresión del humanismo en Castilla, Sánchez d Arévalo solo escribió dos obras en el idioma de Castilla: la Suma de la Política y el Vergel de Príncipes. Estas fueron directamente escritas en castellano para la educación del príncipe (futuro) rey. Y por tanto, para la formación del príncipe que en algún momento debería regir y administrar el reino. La totalidad de su obra está expresada en latín, como es el caso del Tractatus, escrito por iniciativa de D. Alfonso de la Hoz. Un obra pedagógica, que en palabras de Antonio García Masegosa “es una isla dentro del resto de la producción de su autor”, aunque no lo es en cuanto a su aportación literaria sobre esta problemática y que tendría directa influencia en la obra De Liber Educandis de Nebrija. Dado lo expresado, el propósito de la presente comunicación es la de señalar las ideas y propuestas que hacen sobre el particular a partir de los textos mismos de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Obras en las que la herencia clásica de escritores y pensadores son tomados al modo de “autoridades” para expresar el propio pensamiento o para reafirmar el mismo.

* * *

**La apologética del término *Pater Maior Me wst*:
inferioridad y superioridad de la palabra de Dios
en el texto I, 7, 14 del *De Trinitate* de San Agustín**

Marcone Felipe Bezerra de Lima

A lo largo de sus textos, Agustín explora varios significados para el término "Palabra de Dios encarnada". Entre estos significados está la identidad de la Persona de Jesús, el Logos del Evangelio de Juan. Según Agustín, muchos pasajes de los Libros Sagrados insinúan, e incluso declaran abiertamente, que el Padre es mayor que el Hijo. El texto del Evangelio de Juan (1:1) comienza con la expresión referida al Verbum - "In principio erat Verbum", por lo que este procedimiento juanino es similar al comienzo del libro del Génesis del Antiguo Testamento - "In principio Deus creavit coelum et terram" (Gen 1.1). De este modo, ambos textos enuncian algo sobre un determinado comienzo. Según Agustín, el Verbo de Dios creó todas las cosas, por lo que es Dios igual al Padre. El evangelista Juan declara que el Verbo no sólo es Dios, sino que es consustancial al Padre, porque, después de decir: Y el Verbo era Dios, añade: En el principio estaba con Dios. Todo fue hecho por medio de él, y sin él no se hizo nada de lo que existe (Jn 1,2-3). Dice todo, para incluir todo lo que fue creado,

es decir, todas las criaturas. Dice claramente que aquel por quien fueron creadas todas las cosas no fue creado. Toda sustancia que no es Dios es una criatura, y lo que no es una criatura es Dios. Y si el Hijo no es consustancial al Padre, es una sustancia creada; y si es una sustancia creada, todas las cosas no fueron hechas por él. Ahora bien, está escrito que todas las cosas fueron hechas por él, por lo que es consustancial al Padre. En ese caso, si el Hijo es igual al Padre en la creación, ¿cómo se explica la inferioridad de Jesús? Agustín argumentará que al recibir la forma de siervo, no perdió la forma de Dios, en la que era igual al Padre. Por eso, al revestirse de la forma de siervo, no fue privado de la forma de Dios, ya que, tanto en la forma de siervo como en la de Dios, es el Hijo unigénito de Dios Padre, igual al Padre en la forma de Dios, y mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, en la forma de siervo. En consecuencia, en forma de Dios creó al hombre, en forma de siervo se hizo hombre. Teniendo en cuenta estos presupuestos, este trabajo pretende explicar el significado de la expresión *Pater maior me est* en el *De Trinitate*.

* * *

Gilberto de Tournai: Sobre o modo de aprender no século XIII

Concecao Bution Perin

Sobre o modo de aprender é uma obra escrita por Gilberto de Tournai (1209-1284) que analisa com detalhes, a partir do ponto de vista do autor e do período histórico, a importância da educação, do ensino e do modo de aprender. Tournai foi um frade franciscano, sucessor de São Boaventura de Bagnoregio (1217-1274) como mestre regente na Universidade de Paris e Conselheiro do Rei Luís IX. As traduções das obras de Aristóteles influenciaram as suas discussões, porém, Tournai se embasa com citações mais diretas de Santo Agostinho para afirmar a importância da Teologia como parte superior da formação intelectual. Sua preocupação com a educação e com o modo de aprender não é algo inédito, visto que muitas de suas passagens estão atreladas ao tratado de educação realizado por Boécio (480-525), Hugo de São Vítor (1096-1141) e Ricardo de São Vítor (1110-1173). Desse modo, o que queremos afirmar com esse estudo é que a produção escrita, aos poucos traduzida do greco-árabe para o latim e do latim para línguas vernáculas, possibilitou um estudo de longa duração sobre a necessidade da educação diante das questões políticas, culturais, religiosas e econômicas de diferentes épocas. Tournai expõe o seu entendimento de educação para o século XIII fundamentado em autores de séculos anteriores ao dele. Ele não depõe contra as imposições e características que, por exemplo, Hugo de São

Vitor definiu para o estudante e para o educador. Tournai estabelece relações com as afirmações dispostas por São Vítor na obra *Didascalicon*, ressaltando que a aprendizagem não pode ser compreendida como algo pronto, mas sim como um processo que envolve os pais, o educador, os conteúdos e o aluno. Cada qual tem a sua função de ensino e de aprendizagem que deve visar primordialmente a formação intelectual do aprendiz. A obra é destinada a um nobre –filho do conde de Flandres, portanto, a visão do autor é da formação de um futuro líder na sociedade, de alguém que deveria ter comportamentos e ações dignos de exemplos sociais e que, para tanto, era preciso educar e ensinar, desde criança, as ciências necessárias para o desenvolvimento da sabedoria, se tratando da razão. Segundo Tournai, a razão está unida à memória e ambas cumprem as suas funções se estiverem juntas. Da memória se requer as utilidades de guardar e recordar, pois o que a memória não guarda, a mente não recorda e, conseqüentemente, a razão não discerne. O exercício da razão está ligado à recordação que ultrapassa a busca da curiosidade, da alegria ou da ostentação (p.194), ou seja, que se sustenta além dos interesses de cada homem, fazendo uso da racionalidade para o bem social. Nesse caso, a memória deve ser trabalhada e disciplinada para o bom uso racional. O autor cita a plasticidade da memória, de forma que ela se adequa a diferentes funções que dependem do modo como cada um aprendeu e foi educado. Seguindo alguns dos ensinamentos de Hugo de São Vítor, Tournai explica que há três modos de trabalhar a memória: “pela leitura, pela escrita, pela meditação; pela leitura humilde, pela escrita moderada, pela meditação intermitente” (p.185). Ele ainda afirma que “[...] na memória, de pouco serve o ensino a não ser que se certifique pelo esforço, estudo, trabalho e diligência” (p.185). Esse ‘manual’ de instruções que envolve as diferentes abordagens que norteiam o saber na sua complexidade, tratando do estudo, do mestre, do aluno, da disciplina, do exercício para aprender as ciências e do ensino enquanto possibilidade de chegar à perfeição releva o debate do homem na sua integridade espiritual e terrena, enaltecendo que o homem sem conhecimento e o uso inadequado do saber se indigna na ignorância e no tratado que permite a humanização. Nesse sentido, estudar os textos da Idade Média, sobre a educação, nos permite pensar a relação entre o passado e o presente, analisando algumas questões que independentemente do momento histórico, são necessárias para a formação do homem de cada período e o uso da razão como delimitadora do singular e do coletivo, discernindo por meio da memória e da razão as prioridades que são essenciais para o bem social. Para tanto, segundo Tournai, o desenvolvimento da sabedoria é o único caminho para atingir um nível de intelectualidade que consiga fazer o uso da razão para dominar a própria vontade.

* * *

La [re]educación de la Filosofía Medieval fuera del aula. Reflexiones en torno a su enseñanza, métodos y propuestas

Pietro Cea & Nicolás Lázaro

La posibilidad de pensar, estudiar y enseñar el Medioevo desde una mirada y una mentalidad contemporánea siempre es un desafío. No sólo por la lejanía de la época, sino porque su pensamiento -muchas veces relacionado exclusivamente con la cultura judeocristiana-, genera un rechazo a priori por parte de los estudiantes, que, a diferencia de generaciones anteriores, no temen con alejarse de aquellos credos. Esto mismo lo experimenta y testimonia Francisco Carpintero cuando, al introducir el estudio de la Filosofía Medieval en sus clases, “el ambiente parece sacudido por un halo entre tenebroso y de color negro, que son las sensaciones a las que parece ir unida la Escolástica en nuestra cultura de masas” (Carpintero, 2005, 143).

Por lo mismo, la necesidad de pensar el Medioevo no desde la contemporaneidad, sino en lo contemporáneo, se hace fundamental. Comprender nuestro aquí y ahora está plenamente ligado a una serie de sucesos, que aunque parezca una exageración o una atemporalidad forzosa, tiene su origen en la época medieval.

Así, y con este afán de pensar el Medioevo no desde la contemporaneidad, sino en la contemporaneidad, es que nos hemos visto en la necesidad de dar un nuevo giro a una reflexión que nos abre las puertas a revisar el Medioevo de una forma diferente. Siguiendo, por ejemplo, el planteo que sobre esto mismo ha realizado John Marenbon (2011), y secundado Pedro Mantas España (2019).

Pensar cómo entregar, enseñar, transmitir o traspasar el conocimiento medieval, ha estado presente en nuestras reuniones. Sin embargo, antes que enfrentarnos nuevamente a esa cuestión, nuestra idea es la de abrir un debate en torno a los métodos y a los medios en cómo la enseñanza de la Filosofía Medieval podría llevarse a cabo, incorporando ciertos recursos sobre los que seguidamente hablaremos.

Primero, según se ha dicho, como una excelente herramienta que nos permite comprender el pasado y, como consecuencia, ver en prospectiva el futuro^[5]. Segundo, para recibir los aportes de un pensamiento medieval que ha perdurado y que -simple o complejamente- se ha mantenido en la contemporaneidad.

El arte, el cine, la música, la literatura son espacios de expresión que han trascendido a la época medieval tanto en lo histórico-político como en lo filosófico. Su estilo y sus formas gozan de cierta validez implícita en nuestro tiempo a pesar de existir un ambiente *medioevofóbico* hacia esta edad en los pasillos de las escuelas y departamentos de las distintas facultades.

Asimismo, la enseñanza de la Filosofía, -y evidentemente también el de la Filosofía Medieval- no se limita a la dinámica alumno-profesor dentro de un espacio determinado (que generalmente se reduce al aula). Hoy día tenemos a nuestro alcance muchas oportunidades para una mejor docencia, a través de las cuales, todos (estudiantes y docentes), podemos acceder y hacer acceder a una mejor comprensión de la cultura que nos convoca. Nos referimos al conocimiento de lo medieval que la cultura contemporánea ha producido, no sólo en sus textos, sino también en las distintas expresiones artísticas disponibles en innumerables plataformas de divulgación cultural.

Utilizar el pensamiento medieval para comprender el mundo actual es una parte fundamental de una lógica pedagógica que busca trasladarnos desde lo contemporáneo a lo medieval. El método es perfectamente comprensible, puesto que trasladar lo medieval a lo contemporáneo nos permite establecer parámetros diferentes de desarrollo didáctico, acercando a los alumnos a la posibilidad de visualizar la importancia y la perdurabilidad que han tenido muchas ideas de aquella época en nuestras propias circunstancias.

* * *

**Martin Heidegger e Tomás de Aquino : o autêntico *esse do verum*
enquanto (als) *convenientia no intellectus***

Jorge Augusto Da Silva Santos

A comunicação trata da apropriação de Martin Heidegger da doutrina medieval dos transcendentais segundo a exposição de Tomás de Aquino no *De Veritate*, q. 1, a.1, 2, 3, comentada na preleção do semestre de inverno de 1923-1924 de Marburg intitulada “Introdução à investigação fenomenológica”. No contexto de minha breve comunicação, eu me limitarei ao comentário de Heidegger do transcendental *verum* como *modus generalis entis in ordine ad aliud* no sentido de “*convenientia*” com base nas seguintes questões de natureza ontológica: “Qual é o *ser originário do verum*, e

que coisa constitui o ser originário do *verum*? Na medida em que o *verum* é *convenientia*, surge a questão: o *verum* é o *convenire* ou o *verum* tem o seu autêntico ser na alma ou na *res cum qua anima convenit* (a coisa com a qual a alma convém)?”. De um lado, a apropriação contemporânea se enraíza na gênese dos transcendentais em Tomás de Aquino. Como modos gerais do ente, os transcendentais dividem-se em dois grandes grupos, dependendo de como se considera o *ens*. Desse modo, há, primeiramente, os transcendentais absolutos, quando o *ens* é tomado em si (*in se*), e, em segundo lugar, os relacionais, quando se considera um único ente em relação a um outro (*in ordine ad aliud*). Nesse último sentido, Tomás fala da “conveniência de um ente a outro (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*)”. Baseando-se na afirmação de Aristóteles consignada no Livro III do *De Anima*, segundo a qual a alma que, “de um certo modo, é todas as coisas”, Tomás define o *verum*: “a conveniência do ente com a inteligência é expressa pelo nome de ‘verdadeiro’ (*verum*)”. Na sequência do texto, Tomás declina sua concepção de verdade: “a primeira comparação entre o ente e a inteligência é que o ente concorde com a inteligência: este acordo é dito na verdade ‘adequação da inteligência e da coisa’ (*adaequatio intellectus et rei dicitur*); e nisso se realiza formalmente a noção do verdadeiro (*ratio veri*)”. De outro lado, há certamente pressupostos da interpretação heideggeriana dos transcendentais. Heidegger trata do *verum* no contexto fundamental de uma crítica à filosofia moderna: “É de uma importância fundamental que o *ser-verdadeiro* (*das Wahr-Sein*) não esteja orientado sobre o *conhecer* e sobre a *validade* do conhecimento, mas que o *verum* tenha a determinação fundamental de um *modus entis*”. Portanto, a questão está enraizada na problemática ontológica da Idade Média sobre o *sentido* do *verum esse*, ou seja, em uma ontologia que está no fundamento das duas determinações da *res cogitans* de Descartes como *esse perceptum* e como *esse creatum*. Portanto, a comunicação fará aproximações críticas para explicitar a relação entre filosofia contemporânea e Idade Média. Nesse sentido, Heidegger adota uma reflexão fundamentalmente lógico-gnosiológica. Desde 1916 Heidegger se afastara da concepção tradicional de verdade (*adaequatio rei et intellectus*). Por quê? Como precisou muito bem Giovanni Bertuzzi, porque “o juízo estabelece a relação de conformidade entre ‘res’ e ‘intellectus’”, mas Heidegger interpreta a “res” como “objeto” e não como “coisa-real”, e o “‘intellectus’ como conteúdo significativo que o determina e não como faculdade do conhecimento”.

* * *

Aproximaciones al concepto de *emanatio* en Tomás de Aquino

Fernando Martin De Blassi

El presente trabajo persigue un objetivo modesto pero considerable para el tema de este *III Coloquio Intercongresos Latinoamericano de Filosofía Medieval*. De manera general, se intenta revisar y sintetizar algunas de las contribuciones más significativas acerca del sentido y el alcance que tiene la categoría de *emanatio* en determinados pasajes de la obra filosófico-teológica de Tomás de Aquino. La preponderancia que ha tenido la doctrina sobre la *emanatio* se puede reconocer a partir de los escritos de los representantes provenientes de la tradición neoplatónica (por mencionar tan sólo a Plotino, Proclo, Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena, el *Liber de causis*, entre otros). Estos autores hablan de la emanación cada vez que pretenden dilucidar la *procesión* de los seres (*πρόοδος*) desde una causa primera y absoluta. Por consiguiente, en esta oportunidad se intentará identificar el significado que otorga el Aquinate al concepto neoplatónico de *πρόοδος*, al traducirlo por la palabra latina *emanatio*. En relación con este propósito, se retoma una discusión todavía no resuelta definitivamente por la literatura especializada y se plantean algunas líneas de análisis para continuar explorando un caso muy concreto de recepción y apropiación del neoplatonismo en el pensamiento medieval. Para la interpretación de los documentos se aplica una metodología de índole histórica, crítica y hermenéutica de los textos por explorar, junto con el soporte necesario que brindan los instrumentos de la filología.

* * *

Maimónides en lengua vulgar. Nuevas perspectivas sobre la traducción cuatrocentista castellana del *Moré Nebujim*

José Antonio Fernández López

De cruce de caminos fascinante puede calificarse la traducción cuatrocentista al castellano del *Moré nebujim* de Maimónides. Llevada a cabo por Pedro de Toledo, se nos ofrece como el resultado de una laboriosísima empresa traductológica desplegada a lo largo de casi dos décadas.

Una de las mayores peculiaridades de esta traducción, realizada en el crepúsculo de un mundo de códices, manuscritos, copistas y escribanos, es lo que podríamos

calificar de incansable virtualidad hermenéutica, es decir, presentarse como un texto abierto a una suerte de interpretación sin fin.

Habiéndonos acercado en otras ocasiones a este texto, queremos indagar en un aspecto concreto de la problemática que el Mss 10289 patentiza, a saber, el cuestionamiento que el anónimo glosador realiza de las interpretaciones teológico-filosóficas de Pedro de Toledo a aquellos pasajes del libro I de la Guía de perplejos que le resulta oscuros o complejos. Estas glosas, que representan, además de una aportación crítica, casi una traducción alternativa, manifiestan la solvencia de este intelectual y nos hacen preguntarnos por esta figura desconocida, por su origen y destino. Las aclaraciones del traductor dan pie en ocasiones a nuevos comentarios del glosador, correcciones en las que se sirve del sentido del texto original para establecer el correcto orden y sentido de la traducción. El uso competente de los originales confiere a la traducción alternativa y a los comentarios un enorme valor que queremos destacar. Atreviéndonos a realizar una interpretación arriesgada, da la impresión de que este intelectual anónimo quiere reivindicarse con sus más de mil quinientas glosas ante la posterioridad, denunciando la impostura de haber confiado la traducción de una obra cumbre del judaísmo a alguien no cualificado.

* * *

O conceito do *peregrinus* na justiça de Agostinho

Daniel Ferraresi

Agostinho de Hipona foi um autor que muito pensou a questão da justiça, tanto no âmbito da metafísica, ao pensar a relação da justiça com Deus, quanto no âmbito ético, com relação a justiça entre os seres humanos em sociedade. Embora muito tenha sido debatido entre os comentadores sobre o pensamento de Agostinho acerca da justiça, pouco destaque nos parece foi dado a relação entre a justiça e o *peregrinus*. O *peregrinus* detinha um papel na sociedade romana que corresponde ao moderno termo “estrangeiro”, mas com algumas particularidades, que dentro do contexto romano detinham uma jurisdição legal diferente, e inferior, aos cidadãos do império romano. Se na república romana e no alto império romano do principado a distinção entre os *peregrini* e os cidadãos era que os *peregrini* eram formados basicamente por escravos e estrangeiros, após o Édito de Caracala de 212 d.C., aqueles que eram *peregrini* com respeito a cidadania romana eram os estrangeiros de além das fronteiras do império, coletivamente denominados de “bárbaros” pelos romanos. Com relação a Agostinho

o termo *peregrinus* e seus correlatos foram muito usados em suas obras, sempre colocando em destaque o papel do cristão no mundo terreno, o de alguém que longe de aqui fazer parte, é um *peregrinus* (peregrino), apartado da cidade celeste, a Cidade de Deus. Porém, sustentamos que o termo não comporta apenas essa designação do fiel cristão em peregrinação num mundo que, após o pecado original não só carece de justiça, mas da própria ligação natural que o ser humano detinha com seu Deus criador. O termo *peregrinus* denota também um sentido de desligamento existente nesta vida terrena, em que não só vivemos separados de nosso criador, mas também carecemos do sentido de “pátria”, justamente pela Cidade Terrena, criada após o pecado original, e evidenciada na história de Caim e Abel, os dois primeiros cidadãos de ambas as cidades, ser o oposto à Cidade de Deus, um lugar onde o amor a Deus não mais impera, mas o amor a si mesmo e ao próprio mundo o substituem. Essa vivência do *peregrinus* na Cidade Terrena é também ela um fardo, pois que o *peregrinus* não pode, como expatriado que é, dela prescindir nas questões da justiça. Resulta daí um aparente dilema: é possível ao *peregrinus* ter alguma esperança de alcançar a justiça, ou apenas pode vir a suportar a injustiça que dela advém na Cidade Terrena? Agostinho para isso estabelece duas perspectivas: no âmbito da verdadeira justiça apenas na vida após a morte é que se poderá obtê-la, quando for um cidadão da Cidade de Deus, onde Deus, a fonte da justiça imperar, com Cristo como seu fundador e governador. Na Cidade Terrena, embora não possa haver verdadeira justiça, o ser humano pode dela esperar que ao menos ordem, concórdia e paz reinem, para que na justiça temporal desta vida terrena possa gozar de uma vida menos turbulenta e injusta, onde tenha o direito de render o justo culto a Deus, para que em esperança e fé possa esperar pela verdadeira justiça que apenas Deus pode proporcionar. Veremos desse modo, quais são os pressupostos de Agostinho para sustentar o status do *peregrinus* como um errante em busca de justiça, que embora privado dela, deve se ver como um “residente em terras estrangeiras”, obedecendo as leis do local onde vive, mas nunca se esquecendo de que ali, ele não passa de um forasteiro, um peregrino.

* * *

La recepción de los escritos aristotélicos en las indagaciones de Tomás de Aquino sobre la justicia

Pablo Furlotti

Aristóteles dedicó el libro V de *Ética Nicomáquea* a la justicia. Allí consideró los vínculos entre dicha virtud y la ley, las relaciones entre la justicia y la igualdad, y analizó la necesaria referencia al otro (alteridad) que ella implica. También presentó sus análisis sobre la justicia en un sentido general (toda persona justa posee, en cierto modo, las demás virtudes) y en un sentido más restringido o particular, en el que se pueden distinguir la justicia distributiva y la justicia correctiva (La primera se vincula al reparto de bienes entre los miembros de la sociedad; la segunda, en cambio, está referida a los contratos con el fin de corregir las desigualdades que pueden vicarlos.)

En los siglos XII y XIII, muchas obras de Aristóteles que no se conocían en Europa fueron recuperadas y difundidas. Entre ellas, se encontraban los escritos éticos y políticos del filósofo griego.

Tomás de Aquino leyó, interpretó y comentó muchos libros de Aristóteles. El maestro dominico hizo suyas algunas ideas del Estagirita, las desarrolló y las amplió integrándolas a otras fuentes y a sus propios planteamientos sobre diversos temas.

En el comentario a la *Ética Nicomáquea*, Tomás explicó las afirmaciones aristotélicas sobre la justicia siguiendo de cerca la letra de la obra. En cambio, en el tratado de la justicia que se encuentra en la *Suma Teológica* (el más extenso en comparación con la otras virtudes cardinales), Tomás integra equilibradamente los planteamientos aristotélicos, las ideas procedentes de otras fuentes y sus propias consideraciones. El fraile dominico se apropia de algunas nociones del Estagirita complementándolas con elementos provenientes de los escritos bíblicos, del pensamiento estoico, del derecho romano y de obras patrísticas.

El objetivo que motiva la elaboración de nuestro trabajo es estudiar la recepción de los escritos aristotélicos por parte de Tomás de Aquino en sus indagaciones sobre la justicia. Nos centraremos especialmente en el comentario del maestro dominico a la *Ética Nicomáquea* (Libro V) y en el Tratado sobre la Justicia de la *Suma Teológica* (II – II, q. 57 – 63).

Indagaremos, en primer lugar, el mencionado comentario de Tomás de Aquino con el fin de desentrañar sus procedimientos de análisis y sus desarrollos particulares.

Posteriormente, nos centraremos en las cuestiones indicadas de la *Suma Teológica* con el propósito de comprender el modo en que Tomás utiliza determinados planteamientos aristotélicos fusionándolos creativamente con ideas de diversas procedencias.

Finalmente, consideraremos brevemente la ubicación de los análisis sobre la justicia del maestro dominico en el marco de su valioso pensamiento ético sobre las virtudes cardinales.

* * *

En búsqueda de lo Absoluto. La cuarta vía de Santo Tomás y la teoría de la participación

Carlos Andrés Gómez Rodas

El estudio del absoluto, del simbolismo, del arte y de la cultura revela, cuando es realizado debidamente, el orden existente en el universo, pero, simultáneamente, abre el alma humana a realidades superiores allende su naturaleza. Por bella que sea la naturaleza, y lo es muchísimo, ella no sacia el deseo de belleza ni el deseo de bienestar del hombre. En él, que es un exiliado del Paraíso terrestre, hay algo que está siempre buscando bellezas, comodidades y delicias mayores, superiores. Él aspira a algo mucho más espléndido y maravilloso que es muy superior a su propia naturaleza. En este anhelo inherente al alma humana se verifica una cierta nostalgia por el Paraíso y por el estado original de la creación que el hombre no puede dejar de sentir. Es así como se despierta un “bramido de absoluto”, expresión enérgica, pero que describe bien la manera como lo natural pide lo absoluto, como lo inmanente pide lo trascendente.

Este “bramido de absoluto” tiene una íntima relación con la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios o vía de los grados de perfección. Esta vía fue expuesta por Santo Tomás en varias de sus obras, entre las cuales destacan *Suma de Teología*, *Suma contra los Gentiles*, *Cuestiones Disputadas sobre la Potencia*, el *Comentario al Evangelio según San Juan* y la *Exposición sobre el Símbolo de los Apóstoles*.

La cuarta vía tomista, a su vez, tiene conexión con la teoría de la *participatio* (participación), la cual es señalada por diversos autores como fundamento de toda la metafísica del Doctor Angélico. Podría decirse, con Fabro, que la participación es la

única llave que abre y desvela la inteligibilidad del ser finito. Aun cuando esta tesis no sea compartida por todos los tomistas, tiene el mérito de evidenciar la contribución de Platón y de San Agustín de Hipona en la obra de Santo Tomás de Aquino.

Describir la cuarta vía de Santo Tomás es una invitación a hablar de la *participatio* (participación). Se trata de la propiedad que tiene una cosa de recibir algunas de las propiedades de otra y, por causa de eso, ser, de cierto modo, participante de la naturaleza de la otra. Por ejemplo, los ángeles están muy por debajo de Dios. El ángel no es la pureza, pero hay un ángel especial de la pureza, que es el patrón de la pureza, su arquetipo en toda la creación. Ese ángel tiene una participación muy grande en la pureza de Dios y constituye una especie de manantial de pureza del que participan, en diversos grados, todas las cosas que tienen pureza, que son puras.

En los días actuales y frente a los problemas hodiernos, aparece la pregunta de si en un orden superior y más profundo habría alguna solución frente al nihilismo, configurador de toda una época histórica y, especialmente, de una *forma mentis* contemporánea. La presente comunicación analizará la cuarta vía tomista y su relación con el concepto de *participatio*, argumentando por qué este puede ser el camino para atraer al hombre de hoy a las realidades sobrenaturales, camino por el cual puede superar el sinsentido dominante en nuestros días.

* * *

**“Que cosa es el rey”: filosofía, política y género.
Alfonso X de Castilla frente a María de Aragón, 1252-1458**

Miguel Ángel González Hernández

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar la evolución del concepto filosófico-cristiano-escolástico de la figura del rey según el texto transmitido por el propio Alfonso X de Castilla (1252-1284) en su Partida Segunda frente al nuevo modelo de concepto filosófico-cristiano-humanista del franciscano Francesc Eiximenis (1337-1409) de la Corona d’Aragó. En ambos conceptos queda excluida la mujer como gobernante ya que la base de la transmisión de los textos medievales estaba en la idea cristiana del poder del hombre y, entre ellos, el rey como “vicario de Dios en la Tierra” (Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, Partida Segunda, título I, ley V, volumen II: 7-8).

La metodología usada ha sido la de comparar los textos medievales conservados y publicados de estos dos autores (Alfonso X de Castilla y Francesc Eiximenis) y situarlos en su contexto histórico-político (Corona de Castilla y Corona d'Aragó, respectivamente).

Las conclusiones aportadas han sido principalmente tres: una, la transmisión del texto castellano de Alfonso X de Castilla (actualmente se celebra en España el Octavo Aniversario de su Nacimiento con la exposición nacional en Toledo-Gobierno de España, 1221-2021) con toda su concepción filosófica y política sobre las atribuciones de origen cristiano para la consolidación de la monarquía autoritaria; dos, un siglo después la contradicción de esa doctrina política en la nueva concepción filosófica humanista cristiana de Eiximenis por influencia de las repúblicas italianas, en donde la concepción del poder del rey debía de ser la monarquía pactista de la Corona d'Aragó limitada por el poder de las élites urbanas y por la propia comunidad de súbditos; y finalmente tres, como en ambos modelos, la mujer quedaba excluida del poder político por la concepción cristiana de ese poder, sobre todo en la visión escolástica castellana con la herencia en primogénito y varón, y de cómo en la Corona d'Aragó sí hubo excepciones en esa exclusión ya que la reina María de Aragón (1416-1458) ejerció el gobierno político, sobre todo, desde 1423 ante la ausencia definitiva de Alfonso V residiendo en Nápoles (Castell Nuovo). Su ejercicio del poder efectivo ha sido demostrado, entre otras historiadoras, en la tesis doctoral de Monserrat Toldrà de la Universitat de Barcelona (2013) y María del Carmen García Herrero (e-Spania, 20, février 2015). El ejercicio del poder de una mujer como María de Aragón mostraba la transición del paso de la filosofía escolástica a la humanista en la Corona d'Aragó.

Los antecedentes en la Corona de Castilla de este modelo de pensamiento escolástico filosófico y político procedía de textos medievales anteriores, recopilados en su momento por Walter Ullman (1983) como los difundidos en el siglo V por san Agustín: “[...] Dios daba las leyes a la humanidad por medio de su rey [...]” (Ullman, 1983: 13); y manteniéndose en el siglo XIII con santo Tomás de Aquino: “[...] que el poder descendía de Dios [...]” (Ullman, 1983: 15). En este sentido, además, en la Corona de Castilla en las Cortes de Alcalá de 1348 se consolidó este ideario de la figura del rey en esa misma base escolástica: “[...] Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su reino, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia [...]” (Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, Partida Segunda, título I, ley V, volumen II: 7-8). Por su parte, y en cambio, en la Corona d'Aragó ya existía una tradición cristiana pero con signos evidentes del poder de la mujer de la nobleza en el gobierno político de dicha corona y de temprana influencia humanista. En los textos medievales

de antecedentes de la filosofía del poder, en esta corona, se recogía la legitimación de la transmisión del poder de la monarquía de la reina al príncipe, es decir, de la madre a su hijo: “[...] Yo, Petronila, por la gracia de Dios, reina de Aragón y condesa de Barcelona [...] te doy, a ti, mi dilecto hijo Alfonso [...] todo el reino de Aragón íntegramente [...]” (Liber Feodorum Maior, I, documento 17: 23-24). Este texto marcará la unión de Aragón y Catalunya en el año 1174 para formar la Corona d’Aragó, así como los precedentes del gobierno político de la mujer en esta corona. Así sucederá, posteriormente, con la citada María de Aragón y toda la legislación que emanaría para el gobierno de las ciudades catalano-aragonesas a través de dos modelos de ordenamientos jurídicos: los privilegios reales urbanos y las enmiendas de las provisiones reales a esos mismos privilegios.

* * *

Elementos voluntaristas en la doctrina tomista sobre la fe en la cuestión 14 *De Veritate*

Clemente Huneus Allende

Tomás de Aquino ha sido tradicionalmente representado por los tomistas como representante de un “intelectualismo moderado”. Eso quiere decir que, puesta en una disyuntiva entre lo cognitivo y lo afectivo procurará rescatar equilibradamente el papel propio de ambas dimensiones, pero tenderá también a sostener la prioridad de lo cognitivo, pues estima que la razón es facultad más perfecta y primordial que la voluntad, la cual queda en último término subordinada y regida por aquella. En esto se distinguiría del voluntarismo representado por autores franciscanos como Duns Scoto y Guillermo de Ockham, pero también de intelectualismo más extremos como el de Boecio de Dacia. Evidentemente estas clasificaciones tienden a la simplificación, y una lectura directa de los textos del Aquinate llevaría a introducir importantes matices al respecto. En ese sentido, la presente propuesta busca llamar la atención sobre algunos aspectos del tratamiento que hace Tomás de la virtud de la fe en *De Veritate* (en adelante “DV”) q.14 que parecen delatar un marcado voluntarismo y desmentir de esa imagen habitual. Con ello no se pretende negar que, a nivel global, el pensamiento del Aquinate es predominantemente intelectualista, pero sí hacer notar que, al menos en lo que se refiere a la fe, hubo un momento de su trayectoria intelectual en el que sostuvo tesis que parecen voluntaristas.

Concretamente, en DVq.14 se sostiene que i) la fe se da en un contexto en el cual la insuficiencia de la evidencia cognitiva permite que el intelecto sea movido a asentir por la voluntad en virtud de que parece bueno y conveniente prestar dicho asentimiento, y así lo que nos mueve a asentir a lo que dice Dios es el premio de la vida eterna que Dios promete a quienes creen (a.1 y a.2); ii) el intelecto del creyente se dice por esto estar cautivo, en cuanto que es no se autodetermina sino que es contenido por algo externo al mismo (la voluntad) (a.1); iii) la rectitud del acto de una potencia inferior requiere que esta se someta al imperio de potencia superior, y por eso así como el hábito virtuoso de la templanza se tiene cuando la concupiscencia obedece a la razón, el hábito virtuoso de la fe supone que la inteligencia obedezca al imperio de la voluntad (a.4); iv) razón y voluntad se comportan en el acto de fe como un principio agente inferior que es determinable al modo de la materia (la razón) y un principio agente superior que es determinante al modo de la forma (la voluntad) (a.5). Son pasajes como estos los que han suscitado lecturas de la doctrina tomista sobre la fe que llegan a ser preocupantemente voluntaristas, como las de James Ross y Eleonore Stump.

Por supuesto que estas afirmaciones “voluntaristas” coexisten con otras que parecen inclinar la balanza en la dirección del intelectualismo. Aquino también afirma que i) la fe es propiamente un acto del intelecto, al que pertenece el acto de asentir (DV q.14 a.1 respuesta y ad3, a.4); ii) que la fe precede a la caridad en cuanto a su objeto, su hábito y su potencia (q.14 a.2 ad3); iii) que el objeto de la fe no es otra cosa que la misma verdad primera increada (q.14 a.8).

Esta última consideración abre el tratado más maduro de la fe que hace Tomás al comienzo de la II-IIae en la *Summa Theologiae*, donde se establece antes que ninguna otra cosa que el objeto de la fe no es otro que la verdad primera. En este tratado más maduro la voluntad seguirá teniendo un papel importante para el acto de fe, pero las afirmaciones más tajantes del *De Veritate* respecto al predominio de los afectivo/voluntario no parecen reaparecer. Cuando se coloca desde el primer momento la prevención de que aquello bajo cuya autoridad asentimos y de lo que deseamos llegar a gozar mediante el acto de fe no es otra cosa que la verdad primera, se desvanece el riesgo de pensar que el acto de fe subordina servilmente al intelecto para que crea cosas no en virtud de su carácter de verdaderas sino sólo por el deseo de alcanzar la bienaventuranza.

En definitiva, cabe preguntarse si acá hubo una evolución de su pensamiento de Tomás sobre esta materia, y si es así cuáles fueron las precisas problemáticas que motivaron ese desarrollo.

* * *

**La educación del individuo entre familia y sociedad.
La propuesta de Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, II-II**

Emanuele Lacca

El objetivo de mi contribución es presentar y discutir una de las voces que trataron el tema de la educación en el contexto medieval, Tomás de Aquino. Tomás presenta su teoría sobre la educación principalmente en la parte II-II de su *Summa Theologiae*. La teoría del Aquinate se centra principalmente en considerar la importancia del individuo como un ser todo realizado en su singularidad, pero que encuentra la posibilidad de probar esta realización en los dos principales entornos sociales en los que vive principalmente: la familia y la sociedad.

La educación del individuo, según Tomás, implica toda la esfera ética del hombre, que posee por derecho la capacidad de educarse y educar. La educación, por tanto, es tanto el contenedor como el contenido de la existencia humana. Esta doble perspectiva permite al Aquinate a dar al lector todas las cartas para iniciar la teorización de la dignidad como valor fundamental de la existencia humana. De este modo, cada ser humano es absolutamente libre para realizar su propia vida y, en consecuencia, para realizar plenamente el plan divino que, por *analogía entis*, se refiere a la existencia de la familia y de la sociedad. Así, la educación del individuo se convierte para Tomás en el terreno en el que se entreteje la discusión sobre los derechos humanos, el libre albedrío y cómo ellos entran en una relación recíproca, sin excluirse mutuamente, sino integrándose continuamente.

La metodología de trabajo de la contribución es histórico-hermenéutica. Después de haber enmarcado el texto desde un punto de vista histórico, enucleando los motivos editoriales del autor, pasaremos a analizar sus momentos clave, para destacar sus contenidos más decisivos.

* * *

El conocimiento divino según Duns Escoto: una relectura desde Petrus Thomae

Enrique Santiago Mayocchi

Una crítica común, que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre el conocimiento divino de las posibles creaturas, es la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que se da en el intelecto divino al ‘producir’ el *esse intelligibile* de ellas. Esta segunda postura se toma de un pseudo-proceso cognoscitivo divino diferenciado en ‘instantes de naturaleza’, del que se sirve para poder así clarificar que, en un mismo instante eterno, hay diferentes objetos de conocimiento y un orden entre ellos, lo cual indica una anterioridad y posterioridad junto con una dependencia de los posteriores respecto de los anteriores. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera:

- (1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.
- (3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.
- (4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Mientras en (2ⁿ) Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas, es en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las ideas divinas, ya que son definidas por Escoto, interpretando a Agustín, diciendo que «una idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo es capaz de ser formado de acuerdo con su propia razón». Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son imitaciones de la esencia divina. El conocimiento de esta relación se da en (4ⁿ), una vez que se han conocido sus extremos.

En el presente trabajo buscamos argumentar que esta putativa segunda postura no indica el origen de inteligibilidad de las ideas divinas, sino que con la expresión *producit lapidem in esse intelligibili*, Duns Escoto se refiere a la intelección de la posible creatura en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina, o dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear.

En efecto, cuando el intelecto divino conoce la piedra, ella es constituida como objeto de la intelección, no como algo distinto al acto sino como consiguiente al mismo y dependiente de él. No es otra cosa que el objeto del acto de conocer y, por tanto, no cabe la búsqueda de un estatus ontológico ya que, así entendido, el objeto no posee de suyo ningún tipo de realidad. A nuestro juicio, el análisis debe ser semántico, puesto que el objeto del intelecto se reduce a la intelección misma, es decir, denota la estructura específica que posee el acto cuando conoce algo determinado, lo que hoy llamaríamos su ‘contenido mental’.

Para justificar nuestra lectura, recurriremos a la interpretación que formula Petrus Thomae (c 1280-1340) en sus *Quaestiones de esse intelligibili*, donde evalúa la tesis de Escoto y otros intérpretes suyos sobre la ‘producción’ del ser inteligible en el marco del conocimiento, tanto divino como humano. El pensador español realiza una exégesis del *Quodlibet*¹⁵ de Duns Escoto para explicar que no se debe entender ‘producción’ como un acto de causalidad eficiente con efecto real transeúnte, sino que tiene allí un uso metafórico, que sirve para indicar una dependencia de lo conocido respecto del intelecto.

* * *

Vincent de Beauvais y las ciencias físicas.
Traducción introductoria al *Speculum Doctrinale*

José María Felipe Mendoza

Vincent de Beauvais es un autor medieval del cual su vida parece más rodeada de misterio que de certezas. Se conjetura su nacimiento entre los años 1180/1190 sin poder, con todo, precisar un lugar exacto. De modo análogo acontece en relación con el lugar de su fallecimiento y la fecha de su muerte, que parece haber acaecido en 1264. Se sabe de su pertenencia a la orden de los predicadores, aunque, una vez más, no parecen existir mayores precisiones del caso. Si se conoce de sus estudios en la Universidad de París a principios del siglo XIII y de su obra por la que se hizo mayormente conocido: el *Speculum Maius*. Esta enciclopedia, escrita entre los años 1244-1260, presenta las características de un voluminoso y exhaustivo compendio en el que se dan cita conocimientos de los más diversos. Si bien estuvo pensada en cuatro libros, parece que solo se terminaron de confeccionar tres, y son los siguientes: *Speculum Doctrinale*, *Speculum Historiale* y *Speculum Naturale*. En esta ocasión,

únicamente abordaremos el primero de ellos, cuya temática se centra en las ciencias y las artes en general. Este extenso tratado en particular consta de 17 libros, de los cuales el primero recuerda la miseria del género humano y la excelencia de la razón en orden a una vida que sepa llevar dignamente tal estado suyo. Luego de la mentada presentación se estudian las ciencias lógicas (lib. II-III), las ciencias morales (lib. IV-X), las artes serviles –entre las que se mencionan la arquitectura y la medicina– (lib. XI-XIV), y las ciencias especulativas (lib. XV-XVII). Ahora bien, el *Speculum Maius* ha sido principalmente trabajado por la literatura erudita francesa, y se ha centrado en aspectos introductorios de la obra. Pero el presente trabajo no se detiene en demasía en aquellos oportunos señalamientos, pues se dirige con exclusividad a los libros que estudian las ciencias especulativas y solo se detiene en el libro XV, cuya temática es la ciencia física. Sobre este libro presentamos –siguiendo la edición de Douai de 1624–, y por vez primera, la traducción completa a la lengua española de las primeras tres secciones, donde se pone de manifiesto qué es la ciencia física, cuáles son sus divisiones y cómo actúa. Cada sección es la opinión de una autoridad. En algunas ocasiones la autoridad es la misma, mientras que en otras, solo figura la opinión de Vincent de Beauvais. La primera y la segunda sección constan de dos autoridades, mientras que la tercera trae a colación cinco autoridades. Conviene esclarecer que los textos citados no se corresponden con la letra de las obras originales y tienen la intención de esquematizar o recortar el tratado citado. Por lo demás, únicamente se pone a consideración el texto del dominico, postergando para futuros estudios las diferencias en la letra y, si las hubiera, en la intención.

* * *

La teoría natural de la subordinación y el sentido del término *homunculus* referido al indio en el *Demócrates Segundo* de Sepúlveda

Nicolás Moreira Alaniz

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), humanista, cronista, y traductor, en su *Democrates secundus* expone una teoría natural de la subordinación de las cosas y que abarca al hombre acerca de cómo lo superior y más digno por naturaleza domina lo inferior: la forma sobre la materia, los elementos superiores sobre los pesados; el alma racional sobre la sensible y vegetativa; el alma sobre el cuerpo; el hombre sobre los animales; el marido sobre la esposa y los hijos; además, esta teoría enseña que esta misma razón vale para los demás hombres en sus mutuas relaciones. Esta teoría general de la subordinación natural sienta las bases, junto con la aplicación de

terminología jurídico-romana, para argumentar el necesario sometimiento legal del indio como súbdito.

Una traducción e interpretación cotejada con la de Manuzio de 1495 de la *Ética y Política* de Aristóteles permite configurar una posición legalista y naturalista fundada en el Estagirita. Sepúlveda, luego de entretenerse con una suerte de panegírico a la cultura española desde los romanos, pasando por los andalusíes hasta llegar a la época carolina, arremete contra los indios acentuando sus debilidades anímicas y sus costumbres ajenas a la ley natural. El término *homunculus* aparece en este contexto referido a los indios, a partir lo cual especifica los caracteres que contribuyen a su definición.

Me interesa en este trabajo hacer mención del sentido adjudicado al término *homunculus* por parte de Sepúlveda, y analizarlo comparativamente con otra acepción negativa ofrecida por Cicerón en *De Natura Deorum* (I,123; III,76), filósofo que ejerció una fuerte influencia sobre nuestro autor. El homúnculo, para el humanista español, es el hombrecillo caracterizado por una doble dimensión de debilidad relativa: física y moral. Se puede ver que Sepúlveda le da más importancia a la debilidad moral en desmedro de la natural, a diferencia de lo que puede ser el empleo que realiza Cicerón en un sentido antropológico comparativo respecto a lo divino.

Su retórica acerca del indio oscila entre la adopción de un lenguaje moderado tendiente a dar cuenta de principios jurídicos necesarios para justificar el dominio político, y un lenguaje donde busca expresar cierta idiosincrasia cargada de sentidos provenientes del ámbito teológico y de la cultura filosófica clásica.

* * *

El término *acribologia* (certeza) y el encuadramiento epistemológico de los estudios sobre el alma en Pietro Pomponazzi

Ignacio Pérez Constanzó

A fines del XV y comienzos del XVI en los centros de estudio italiano tuvo una destacada predominancia la discusión sobre qué tipo de estudio es el que corresponde al alma. En ese contexto, estudiare un aspecto de una *reportatio* de un curso dado entre 1503 y 1504 por Pietro Pomponazzi. En esta *reportatio* se afirma que a pesar de

la exactitud y certeza demostrativa de la matemática, que podría inducir a pensar que es lo primero en el orden del conocimiento, en verdad es lo último.

El término latino *acribologia* en la Edad Media se entendía como *certeza*. Pero tiene otras posibles traducciones, y así puede ser *exactitud*, *esmero*, *rigor*, *perfección*, *severidad* o *precisión*.

Estableceré que hay al menos dos sentidos distintos de certeza, y que llamaré una *certeza procedimental* y una *certeza de origen*. Ambas certezas, aplicadas en sus respectivos campos de estudio, conllevan en última instancia hacia la certeza en sus conclusiones; aunque son certezas de órdenes diversos. El caso del alma, su peculiar naturaleza, hace que ella sea tanto una de las cuestiones que atañen a los profesores que se dedicaban a la filosofía natural como a la metafísica.

Es claro que en este texto la ubicación epistemológica del estudio del alma, dentro de la filosofía natural o dentro de la metafísica es un objeto de debate con grandes implicancias de cada opción. Si se la clasifica como un área de estudio que corresponde a la filosofía natural se resaltarán su aspecto de forma del cuerpo, su complementariedad para conformar un individuo hilemórfico compuesto de dos partes, pero caerá en el olvido sobre su carácter metafísico o, al menos, esto quedará oscurecido. Por otra parte, si la antropología cayera dentro del campo de estudio de la metafísica, entonces se la considerará una de las inteligencias de las que Aristóteles hizo mención en *Physica*, y en *De cælo*. Esta segunda perspectiva de estudio asegura la inmortalidad del alma, pues le otorga un carácter sustancial o cuasi-sustancial, pero deja de lado el aspecto formal ante la materia del cuerpo del hombre.

Basándose en una vieja distinción de corte aristotélico, Pomponazzi clasifica la certeza no ya *quoad nos* sino *quoad naturam*, respecto a la naturaleza de lo estudiado. De este modo, entonces, concluye sobre la jerarquización de los saberes según su certeza.

* * *

Species e intentio en el Tractatus de Luce (ca. 1270) de Bartolomé de Bolonia

Adrián Pradier Sebastián

Bartolomé de Bolonia († ca. 1290) fue un maestro franciscano de la Universidad de París, autor, en torno al año 1270, de un tratado *De luce*. El texto no es relevante por su influencia y alcance. A este respecto sólo se conservan dos manuscritos presentes en las colecciones de Florencia y Oxford. Se sabe también de un tercer códice que figuraba «en el catálogo de 1400 de la biblioteca de San Francisco de Siena» (Galli, 2021, p. 167), destruida en un incendio en el s. XVII. Sin embargo, la obra es muy reveladora por su sentido y objeto: se trata de una elaborada síntesis, destinada a la docencia, de la filosofía y la teología de la luz de finales del s. XIII. Constituye así un indicio de que el pensamiento especulativo en torno a la luz sensible se perpetuó durante el siglo XIII, en especial, aunque no exclusivamente, en el seno de la escuela franciscana. En particular, junto al conocimiento de los procesos asociados a la propagación de sus rayos o el complejo fenómeno de la visibilidad, Bartolomé de Bolonia ofrece una clave descriptiva del mecanismo de luz en la que al mismo tiempo que atiende a las sutilezas físicas y metafísicas, procura, sobre todo, reorientar sus análisis hacia el desentrañamiento exegético de un versículo del Evangelio de San Juan: *Ego sum lux mundo, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vite* (Jn. 8, 12).

La Dra. Francesca Galli ha preparado recientemente una edición del texto [Galli, Francesca, *Il De luce di Bartolomeo da Bologna*. Studio e edizione, Firenze, Edizioni del Galluzzo (Micrologus Library), 2021, LII-381 pp., 12 x 18 cm.]. La versión propuesta, coherente con los materiales disponibles, responde a los siguientes principios: en primer lugar, y dado el mayor grado de compleción del manuscrito laurenziano, se opta por aplicar la numeración de líneas sobre el mismo y añadir, en letra menor y solo cuando existan disonancias, el manuscrito oxoniense, que sirve de contraste. Por lo que respecta al criterio seguido por Galli para solucionar los errores y lagunas existentes, éste ha consistido en corregirlos «no solo por conjetura, *ope ingenii*, sino también verificando lo que fue transmitido por el otro [manuscrito]». El aparato crítico da buena cuenta en todo momento de las decisiones de edición aplicadas, las cuales, en un notable número de casos, coinciden con las propias correcciones y apostillas «de un atento lector del testimonio laurenziano [...] presumiblemente en los últimos decenios del doscientos» (Galli, 2021, p. 203). Uno de los temas más interesantes del tratado reside en la cuestión del estatuto del concepto de *species*.

El concepto, con base en su vasto campo semántico, es uno de los más complejos a la hora de su abordaje filosófico y su consecuente traducción. Un vistazo a los fragmentos más reveladores del tratado de Bartolomé parece circunscribir su significado a la forma visible de los objetos en un sentido próximo al que manejaron los victorinos, a saber, como figura y color fundamentalmente. Sin embargo, la polisemia que acoge el término, así como que tal sentido es «relativamente poco empleado en el siglo XIII» (Michaud-Quantin, 1970, p. 114), son factores que podrían dar lugar a un equívoco catastrófico en torno al específico sentido que le da Bartolomé. De ahí que sea especialmente valioso el compromiso de Galli a la hora de proponer una definición de *species* como sinónimo de *intentio*, según la cual se obtiene la definición de «aquello que, producido incesantemente por un cuerpo y del todo dependiente del mismo, existe en el medio» (Galli, 2021, p. 238) o, en los términos que utiliza Roger Bacon (ca. 1268-1270), aquello que «en el lenguaje popular natural» refiere lo que no es realmente la cosa, sino más bien «la intención de la cosa, es decir la semejanza» (*De multiplicatione speciarum* I.i.4). Esto indica, por lo tanto, que la *species* es aquello que se asemeja a la cosa y que, en todo caso, depende de la cosa misma en el ámbito de la visibilidad: no es, por tanto, la *belleza* de la cosa, sino antes bien su *imagen* claramente determinada por la presencia —operante— de la cosa.

Por otro lado, el término *intentio* hace referencia también a una de las veintidós propiedades sensibles de un cuerpo que, según indica Alhacén en el *De aspectibus* —traducido al latín a fines del siglo XII, son perceptibles distintamente y, juntas, ofrecen la forma global de un cuerpo. Sobre este particular, autores clave como Peckham o Witelo se limitaron en sus respectivos tratados «a reproducir el elenco del *De aspectibus* sin modificaciones ni adiciones, para luego cuestionar los aspectos geométricos de la propagación, el funcionamiento del aparato visual y los mecanismos cognitivos» (Galli, 2021, p. 72). No obstante, dejaron sin resolver la incógnita de cómo las imágenes de las diferentes propiedades visibles se daban a la sensibilidad. En este asunto es quizá original la propuesta de Bartolomé, quien se atreve a cerrar el planteamiento original de Alhacén proponiendo una singular metáfora: las unas van envueltas en las otras. Tomando así como base la sustancia individual, Bartolomé aplicó un criterio ascendente de menor a mayor grado de visibilidad y, simultáneamente, de mayor a menor preeminencia ontológica, comenzando por el género «más general» (*generalissimum*) —por así decir, el más guarnecido por los demás— hasta que «todas estas son representadas» (*hec omnia [...] representantur*)

«por una imagen [mental]» (*per unam ymaginem*), que es la que propiamente se manifiesta desde «la imagen [material] del cuerpo» (*unum ydolum*) (I.4.d.21).

El objetivo de la ponencia consistirá, precisamente, en presentar la obra de Bartolomé de Bolonia en el contexto de la filosofía de la luz del s. XIII, prestando especial atención a los tratamientos de los conceptos clave de *species* e *intentio* en aras de proponer una traducción aceptable de los mismos.

* * *

El origen del concepto de “derechos humanos”: Bartolomé de Las Casas y la defensa de la soberanía amerindia

Emiliano Primiterra

El propósito de la presente comunicación es la de demostrar los corolarios principales de la propuesta lacasiana en torno a la soberanía de los pueblos amerindios en relación con la invasión española al Nuevo Mundo. Tales propuestas filosóficas vienen a defender la soberanía de los habitantes de América, para lo cual Las Casas lleva a cabo una defensa de lo que son los derechos naturales de los indios.

A diferencia de varios de los postulados netamente europeizantes, para Las Casas el hombre –por su naturaleza- posee derechos naturales. En el aspecto filosófico el hombre es racional e inviste una naturaleza volitiva, poseyendo – a su vez- una dignidad que lo hace acreedor de determinados derechos. De esta referencia antropológica emanan una serie de derechos que confeccionan la dignidad humana: derecho a la vivienda, al alimento, al agua, al vestido, al trabajo y a la salud. Lo más importante a destacar del modo en que Las Casas conceptualiza su antropología es que el hombre es -por naturaleza- racional y libre.

Las características derivadas de la naturaleza humana denotan que, para Las Casas, existiría una igualdad (y libertad) concomitante a la condición humana independientemente del modo en que cada sociedad lleve a cabo los modos propios de producción y extracción de recursos naturales del suelo que habita.

La importancia de volver al trabajo de Las Casas es la de demostrar un origen escolástico de los llamados “derechos humanos” que reviste, creo, una condición de universalidad mayor que otros modos de conceptualizar el mismo tipo de derechos.

Retomar, por tanto, la lectura y esquematización que lleva a cabo Bartolomé de Las Casas en función de una defensa de la libertad amerindia posibilitaría, incluso, lecturas contemporáneas más críticas en torno a tales conceptos.

* * *

**El acontecimiento simbólico en Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī:
Una apropiación liminal de los textos místico-filosóficos del pensador y poeta
de Al-Andalus en la filosofía contemporánea de Eugenio Triás**

Nelson Reinoso & Román Chávez Báez

Inmerso en un contexto de singular desarrollo intercultural del pensamiento mediterráneo, Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, nacido en 1165 en al-Andalus, supo absorber y vivificar el halo espiritual que, de manera fragmentada en diversas obras científicas y filosóficas, imprescindibles de la antigüedad y de esos siglos del norte de Europa, se transmitieron. El conocimiento espiritual acrecentado por este Maestro excepcional consiguió el reconocimiento de ser un *Muhyiddin* o “Vivificador de la Religión”. No en vano, el pensamiento de este místico sufi es fecundamente poetizado en torno de sus 300 obras, entre las cuales se destacan *Las iluminaciones de La Meca* (*al-Futūḥât al-makkiyya*), obra de tremenda profundidad espiritual que versa sobre la tradición, la razón y la percepción mística; *Los engarces de las sabidurías* (*Fusûs al-hikam*), que atiende al significado interior de la sabiduría de los profetas de la tradición abrahámica; también, es ampliamente conocido por escribir algunos de los más bellos y excelsos versos poéticos en lengua árabe, tal y como aparecen en *El intérprete de los deseos* (*Taryumân al-ashwâq*) y en su *Dîwân*, por solo mencionar algunas.

Sin embargo, a través de su exquisita obra no sólo se atesora la poesía de un místico sufi, sino también el pensamiento filosófico y simbólico capaz de teorizar sobre la unicidad de Dios (*tawḥîd*) e influir, con gran hondura, en el desarrollo del Islam desde su época hasta nuestros días, incluso. Aspectos como el proceso de deificación, el espacio intersticial entre el mundo espiritual y el mundo físico, el conocimiento positivo de Dios, el espacio de sus teofanías, entre otros, han conseguido ser apropiados de manera muy particular entre pensadores de la religión como Henry Corbin y, de manera especial, por el filósofo contemporáneo Eugenio Triás quien, en *La edad del espíritu* y *Pensar la religión*, las enseñanzas del *Šayj*, desde su particular filosofía liminal, son consideradas como la cima del

acontecimiento simbólico, el ejemplo más elevado de acceso a lo arcano u oculto por parte del ser humano, en tanto ser limítrofe entre lo sagrado y lo profano.

El objetivo será, entonces, tratar de mostrar tal culminación simbólica del místico sufí como una forma de apropiación liminal por parte de la perspectiva filosófico-religiosa contemporánea del pensador español Trías. Apropiación liminal que posiciona el conocimiento espiritual como un tipo de sabiduría del *Šayj*, Ibn al-‘Arabī, quien – sin duda – aún tiene mucho que ofrecer al mundo contemporáneo; particularmente, con respecto a la apropiación del ámbito simbólico-espiritual del ser humano en el contexto de la religiosidad posmoderna.

* * *

L
**a noción de *anniyya* en Avicena y las implicancias ontológico-metafísicas
en sus distintas acepciones**

Laura Sandoval

En este trabajo se intentan recuperar y describir aspectos semántico-metafísicos de los distintos significados que adopta el término filosófico islámico *anniyya*, específicamente en pasajes de diferentes obras de Avicena y su traducción a la lengua latina *anitas*.

Una cuestión que ha suscitado discusiones posteriores es que dentro del vocabulario ontológico aviceniano *anniyya* aparece utilizado para referir a distintos matices ontológicos como el concepto general de *ser*, señalando a la simplicidad divina, o para indicar la esencialidad determinante de un ente particular.

Avicena lo utiliza en la *Metafísica* con dos acepciones, por un lado, en el Libro I referido al objeto de la metafísica, como quiddidad individual y, por otro, en el Libro IV para significar la simplicidad divina del Ser Necesario. Asimismo, en comentario al *Isagoge* se utiliza *anniyya* para señalar la esencia común particular de los entes compuestos, como una forma esencial de distinción entre múltiples cosas que comparten la misma esencia. Por último, en el llamado “argumento del hombre volante” Avicena utiliza *anniyya* como afirmación de la esencia individual que quedaría como remanente en la conciencia de un ser humano cuando este se ve

impedido de su cuerpo y separado de su alma. Aquí el término estaría en relación con la acepción de la raíz *ana* que significa “yo”.

En la traducción latina de *Kitāb al-shifā'*, Domingo Gundisalvo traduce el término *anniyya* con el neologismo *anitas*. Algunos investigadores sostienen que la necesidad de crear un neologismo fue que Gundisalvo interpretó *anniyya* como *quale quid* o *quale esse* y al no encontrar una expresión latina adecuada creó el término híbrido *anitas*, con una transliteración de la primera parte y la traducción de la segunda que corresponde al sufijo de los sustantivos abstractos.

Esta exposición permite, además de conocer los matices de significado que puede sufrir una obra filosófica al traducir un término de una lengua a otra, observar cómo esos diferentes significados que surgen en las distintas lecturas y nuevas escrituras devenidas de las traducciones van modificando las diferentes lecturas e interpretaciones de las obras. De esta manera, tanto por desplazamientos semánticos en la traducción como por errores de uso o interpretación se crean nuevas perspectivas teóricas que luego configuran líneas o ramas de pensamiento nuevo o modifican percepciones establecidas sobre problemas previamente trabajados.

* * *

Reflexões sobre o ensino e a aprendizagem nas *Questões disputadas sobre a alma* de Tomás de Aquino

Rafael Santin, Terezinha Oliveira & Conceição Bution

Esta comunicação tem por objetivo refletir sobre as concepções tomasianas de ensino e de aprendizagem no contexto da Universidade medieval, uma das instituições nas quais se formavam educadores na época. Neste trabalho, consideramos que os educadores são intelectuais (cf. OLIVEIRA, MENDES & SANTIN, 2016) e, como tais, assumem a função social de contribuir para a formação das pessoas, seja em ambientes formais de educação, como a escola e a Universidade, seja em ambientes informais ou não-formais, como a política, a imprensa, o teatro, o cinema entre outros. Assim, no século XIII, aqueles que frequentavam a Universidade e nela tomavam lições de Filosofia, de Teologia, de Medicina, de Direito etc., uma vez graduados, passavam a ocupar uma posição social de homens de saber (VERGER, 1999) e, como tais, tornavam-se responsáveis pela formação das pessoas com quem conviviam, considerando que educar uma pessoa é dar-lhe uma direção com base num projeto de

homem e de sociedade. Tomás de Aquino, por exemplo, atuou como professor na Universidade de Paris e no *Studium Generale* de Santa Sabina, mas também como conselheiro de papas e de autoridades laicas, envolvendo-se diretamente com assuntos políticos de seu tempo – vide, por exemplo, a carta que ele escreveu ao Príncipe de Chipre. Nessa perspectiva, Tomás de Aquino atuava como intelectual seja no ensino, seja na política, exercendo, assim, uma função educativa na sociedade em que estava inserido. Em suas obras, é possível observar apontamentos sobre o ensino e a aprendizagem, notadamente nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* e nas *Questões Disputadas Sobre a Alma*. Esses dois conjuntos de Questões são registros da atuação de Tomás de Aquino como professor. O primeiro resulta de uma de suas passagens pela Universidade de Paris. O segundo é produto de suas lições no *Studium Generale* de Santa Sabina, em Roma, para o qual foi chamado pela Ordem com o objetivo de organizar os estudos e, também, atuar na formação acadêmica de seus confrades.

Para este trabalho, analisamos as *Questões disputadas sobre a alma* (2012), particularmente as *Questões* que fazem referência aos sentidos internos da alma, responsáveis diretos pela relação entre o intelecto e o meio. Entendemos que analisar o funcionamento dos sentidos internos nos ajuda a compreender como Tomás de Aquino concebia o processamento da aprendizagem, dado central para se pensar as ações de ensino em sala de aula e até mesmo certas políticas educacionais e escolares. Face à leitura dessas *Questões*, formulamos duas perguntas que consideramos essenciais para o campo da Educação. Em primeiro lugar, por que era importante que o estudante universitário do século XIII, público-alvo das *Questões disputadas*, refletisse sobre o ensino e a aprendizagem? Além disso, precisamos pensar sobre a relação entre o debate acerca dos processos de ensino e de aprendizagem no século XIII e o projeto de sociedade defendido pelo teólogo dominicano. Acreditamos que discutir essas questões pode nos ajudar a apreender do texto tomasiano princípios fundamentais que podem nos ajudar a pensar a educação no século XXI. Não temos o propósito de encontrar em Tomás de Aquino as respostas definitivas para os anseios e preocupações do nosso tempo. Nossa intenção é buscar nos escritos do mestre de Aquino centelhas de sabedoria que podem fundamentar a análise contemporânea acerca da educação. Os pressupostos teórico-metodológicos sobre os quais nos pautamos para a análise da fonte são os da História Social, principalmente das obras de Marc Bloch (2001) e Lucien Febvre (1985). Essa abordagem nos ensina que precisamos considerar o objeto de estudo numa perspectiva de totalidade, observando a complexidade inerente à experiência da sociedade numa época distante da nossa. A História Social pressupõe que o estudo do passado é motivado por questões do presente. Assim, aprender sobre o passado oportuniza momentos de reflexão acerca

dos homens e das sociedades em seus aspectos essenciais. A educação se configura como um tema importante nas obras de Tomás de Aquino, em especial nas análises que desenvolve acerca do intelecto que é, segundo ele, o traço mais importante da natureza humana. Assim, toda a reflexão sobre a ação e a formação do homem passa necessariamente pela questão do intelecto.

Outro ponto relevante é a iniciativa de Tomás de Aquino em participar de um debate que se tornou central em sua época envolvendo a compreensão do *De Anima*, de Aristóteles. Com efeito, as *Questões Disputadas Sobre a Alma*, além de outras obras, como *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* (1999), são registros importantes dos posicionamentos assumidos pelo teólogo dominicano diante da teoria do monopsiquismo desenvolvida pelos filósofos averroístas, principalmente Siger de Brabante e Boécio de Dácia. Tomás de Aquino questionava essa teoria, argumentando que a alma humana é formada por um intelecto total, ou seja, um intelecto individual constituído de uma potência ativa (intelecto agente) e uma potência passiva (intelecto possível), postas em atualização mediante a ação dos sentidos externos e internos. Essas disputas em torno do conceito de intelecto e, portanto, das noções de ensino e de aprendizagem, expressam, além de um confronto teórico, um confronto político do qual os intelectuais da Universidade participaram, influenciando, assim, a formação didático-pedagógica dos mestres no século XIII.

* * *

El papel de la patrística y la escolástica en la educación de la Edad Media

Adriano Soares de Sousa

El propósito de este artículo es presentar una cuestión fundamental perteneciente a la noción de educación en patrística y escolástica, a saber: dominio filosofía, que aquí tiene un significado muy preciso, a saber, filosófica, lo que implica necesariamente la adquisición de la conciencia de que, en una perspectiva estrictamente humana, natural, en ciertas áreas científicas, no hay otro magister que la razón misma, el ejercicio continuo de la inteligencia emprendidas por el propio magister para que, en esas áreas, el magister no tiene otro magister en filosofía.

El trabajo que aquí se presenta trata de la educación religiosa en la Edad Media, pero precisamente de la patrística y la escolástica, las dos principales escuelas de este período.

Sin embargo, se ve que a pesar de todo este dominio (quizás incluso estancamiento) del conocimiento por parte de la iglesia, sabemos que efectivamente hubo una gran expansión del conocimiento, sabemos que efectivamente fue religioso, pero muchas teorías elaboradas por los religiosos en ese momento sirven o sirvieron para el avance de la ciencia actual.

A través de la investigación bibliográfica, este artículo mostrará las dos principales formas de educación que prácticamente dominaron el pensamiento de la época, por un lado, la patrística defendida por san Agustín y la escolástica defendida por santo Tomás de Aquino.

* * *

La tradición manuscrita del *Liber de dogmatibus ecclesiasticis*. Cuestiones de atribución y variantes más significativas

Estefanía Sottocorno

El *Liber de dogmatibus ecclesiasticis* ha circulado en numerosas copias manuscritas, entre los siglos VI y XIII, con distintas atribuciones, títulos o de manera anónima. La atribución a Genadio de Marsella parece ser la más plausible, de acuerdo con la evidencia formal y de contenido. El texto cuenta con una edición crítica de comienzos del s. XX, obra de C. H. Turner, quien también ha registrado decenas de manuscritos de esta tradición profusa (Turner 1906: 103-114).

Poco después de la publicación del trabajo de Turner, G. Morin ha datado en la segunda mitad del s. V este tratado (Morin 1907: 445-455). Se ha querido ver en el mismo una presunta profesión de fe que el papa Gelasio habría exigido al sacerdote de Marsella (Feder 1933: 380-399). Esta identificación resulta inverosímil, en principio, a causa de la morfología textual del *Dogm. ecc.* Se trata, en efecto, de una colección de declaraciones sobre diferentes aspectos de la fe cristiana, de tono expositivo/ prescriptivo antes que apologético, aparentemente autónoma respecto de supuestos requerimientos por parte de la autoridad papal.

El *Liber*, en cambio, parece tener como propósito brindar a sus lectores una completa orientación dogmática, en un formato manejable y, por eso mismo, manifiestamente ventajoso en términos espirituales. En este sentido, cabe pensarlo en relación a la tradición textual del símbolo, un tipo de escrito que, al decir de Rufino

de Aquileya, funciona como insignia o identificación de un colectivo, en la medida en que reúne el conjunto de sus creencias. La formulación sucinta de las mismas, por lo demás, permite memorizarlas, convirtiéndolas en un vademécum y, eventualmente, en un arma incisiva de ataque o escudo eficaz para la autodefensa (*Commentarius in symbolum Apostolorum* 2). En un tratado prácticamente coetáneo al de Rufino, Agustín recomendaba el símbolo como especialmente pertinente en el horizonte trazado por la sentencia paulina, “el justo vivirá de la fe” (Gál 3. 11), e insistía en la brevedad y sencillez de estilo con vistas a una difusión siempre creciente de la ortodoxia cristiana (*De fide et symbolo* 1).

En la presente comunicación, nos interesa presentar las características propias del escrito en cuestión, para luego enfocarnos en comentar los aspectos más relevantes de la transmisión manuscrita de este tratado, caracterizar los testigos más antiguos, comentar las variantes más significativas e insertar en el contexto histórico las problemáticas mencionadas, así como ponderar la adjudicación antes aludida como la más probables, esto es, a Genadio de Marsella. La mayor parte de estas variantes están relacionadas con discusiones dogmáticas de vigentes en el contexto de emisión del escrito. Como parte de la exposición, podremos hacer referencia, asimismo, a los problemas vinculados con la transmisión de otro tratado atribuido a Genadio, *De viris illustribus* -de cuya edición crítica nos hemos ocupado: *Sobre los hombres ilustres*, Madrid, Ciudad Nueva, abril de 2021-, que cuenta igualmente con una tradición profusa, aproximadamente unos dos centenares de testigos y variantes significativas, con problemáticas convergentes en ciertos aspectos con las del *Dogm. ecc.*

* * *

El arte de hacer accesible los conocimientos difíciles en *De ludo globi*: La propuesta didáctica de Nicolás de Cusa

Elisa Andrea Toro

La mente humana, de acuerdo con Nicolás de Cusa, no solo tiene la capacidad de entender, sino que además tiene la capacidad de figurar su comprensión por vías sensibles. Esta capacidad de la mente humana es llamada por el filósofo de Cusa como el magisterio del figurar. Un magisterio que también el Cusano demostró poseer cuando llevo a cabo su propio juego con sus lectores más jóvenes y que dejo plasmado en su obra *De ludo globi*. Para Nicolás una figuración sensible de una noción o

concepto es una *similitudo et imago* de la verdadera noción que la mente tiene. Por lo tanto, el conocimiento y la experimentación de este juego, que es una figuración sensible del pensamiento del Cusano, pueden trasladar con menos dificultad la mente de su joven audiencia a un conocimiento mayor. Este magisterio es desarrollado y experimentado en *De Ludo globi*, pero es sistematizado en el *prothema* del sermón XLI. En este *prothema* Nicolás de Cusa distingue, entre cuatro tipos de predicadores, al predicador intelectual con el cual él mismo se reconoce. Este predicador tiene la capacidad de crear una enseñanza con elementos corporales para mentes con escasa erudición. Tal como en *De ludo globi*, en donde el juego mismo es la creación didáctica del magisterio de Nicolás de Cusa. Por lo tanto, el magisterio que propone el Cusano en este trabajo es considerado desde la perspectiva metafísica, performativa, y sistemática. Esta triple perspectiva promueve una percepción didáctica del pensamiento de Nicolas de Cusa y de su labor filosófica. Como filósofo y predicador siempre le preocupó su audiencia modesta en cuanto a conocimiento intelectual, y propuso entonces para ella un modelo didáctico de considerable originalidad.

* * *

La educación del príncipe en la *Suma de collaciones* de Juan Gales

Norma Inés Vidaurre

La preocupación por la educación del príncipe, según los ideales de la cristiandad, captó el interés de la Iglesia y de la literatura política de la época medieval. Los espejos, los tratados, obras de carácter político-moral, dedicados a la instrucción nobiliaria, especialmente a la autoridad regia, tenían a bien auspiciar de guías a reyes y príncipes, para el buen gobierno de la comunidad, que Dios puso en sus manos.

De gran circulación, se difundieron dentro de las cortes europeas, en distintos momentos de la Edad Media. Los títulos *De regimine principum* (ca 1269) de Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum* (ca 1287), de Egidio Romano, *Speculum principum ac Iustitiae* (1430) de Pedro Belluga, el *Vergel de príncipes*, (1456-1457) de Sánchez Arévalo, el *Doctrinal del príncipe* (1476) de Mosén Diego de Valera, y otros; son uno de los tantos textos que puede leerse en ese tiempo, en lo que refiere a la formación de las autoridades monárquicas.

En esta ponencia, el interés se encuentra dirigido a analizar las ideas en torno a la instrucción del príncipe, tanto en los aspectos de lo virtuoso moral y lo virtuoso político, presentes en *Communiolum*, en su traducción, *El libro del gobernador o Suma de collaciones*, escrito por el monje franciscano Johannes Gallensis o Juan Gales, alrededor del año 1266. La obra de Juan Gales, quien llegó a ocupar un lugar dentro de las universidades de Oxford y París, aborda temas de diversa índole, sólo la primera parte se ocupa de lo político y lo social. Importan en nuestro caso, las líneas dedicadas al príncipe, desde su elección, sus deberes con la Iglesia, la conducta, el sentido de justicia, la misericordia y la clemencia, entre otras cosas.

El punto de referencia de nuestro trabajo, son los estudios llevado a cabo por Ana María Huélamo San José, quien se encarga de presentar en castellano, el *Communiolum o Suma de collaciones*, la obra es situada, por un lado, dentro del marco del desarrollo de las universidades, en el que se impuso la reflexión sobre la instrucción religiosa, y por el otro, el IV Concilio de Letrán, (1215) síntesis del pontificado de Inocencio III, encaminado a extirpar los vicios y afianzar las virtudes de la cristiandad y demás medidas. En su análisis, Huélamo San José, destaca que el franciscano se vale de la *auctoritates* y de la *exempla* de origen clásico, apela a los textos bíblicos, a los Santos Padres de la Iglesia, a Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor, los árabes Avicena o Alfarabí. Reconoce que la llegada del monje inglés a la península, fue por medio de los franciscanos, y cundió dentro de las cortes hispanas, por el carácter político, fundamentado en la “metáfora organicista”, siendo fuente de inspiración de autores de los últimos siglos de la Edad Media, como Diego de Valera, Rodríguez Sánchez de Arévalo, Pedro Díaz de Toledo, Iñigo de Mendoza y otros. De ahí la importancia de su estudio, para conocer su pensamiento en torno a la educación del príncipe, principalmente las fuentes que utiliza para su fundamentación en la virtud moral y política, que hacen al príncipe cristiano.

* * *

El conflicto de las traducciones. Escoto Eriúgena, Hilduino y Boecio

Susana Violante

Posiblemente el primer gran problema relacionado al tema de las traducciones que enfrenta la humanidad es el de la comprensión entre personas de diversos pueblos que hablan lenguas diferentes.

A partir de esta primera aproximación al problema, abordaremos la importancia del conocimiento de las diversas lenguas y la imposible fidelidad en la transliteración que surge con cualquier obra y también, aquello que más preocupaba a algunos medievales, en lo referente a la palabra divina, acción que siempre estará mediada por un ser humano portador de conocimientos y desconocimientos, amigo o enemigo de determinada ideología que le dará un viso particular a la ramificación en sus significaciones, desde la primera instancia de escucha o lectura de una palabra, considerada emitida directamente por Dios, o por muchos seres humanos, o sea, la palabra de un *alter* que hable **diferente**.

Comprendemos que **traducir** no deja de ser, en un sentido irónico, una herejía y, de algún modo estamos de acuerdo apelando a la célebre frase *traduttore: traditore*, puesto que a la traducción se le suma la cuestión semiótica, semántica, hermenéutica, testimonial, política... que dificulta el proceso de hallar una correspondencia que, en todos los casos, se pueda considerar válida.

Nos detendremos en el modo de traducir, a partir de obras completas o florilegios, de tres traductores, que, algunas veces, apelan a la utilización de onomatopeyas para descifrar el término correspondiente en latín o en la otra lengua, desconociendo el sentido de frases cotidianas y buscando para ellas un sentido equiparable, de este modo se generan errores de significación escritural.

Iniciaremos comentando la traducción de Hilduino y de Escoto Eriúgena de la obra de Pseudo Dionisio Areopagita, el *Corpus dionysiacum*. Esta traducción permite gestar gran parte de los pensamientos propios de los traductores en el que se produce una modificación de su reflexión que, a su vez, posibilita el desarrollo de la teología negativa, de la que va surgiendo la cuestión de una hermenéutica simbólica. También, nos referiremos a Boecio quien trabaja en la traducción de estos términos al definir el concepto *persona* junto al sentido de las palabras en griego y el que considera ha sido un mal pasaje al latín.

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Juan Manuel Campos Benítez

Es mexicano, nacido en 1957, Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Artes por la State University of New York y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido cursos de Lógica y Filosofía en México (en las universidades estatales de Puebla, Tlaxcala, Sinaloa y Zacatecas; en universidades privadas: Universidad Iberoamericana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad de las Américas) y Bolivia (en Santa Cruz y La Paz) durante 28 años. Ha participado en congresos nacionales e internacionales: Congreso Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Congreso Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, Congreso de la Asociación Filosófica de México, Congreso Interamericano de Filosofía, Congreso Mundial sobre el Cuadrado de Oposición, Congreso de Lógica Universalis, Congreso de Diálogo Filosófico, Congreso del Instituto de Pensamiento Iberoamericano entre otros. Ha publicado alrededor de 50 artículos en diversas revistas

Roberto Casazza

Nació en 1968. Es Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1992), Master of Arts (The Warburg Institute, University of London, 1995), y Doctor en Humanidades (Universidad Nacional de Rosario, 2017). Es actualmente Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la filosofía medieval en la FFyL de la UBA y Profesor Titular de Historia de la filosofía medieval y del Renacimiento en la FHya de la UNR. Desde la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, en cuya Dirección de Investigaciones trabaja desde hace dos décadas, ha desarrollado diversos estudios y proyectos sobre Historia del Libro y de las Bibliotecas, y es actualmente responsable del proyecto “Incunables en acervos latinoamericanos no registrados en el ISTC (Incunabula Short Title Catalogue)”.

Carolina Durán

Es 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.

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: 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.

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

Nicolás E. Moreira Alaniz

Es Profesor de Filosofía por el Instituto del Profesorado Artigas de Montevideo, Magister en Ciencias Humanas por UdelaR de Uruguay y doctorando en Filosofía en UCA, Buenos Aires. Ha realizado numerosos seminarios y cursos de especialización a nivel postgrado. Ha participado en diversos congresos como expositor y ha publicado varios artículos. Desde el 2000 ejerce la docencia a nivel medio y luego se incorpora como profesor en el Instituto del Profesorado Artigas, siendo actualmente profesor titular de Filosofía Medieval.

Walter Redmond

Ha enseñado filosofía y materias afines en universidades en EEUU, Alemania, España, México y otros países de Latinoamérica. Sus especialidades son: la lógica y su historia, la filosofía teológica, filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica. Ha publicado libros y artículos sobre estos y otros tópicos en inglés, castellano, alemán y latín, y ha traducido tres libros de Edith Stein al inglés y varios textos filosóficos del período colonial latinoamericano al castellano. En su actividad docente y literaria ha deseado ubicar una filosofía perenne señalando cómo intuiciones clásicas y tradicionales se reflejan en la filosofía actual, tanto fenomenológica como analítica.

Normas para autores

I. Envío

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

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG. Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

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

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

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

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

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citações

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

Exemplos:

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

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplos:

* Primeira citação:

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

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, "A filosofia medieval...", p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid.".

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, "Florençia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

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

III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O TEXTO

Stemma codicum

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

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

Sinais recomendados

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus
prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

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

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

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

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata; Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Nicolás E. Moreira Alaniz</i>	
Libertad y coacción en Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo: la cuestión de la neutralidad moral y la mirada sobre el prójimo	7
Resumen	25
Resumo	27
Abstract	29
<i>Juan Manuel Campos Benítwz</i>	
Dos aproximaciones al ambiente de los lógicos novohispanos del siglo XVI	31
Resumen	49
Resumo	51
Abstract	53
<i>César O. Ibarra</i>	
El Trabajo Creativo y su valor motivacional en el aprendizaje de la Filosofía Medieval	55
Resumen	63
Resumo	65
Abstract	67
Edición crítica	69
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Quintus .	71
Resumen	95
Resumo	97
Abstract	99
Sectio Latina	101
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De argumentis Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum Adversus Gentiles (I)	103
Resumen	107
Resumo	109
Abstact	111
Summarium	113

Traducciones	115
<i>Roberto Casazza</i>	
El <i>De phisicis ligaturis</i> de Costa ben Luca: un tratado medieval sobre el uso de encantamientos y amuletos con fines terapéuticos	
Versiones en latín, inglés y español	117
Resumen	131
Resumo	133
Abstract	135
Varia	137
<i>Walter Redmond</i>	
The battle of the paradigms in the University of Córdoba	139
Resumen	143
Resumo	145
Abstract	147
Reseñas	149
<i>Actas del III Coloquio Intercongreso de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, “Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media”, Celina Lértora Mendoza, Nicolás Moreira Alaniz e Ignacio Pérez Constanzó (editores), Ediciones RLFM, Buenos Aires, 2022 - Por Laura Carolina Durán</i>	151
Luis E. Bacigalupo, <i>Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad</i> , Lima, Fondo Editorial PUCP, 2022.- Por Nicolás E. Moreira Alaniz	155
Documentos	159
Resúmenes III Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano de Filosofía Medieval	161
Escriben en este número	215
Normas para autores	219

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL