



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 10, N. 2
Diciembre 2023**

Número especial 10 años

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)

Susana 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)

SALUDOS – 10 AÑOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Felicito al equipo directivo de la Revista **Medievalia Americana** por el trabajo realizado durante los primeros diez años de vida de la Revista (2014-2023). El nivel científico de los trabajos publicados es muy notable. Como novedad, me agrada el empeño que ponen en dar a conocer la Filosofía Colonial Americana. Ojalá se vaya consolidando esta Revista en los ámbitos filosóficos de las Repúblicas Latinoamericanas.

Jorge M. Ayala

Al acercarse el cumpleaños n. 10 de *Mediaevalia Americana* es importante destacar la seriedad, la perseverancia y el esfuerzo que son necesarios para llevar adelante una publicación en esta parte del mundo. No sólo por la calidad de los trabajos que se han publicado en la revista durante esta década, sino también por las figuras de renombre que han confiado sus artículos a los editores y por el número, casi incontable de colaboradores de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, vaya, pues, mi felicitación a todos ellos y, al mismo tiempo, los augurios de que *Mediaevalia Americana* siga creciendo y cumpliendo años.

Julián Barenstein

Medievalia americana cumple sus primeros diez años de existencia y me parece importante señalar algunos logros. El comité asesor y la comisión académica están formados por investigadores de renombre tanto de Europa (España, Italia, Portugal) como de América (Estados Unidos y varios países latinoamericanos), y el trabajo continuo de los integrantes, bajo la certera dirección de la Coordinadora General, ha dado buenos frutos. Los congresos y la publicación no fueron interrumpidos por la pandemia, si bien hubo que modificar drásticamente la realización de los congresos y reunirnos en forma virtual, pero sobrevivimos; poco a poco, en forma híbrida, estamos recuperando algo del saborcito y calor humano de aquellas reuniones presenciales.

Medievalia americana refleja también los intereses académicos de sus participantes a lo largo de estos diez años, su itinerario intelectual en el estudio de sus temas tan queridos. Son académicos en un sentido amplio que recupera los intereses vitales de los estudiosos de la edad media y la escolástica americana. Refleja nuestras inquietudes, a veces dudas cuando nos hacemos preguntas difíciles sobre nuestros temas y autores, preguntas que alcanzan también nuestra docencia y nuestro quehacer cotidiano en el aula. Refleja también el esfuerzo por lograr una comunidad de medievalistas latinoamericanos, comunidad que creo está avanzando por buen camino. Enhorabuena!!

Juan Manuel Campos Benítez

Há uma década a *Revista Mediaevalia Americana* tem sido um espaço de divulgação de pesquisas, de partilha de produções acadêmicas e, sobretudo, um espaço permanente de construção de saberes filosóficos.

Parabéns à equipe editorial e, especialmente, à Profa. Celina Lertora que sempre incentivou e promoveu, incansavelmente, seminários, congressos, jornadas, publicações que são o alicerce desse espaço.

Cordial abraço,

Sílvia Contaldo

A diez años de nuestra revista *Mediaevalia Americana* siento que, en mi caso personal, cabe expresar agradecimiento. Obviamente no hacia la revista sino hacia quienes la hicieron posible y sostienen con deseo y esfuerzo su permanencia y regularidad. Muchos hemos participado y colaborado con opiniones, argumentos, trabajo y resiliencia en momentos poco propicios e incluso, en ocasiones, adversos.

Todo ello constituye un quantum de energía sin el cual ninguna empresa prospera. Existe, sin embargo, una tarea insustituible que encarna el liderazgo personal de Celina Lértora Mendoza. A ella quiero expresar un vehemente reconocimiento que, entiendo, compartimos quienes estamos vinculados de una u otra manera a la Red, a su revista, y a la filosofía medieval leída, pensada y comunicada desde Iberoamérica. Palabras simples originadas en un espíritu común; nada menos."

Enrique Corti

Celebramos el primer decenio de existencia de esta Revista. Digo celebramos por dos motivos: el primero, porque alejados del epicentro donde floreció la filosofía medieval, aquí en Latinoamérica, un grupo de investigadores y estudiosos se dedicaron y dedican a este período rico en propuestas y conceptualizaciones. Tan abundante es su pensamiento que, si algunos de los comunicadores sociales supieran algo de ella, dejarían de tratarla como la edad oscura, la malamente famosa *dark age*. Y también se dejaría al descubierto cuantos autores contemporáneos han abrevado en ella.

El segundo motivo es que haya podido mantenerse activa durante diez años en un subcontinente donde abundan problemas de toda índole, entre los cuales los económicos constituyen sólo una parte.

Desde sus comienzos estuvieron presentes y trabajaron activamente Ana Mallea y de Souza, argentina y brasileño respectivamente, haciendo conocer o bien a través de traducciones o bien de trabajos de filosofía, la varia temática y profusa contribución al pensamiento occidental que hicieran los padres griegos y latinos, los filósofos árabes, judíos y cristianos en todos los campos que integran la más alta forma de pensamiento y que diera lugar a las *disputatio*, hoy debate (?) donde cada uno, en forma libre pero ateniéndose al significado de los términos, volcaba su punto de vista.

Vaya mi reconocimiento a quienes tuvieron la iniciativa de crear una revista latinoamericana de filosofía medieval, los que actualmente siguen trabajando en ella, y a aquéllos que, como Ana Mallea y de Souza, que ya no están, contribuyeron en mantenerla activa, repito, durante una década. No es poco y espero que sea mucho más. *Ad multos annos*.

Marta Daneri-Rebok

Como Coordinador para Colombia de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, presento un saludo afectuoso en el Décimo Aniversario de la Revista *Mediaevalia Americana* por los servicios prestados al medievalismo latinoamericano y por la construcción y difusión permanentes de nuevo conocimiento. Igualmente, un saludo de felicitación a todos los que han hecho posible la existencia de la Revista a lo largo de los años. Larga vida académica y que sus servicios lleguen a todo el mundo, mostrando el dinamismo del medievalismo latinoamericano.

César Ibarra

En el año 2014, tuve la fortuna de formar parte del equipo que dio los primeros pasos en la creación de *Mediaevalia Americana*. Los seis años en los que desempeñé el cargo de Asistente de redacción me dieron la oportunidad de conocer y entablar conversaciones con muchos de los autores que publicaron en ese entonces. Más allá de la formación académica, la revista me brindó experiencias personales; más que colegas, encontré amigos. Aquellos desafíos que en su momento fueron novedosos se convirtieron con el tiempo en parte de la cotidianidad, al tiempo que nuevos desafíos, finalmente, me reclamaron. Así, decidí dejar mi puesto para que otros pudieran ocuparlo, aprender como yo lo hice (o seguramente más), y forjar nuevos lazos. En mi actual rol de autora y lectora, felicito a la revista por sus 10 años, y agradezco enormemente a todos aquellos que, ya sea desde las sombras de la edición, ya desde las muchas veces ingratas horas de evaluación, o bien confiando su trabajo al equipo editorial hacen a la continuidad de este espacio. ¡Salud!

Natalia Jakubecki

El décimo aniversario del nacimiento de la Revista *Mediaevalia Americana* es una muy feliz oportunidad para agradecer a todos los que con tanta pasión, generosidad y entrega, han hecho y siguen haciendo posible cada día su esmerada publicación.

Es el deseo de cuantos nos enriquecemos con sus sucesivas ediciones que ella siga siendo para todos los estudiosos e investigadores de la filosofía medieval y colonial americana fuente de crecimiento en el conocimiento nunca agotado de la filosofía medieval en todas sus aspectos y dimensiones y un espacio privilegiado de actualización permanente.

Un gracias muy especial a la Dra. Celina Lértora y a todo su equipo de colaboradores.

Hna. Mara Elisa Ladrón de Guevara OCD

Quem trabalha com cultura medieval sabe como é difícil superar os preconceitos e as ideias distorcidas a respeito de tudo o que vem da Idade Média. Só recebemos alguma aceitação se apresentamos a cultura medieval nas artes – melhor ainda se for em filme. Mas falar de filosofia medieval, ou apenas citá-las, é arriscar-se a ouvir um “que interessante...” o que supõe que quem o diz está pensando em coisas sem interesse, ou em ciências ocultas e magia. Por isso manter dez anos uma revista de filosofia medieval requer pelo menos três condições: um público intelectual erudito e esclarecido, uma equipe gestora e editora dedicada e persistente, e um conjunto de colaboradores escritores competentes e com possibilidade de mostrar a cultura medieval na sua potencialidade e variedade. Por isso *Mediaevalia Americana* está de parabéns, com ela todos nós medievalistas latino-americanos, e sobretudo os editores da revista.

João Lupi

Tesón y continuidad de la *Sectio Latina*. *Salvete, praesides, quos linguae latinae amor tangit, minervalium!* La *Sectio Latina*, nutrida abondo y con gran diligencia por nuestro egregio Walter Bernard Redmond, funge como baluarte de la inmarcesible lengua de Cicerón. Los escritos contenidos en este apartado hemerográfico no son ejercicios meramente retóricos o huecos, sino un ayuntamiento sutil en torno a la tea filosófica. Está claro, que la *Sectio Latina* se encuentra circundada por la lobrete del idioma, empero, en el limen o la superación de dicho umbral se apercibirán inveterados tópicos de primer orden. Por ende, la incuria de la *Sectio Latina* obstaría la cribación de determinadas perístasis, que se revisten de reciedumbre bajo la égida del ínclito idioma. Finalmente y a la permanencia de la *Sectio Latina*, apelamos a la penúltima estrofa del *Hymnus ad Sanctorum Omnium Reliquias* del P. Pedro de Morales: “Tandem labore strenuo / prolixa bella, milites, devicta qui iam cernitis, / praestate robur gratiae”

Vidzu Morales Huitzil

La Revista *Mediaevalia Americana*, de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, ha cumplido, en este año 2023, diez años de existencia ininterrumpida y de invaluable aporte académico a la comunidad de investigadores, docentes e interesados en la filosofía medieval.

En junio de 2014 salió a la luz el primer número de la Revista con la participación de investigadores en filosofía patristica y medieval de Argentina, Paraguay, México y Brasil. También, el valioso aporte y trabajo de la Comisión de Redacción –con sus sucesivos integrantes a través de los años, así como el de la Comisión Académica con expertos en diversas áreas no solo de Latinoamérica sino de España, Portugal, Italia y Estados Unidos, ha sido fundamental en el desarrollo de este proyecto cuyo contenido evaluado con seriedad y rigurosidad ha otorgado prestigio y valor a la Revista en nuestras comunidades.

Por esta razón, felicito y saludo a los/as impulsores de este producto que se mantiene en el tiempo gracias a la constante labor editorial y a los/as participantes en cada número de estos primeros diez años.

Por mi parte, es un honor pertenecer a la RLFM como miembro pleno y h Coordinador por Uruguay. y haber participado en la Revista.

Saludos y felicitaciones para *Mediaevalia Americana*! ¡Y por muchos años más de aporte al estudio e investigación de la filosofía medieval!

Nicolás Moreira Alaniz

Care colleghe e cari colleghi,

La ricorrenza del decimo anniversario della fondazione di *Mediaevalia Americana* mi offre lo spunto per alcune considerazioni. Quando, nel 1993, sono venuto per la prima volta in Brasile e in Argentina, ho avuto l'impressione che si fosse solo all'inizio di uno studio della filosofia medievale condotto secondo le metodologie più aggiornate. Trent'anni dopo constato con piacere che questo settore di studi si è rapidamente evoluto e affermato nell'America Latina, raggiungendo un livello decisamente positivo. Il merito di tale progresso va senza dubbio attribuito, oltre che all'impegno personale dei singoli ricercatori, a iniziative di coordinamento e promozione come *Mediaevalia Americana*. Vi auguro pertanto di proseguire su questa linea così feconda e costruttiva, perché è l'unione che fa la forza. Un fraterno abbraccio a voi tutte e tutti e... *ad maiora!*

Gregorio Piaia

Quiero enviar mi saludo a la Revista Mediaevalia Americana con el deseo de que sus diez años se multipliquen hasta el infinito, señal de la buena acogida que ha tenido y seguirá teniendo por la calidad y diversidad de trabajos publicados y de los que se publiquen en el futuro. Mis mejores augurios para la revista.

Rafael Ramón Guerrero

Sra. Coordinadora General Dra. Celina Lértora Mendoza
y miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Envío mi saludo en conmemoración de los 10 años de la fundación de la revista *Mediaevalia Americana* que surgiera en 2014 como órgano de publicación académica para que los miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval pudiéramos difundir artículos relacionados con la investigación de los heterogéneos temas que acaecieron durante el periodo llamado “medievo” y también en la Filosofía colonial Americana.

Una Revista con reconocimiento internacional e *index* que no solamente acoge los mencionados artículos sino traducciones; reseñas de obras sobre los periodos nombrados; informes de tesis de los miembros de la RLFM e información sobre actividades académicas. Asimismo, en la página WWW, hemos publicado filmaciones de lecturas de textos en latín, considerados relevantes no solo para docentes, investigadores especialistas, sino también para estudiantes.

Por todo lo dicho y mucho más es un honor haber trabajado y publicado en ella y celebrar estos diez fructíferos años que, sin lugar a dudas, se extenderá a muchos más gracias al exhaustivo trabajo y el tiempo dedicado a ello por todas las personas que han colaborado en las distintas tareas. Sin olvidar a los Directores Honorarios Luis A. De Boni y José Antônio C. R. de Souza.
¡A celebrar!!!

Susana B. Violante

Não há muitas revistas no mundo especializadas na Filosofia Medieval, como a *Mediaevalia Americana*. A equipa editorial da *Mediaevalia Americana* cumpre um esforço heróico para manter viva a chama do estudo da Filosofia Medieval no mundo das línguas latinas. A revista e a sua equipa merecem, pois, ser felicitadas por 10 anos de publicação regular. A *Mediaevalia Americana* continua, assim, a ser um projecto a acarinhar e a acalentar para o futuro.

Maria Leonor Xavier

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Los aportes del gnosticismo a la metafísica del primer principio

Juan Carlos Alby

Introducción

La expresión más elocuente de la existencia de una metafísica originariamente cristiana desde sus orígenes la encontramos en los intentos de comunicar la absoluta trascendencia e incognoscibilidad de Dios por parte de los gnósticos. Antes del descubrimiento de los textos de Nag Hammadi, conocíamos estas profundas elaboraciones a través de las noticias que la literatura heresiológica nos proporcionaba sobre los epítetos y analogías con que los gnósticos se referían al Primer Principio del cual procede el Todo. En este sentido, los intelectuales cristianos que los combatieron, principalmente los de la patrística asiática, se vieron beneficiados de estas especulaciones teológicas sin precedentes por la atención que debieron prestarle en orden a su impugnación. Ese esfuerzo notable por parte de los estudiosos de los gnósticos en los siglos II y III resultó muy importante para la reconstrucción de los mitos fundacionales relativos a la generación intradivina, aunque en muchos casos se advierte cierta falta de comprensión y, a la vez, una disimulada admiración deliberadamente ocultada por el tono elevado de las diatribas. Los textos de Nag Hammadi permitieron detectar no solamente las lagunas que los escritos anti gnósticos presentan en la comprensión de este tema, sino también revalorizarlos, a la vez, por los aportes que los escritores de la Gran Iglesia han ofrecido para el estudio del fenómeno gnóstico al informarnos sobre cuestiones que están ausentes en la biblioteca providencialmente hallada en el Alto Egipto. Por tal motivo, como sostiene A. Orbe, el gnosticismo debe ser estudiado en un doble registro, el de los heresiólogos y el de los textos gnósticos *per se* sin desdeñar ninguna de ambas referencias.

El presente trabajo se propone presentar una breve comparación entre algunos pasajes de la literatura heresiológica de los siglos II y III y de la gnóstica de inspiración valentiniana y setiana respecto de la naturaleza del Primer Principio. También es posible hallar analogías de estos desarrollos metafísicos en pensadores cristianos posteriores como Mario Victorino, de conocida proyección hacia el pensamiento medieval.

Testimonios heresiológicos

Entre las noticias más conocidas que ofrecen una descripción sobre la manera en que los gnósticos intentaban comunicar lo incommunicable, esto es, la génesis del Pleroma divino, sobresale aquella con que se abre la magna obra de Ireneo de Lyon en cinco libros conocidos como *Adversus haereses*. El obispo de Lyon presenta en un complejo y elaborado fragmento el misterio del eón perfecto en el sistema de Tolomeo, a cuyos textos ha podido acceder, además de encuentros personales sostenidos con los seguidores del maestro valentiniano:

“Dicen que en las alturas invisibles (ἀοράτος) (*invisibilibus*) e innombrables (ἀκατανομάστοις) (*inenarrabilibus*) existe un eón perfecto (τέλειον Αἰῶνα), *Proón* (προόντα); lo llaman también Pre-Principio (Προαρχήν), Pre-Padre (Προπάτορα) y Abismo (Βυθός); es invisible (ἀχώρητος) e inabarcable (ἀόρατος). Como era inabarcable e invisible, sempiterno (αἰδίος) e ingénito (ἀγέννητον), existió en silencio y gran quietud durante siglos sin fin. Con él existía también Ἐννοια (Ἔννοια), a la que llaman además Gracia (χάρις) y Silencio (Συγή)”¹.

El traductor latino de Ireneo presenta en dos ocasiones la expresión *qui ante fuit* que no traduce en todo su alcance el término προόντα conservado

¹ Ireneo de Lyon, *Adversus haerese* (*Adv. haer.*) I, 1, 1, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, Tome II, SC 264, Paris, Cerf. 1979, pp. 28-29.

en el griego de Epifanio, pues este significa mucho más que “preexistente”. Según A. Orbe, Προόν no es solamente la expresión helénica más perfecta de la trascendencia ontológica de la divinidad, sino también el nombre del primer eón valentiniano². Es frecuente entre los gnósticos la utilización del prefijo Προ- precediendo a los epítetos y nombres de la divinidad. Con ello se quiere significar que todas las formas sustanciales o accidentales quedan excluidas en el ámbito de lo divino por superación³. Según Hipólito, el término ya era utilizado por los naasenos en sus hipótesis sobre el origen del alma: “Dudan, como en general todos los paganos, sobre si proviene del *Proón* o del *Autogenés* o del *Caos* difundido” (πότερόν ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστὶν [ἡ] ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους)⁴. La duda es comprensible, pues indica la distinción entre la primera hipóstasis (*Proón*) y la segunda (Autoengendrado).

A continuación, el texto presenta una tripartición del alma y del hombre que se corresponde muy bien con la del *Proón*, el *Autogenés* y el *Caos*. La posición intermedia que ocupa el *Autogenés* tiene sentido si es que los naasenos lo aplican a un personaje o elemento distinto del *Proón*, ya que tendría su paralelo en el *Monogenés* valentiniano o simplemente en el Demiurgo como subordinado al *Proón* y superior al *Caos*, de acuerdo a las tres naturalezas de la sustancia valentiniana, a saber, espiritual (*Proón*), psíquica (Demiurgo) y material (*Caos*). En este caso, el *Proón* de los valentinianos coincidiría con el de los naasenos si es que con este término técnico, Hipólito designa al primer eón individual y no a todo el Pléroma. Así parece sugerirlo el heresiólogo en su conocida analogía de la almendra cuando se refiere al Primer Principio de los naasenos:

² Cf. A. Orbe, “A propósito de un nombre personal del 1.eón valentiniano”, en *Gregorianum* 34, 1953: 262-270. El autor prefiere dejar *Proón* sin traducir, porque considera incorrecto traducir “preexistente” cargando el acento sobre el τέλειον Αἰῶνα (p. 269).

³ Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos* I/1, Roma, Analecta Gregoriana, 1958: 17-21.

⁴ Hipólito, *Refutaciones (Ref.)* V, 7, 9, en J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, vol. II, Madrid, Gredos, 2002, p. 31.

“Añaden los frigios que el Padre del universo es una almendra (ἀμύγδαλον); no el árbol –aclaran– sino una almendra viene a ser aquel *Proón* (ἐκεῖνον τὸν Προόντα) que, teniendo en sí el fruto perfecto, agitándose en su profundidad como el movimiento del pulso, desgarró su seno y engendró a su invisible, innominable e inefable Hijo, acerca del cual estamos discutiendo. La palabra ‘desgarrar’ (ἀμύγμα) significa, en efecto, romper y seccionar, como se ve en el caso de los cuerpos, que están inflamados y presentan alguna callosidad: los médicos, al cortarlos, dicen que hacen ‘desgarramiento’. De este modo –prosigue–, los frigios denominan almendra al *Proón*, del que procedió y fue engendrado el invisible, ‘a través del cual fueron hechas todas las cosas y sin el cual nada se hizo’ (Jn 1, 3)”⁵.

Se advierte el juego de palabras entre “almendra” (ἀμύγδαλον) y “desgarrar” (ἀμύγμα) o acción de “arrancarse los cabellos”. Entre los valentinianos, el “Padre del universo” que aquí se nombra entre los naasenos, se entiende con frecuencia como “Padre de todos los eones” y adquiere un significado individual. La imagen de la almendra trata de explicar una modalidad del eón Supremo relativa a la generación del *Autogénés* o Logos⁶.

⁵ Hipólito, *Ref.* V, 7, 9, en J. Montserrat Torrents, ob. cit., p. 57.

⁶ También en el tratado gnóstico conocido como *Tratado sin título* del Códice de Bruce, el término αὐτογενής se aplica al μονογενής, se lo distingue de la causa primera e indica “lo engendrado por sí solo”. Dice Orbe: “en otros términos, no el *ens a se* de los escolásticos, sino el hijo de solo padre, engendrado sin necesidad de madre. Es por tanto un epíteto del hijo, aplicable a todos los frutos de una generación virginal”; en: “A propósito de un nombre personal...”, p. 263. En el anónimo de Bruce se lee: “Este es el μονογενής del que ha dicho Fosilampo: ‘Existe con anterioridad al Todo’. Es este el que provino del infinito, sin caracterizaciones, sin figura y αὐτογενής que se ha engendrado a sí mismo, que proviene del inefable e inconmensurable, que es verdadera y realmente (ὄντος). Este es en el que es el que verdaderamente es, es decir, el Padre incomprensible existe en el Hijo unigénito”;

Como señala Montserrat Torrents⁷, en las líneas ireneanas de *Adv. haer.* I, 1, 1 aparecen las tres vías con las que la filosofía medioplatónica formuló el acceso a la divinidad por medio de categorías accesibles a nuestro intelecto: la *via eminentiae*, la *via negationis* y la *via analogiae*. La *via eminentiae* queda explícita al llamarlo *Proón*, Pre-Padre y Pre-Principio; la *via negationis* se manifiesta en los epítetos “inabarcable”, “invisible” e “ingénito”; la *via analogiae* se da cuando es denominado Abismo. Al mismo tiempo, se ha dado respuesta a una pregunta que se formulaba en el ámbito metafísico cristiano del siglo II: ¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo?”⁸.

El texto de Ireneo continúa: “Una vez este Abismo quiso emitir de él un Principio de todas las cosas (*Et aliquando <ποτέ> voluisse a semetipso emitere hunc Bythum initium ommnium*)”⁹.

Por otro lado, esta descripción del eón perfecto aporta elementos significativos a la reflexión filosófica sobre la eternidad, pues el término *sempiternus* / αἰδίον, indica una eternidad supratemporal no sujeta a duración; con *in immensis aeonibus* / ἐν ἀπείροσ αἰῶσι, se sugiere una duración continua no temporal caracterizada por el silencio y la gran

Tratado sin título 237, 9- 15, en F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, 2003, p. 346.

⁷ Cf. J. Montserrat Torrents, ob. cit., p. 255.

⁸ Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* II, 28, 3: “Por ejemplo, si alguno pregunta: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? Le diremos que ese es un problema de Dios. En cambio, cómo hizo él este mundo de modo perfecto y con un comienzo temporal, nos lo enseñan las Escrituras; en cambio nada nos dicen acerca de lo que hacía antes de esta obra. Luego, toca sólo a Dios esta respuesta; pero no por ello quieras fantasear emanaciones tontas y sin sentido y blasfemas (2Ti 2, 23) [...]”, en: A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II*, Tome II, SC 294, Paris, Cerf, 1982, p. 276.

⁹ Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 1, 1; p. 29.

quietud; por último, con *aliquando* / ποτέ se hace referencia a un estadio que, antes del tiempo, habilita la concepción del Unigénito (Μονογενής)¹⁰.

Según F. Ferrari, con esta descripción del eón Supremo o Primer Principio del Todo los valentinianos se adelantan a Plotino resolviendo la ambigüedad que ya desde los días de Platón se presentaba en torno al primer principio entendido como la Idea de Bien “más allá del ser” (*República* VI 509 B 2-10), pero entendido al mismo tiempo como Idea, es decir, como correspondiente al plano del ser¹¹. Para Platón se habla, respecto del resto de las ideas, de una “superioridad en la continuidad”¹². Según el mismo Ferrari, esta continuidad podría haber sido rota ya en el siglo I d. C. al colocar al Bien por encima del Ser y del Intellecto por parte de las corrientes pitagórica y medioplatónica, según lo atestiguado en algunos fragmentos de Eudoro de Alejandría y de Moderato de Cádiz¹³.

En el capítulo 11 del mismo libro I, Ireneo vuelve sobre el tema para informar sobre la concepción del Dios invisible sostenida por la escuela de Valentín: “Definió así [la doctrina]: existe una cierta dualidad innombrable (Εἶναι Δύαδα <τινά> ἀνονόματον), de la cual algo se llama Inexpresable (Ἀρρητον) y algo Silencio (Συγή)”¹⁴. Los epítetos Inexpresable (Ἀρρητον) y

¹⁰ Cf. P. de Navascués, “Nota a Ireneo, *Adversus haereses* I, 1, 1: *Fuisse in immensis aeonibus*”, en *Augustinianum* 59, 2019: 213-218.

¹¹ Tal ambigüedad es sólo aparente si se recurre a las doctrinas “no escritas” o ἄγραφα δόγματα de Platón. Cf. G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*, Barcelona, Herder, 2003: 314-361.

¹² Cf. F. Ferrari, “Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia ‘energheia’ dell’ Uno in Plotino”, en Barranti, M., Giardina, G., Manganaro, P., *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, 2002, pp. 384-386.

¹³ Cf. Ferrari, “Metafisica e teología nell medioplatonismo”, *Rivista di Storia della Filosofia* 70, 2015, p. 328, n. 25.

¹⁴ Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 11, 1, en A. Rousseau, L. Doutreleau, ob. cit. I, p. 167.

Silencio (Συγή) son considerados por Ireneo como una dualidad esponsal, pero no necesariamente implican un desdoblamiento del Primer Principio que puede ser interpretado en clave monista¹⁵. Para Tertuliano, en cambio, alejándose de la verdadera intuición teológica de los gnósticos, las esposas del primer eón son personales: “Por lo tanto, a quien ellos desean solitario, le otorgan una segunda persona en él y con él (*in ipso et cum ipso personam*), Énnoia, a la que llaman igualmente *Charin* y *Sigē*”¹⁶. (Unas líneas más adelante del mismo capítulo 11, Ireneo habla de un maestro valentiniano ilustre, iluminado (ἐπιφανής), sin mencionar su nombre, pero que por su impronta indudablemente pitagórica ha de tratarse de Marcos el Mago. Este introduce nombres personales y epítetos que guardan una total coherencia con lo expresado hasta aquí por los valentinianos:

“Algún otro ilustre maestro de ellos, extendiéndose a una más sublime y mayor gnosis, describe así la primera Tétrada: anterior a todo, existe un Protoprincipio (Προαρχή), protointeligible (προαεννόητος), inexpresable (ἄρρητος) e innombrable (ἄνονόματος), que yo llamo ‘Mónada’. Con esta Mónada coexiste una ‘Dynamis’ que yo denomino asimismo ‘Unidad’ (Ενότητα)”¹⁷.

Es importante prestar atención al contraste entre el Uno y la Mónada para detectar la posible influencia pitagórica en el valentinismo de Marcos, caracterizado por una curiosa aritmología aplicada al ámbito de lo divino. El Uno o Προαρχή es femenino e indeterminado, mientras que la Mónada es masculina y concreta, principio de los seres. Según A. Orbe, esta terminología denota una huella pitagórica sensible en Filón, Jámblico y los

¹⁵ Cf. J. Blas Pastor, “Ἀχώρητος καὶ ἀόρατος: El Dios Invisible (AH I, 1, 1-9)”, en A. Sáez Gutiérrez, G. Cano Gómez, C. Sanvito, (editores), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Vol. VIII, Madrid, Trotta, 2018: 175-208.

¹⁶ Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 7, 5, 26-28, en J-C Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SC 280, Paris, Cerf, 1980, p. 94.

¹⁷ Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 11, 3, en A. Rousseau, L. Doutreleau, ob. cit. I, p. 172.

hermetistas¹⁸. Por fuera de la escuela de Valentín, uno de los testimonios gnósticos más elocuentes respecto de salvar la absoluta trascendencia del Primer Principio lo encontramos en Basílides, cuyo pensamiento es recensionado por Hipólito:

“Era, dice, cuando no era nada; pero ni la nada era (τὸ οὐδέν ἦν) alguno de los seres, sino pura y simplemente, fuera de todo sofisma, era en absoluto, nada. Al decir, empero, lo de ‘era’ no lo digo porque era, sino para indicar esto que quiero manifestar, digo —dice— que era en absoluto nada (ἦν ὅλως οὐδέ ἔν). No es en efecto, dice, simplemente inefable lo que se nombra. Al fin lo denominamos (siquiera) inefable. Aquello no es ni (siquiera) inefable. Pues lo que no es inefable no se lo denomina inefable, sino que se halla, dice, por encima de todo nombre que se nombre”¹⁹.

Se ve en este texto cómo el maestro gnóstico recurre a predicados contradictorios para no comprometer en lo más mínimo la trascendencia del eón perfecto. En el texto que sigue, el heresiarca extrema el apofatismo de su teología:

“El Dios que no es (<ό> οὐκ ὢν θεός) —a quien Aristóteles llama pensamiento del pensamiento²⁰ y los otros llaman el que no es— sin pensamiento (ἀνοήτος), insensible (ἀναισθήτος), sin voluntad (ἀβουλήτος), sin plan previo (ἀπροαιρέτος), impasible (ἀπαθής), quiso fabricar (ἠθέλησε ποιῆσαι) hacer un mundo. Digo ‘quiso’ para hacerme entender, pues fue sin querer, sin pensar, sin sentir. El mundo que quiso crear no fue este de ahora, que existió más tarde con las propiedades de la extensión y la diferenciación, sino que fue un germen del mundo [...] Así, el Dios que no era creó de la nada un mundo que no era, depositando y poniendo como fundamento un

¹⁸ Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología del procesión del Verbo*, pp. 11-12.

¹⁹ Hipólito, *Ref.* VII, 20, 2-3, en J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, p. 185.

²⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1047b; Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 25; *Migratione* 103; Orígenes, *Contra Celso* VI, 64.

único germen que contenía en sí mismo toda la variedad de los gérmenes del mundo”²¹.

La expresión “El Dios que no es (<ó> οὐκ ὄν θεός)” constituye uno de los ejemplos más notables del empleo de la *via negationis* en el pensamiento gnóstico extra valentiniano.

Testimonios gnósticos

Uno de los testimonios más claros del sistema valentiniano según la doctrina de Tolomeo y en concordancia con lo expresado por Ireneo en *Adv. haer.* I, 1-8 es el del tratado de Nag Hammadi conocido como *Exposición Valentiniana*. El autor define su propia posición frente a las diferentes versiones sobre la naturaleza del Padre y otros temas y demuestra una especial afinidad por la versión monádica de la ontología valentiniana. En la *Exposición valentiniana*, se recurre en varias ocasiones como epíteto del Padre al término “raíz” (noune):

“[...] el Padre, es decir, la raíz del Todo (tnoune n̄de m̄ptyr=f), el Inefable que existe en la Mónada, existiendo solo en el silencio; ahora bien, el silencio es el sosiego, puesto que, en efecto, él era Mónada y nadie había antes de él”²².

Se puede apreciar el contraste con la noticia sobre Tolomeo de *Adv. haer.* I, 1,1, en que el Silencio es una figura conyugal del Padre, mientras que aquí constituye el ámbito de existencia del Primer Principio, una cualidad del ser del Padre, como en Hipólito, *Ref.* VI, 29, 2-5, donde el gran heresiólogo expone las diferencias entre las distintas escuelas del sistema valentiniano:

²¹ Hipólito, *Ref.* VII, 21, 1-2, en Montserrat Torrents, J., p. 187.

²² *Exposición Valentiniana (ExpVal)* (NHC XI 2) 22, 20, en F. Bermejo Rubio, (Introducción, traducción y notas); A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2016³, p. 257. Otras apariciones del término “raíz” en esta obra: *ExpVal* 22, 33-34; 23, 19.

“Según ellos hay una Mónada ingénita, principio de todas las cosas, incorruptible, incomprensible, indiscernible, generadora y causa de generación de todos los seres generados. A dicha Mónada la llaman Padre. En este punto de producen entre ellos grandes divergencias. Una corriente, a fin de salvaguardar la pureza pitagórica de la doctrina de Valentín, piensa que el Padre se halla solo, sin elemento femenino y sin cónyuge. Otros, en cambio, creen imposible que de solo un ser masculino se produzca la generación de todos los seres engendrados, y por esto le añaden al Padre del universo, por necesidad una cónyuge, Silencio, para que pueda ser Padre. Pero acerca del Silencio y de si es o no es cónyuge, contienden los diversos grupos entre sí. Por nuestra parte, conservaremos el principio pitagórico, que es uno, sin cónyuge y sin elemento femenino, no necesitado de nada”²³.

En la misma línea de la *ExpVal* se expide el *Tratado Tripartito*, en cuya Introducción anuncia que se propone tratar sobre las realidades superiores:

“En cuanto a lo que nos es posible decir sobre las cosas que son eminentes, es conveniente que comencemos con el Padre que efectivamente es la raíz del Todo (tnoune Ḥde Ḥptyr=f), de quien hemos recibido el don para hablar sobre él. Él existía antes de que nada diferente de él existiera. El Padre es Uno solo, como un número puesto que es el Primero y que es solo él mismo. No es como un individuo solitario, de lo contrario, ¿cómo podría ser padre? Porque siempre que hay un ‘padre’ sigue un nombre de ‘hijo’. Pero el Uno solo, que es únicamente el padre, es como una raíz con un tronco, ramas y frutos. Se dice de él con sentido propio padre, puesto que es inimitable e inmutable. A causa de esto es único en sentido propio y es Dios, ya que ningún dios ni padre hay para él. Puesto que es inengendrado, no hay ningún otro que lo haya engendrado, ni ningún otro que lo haya producido. Porque el que es padre de alguien o su productor, también él tiene padre y productor. Indudablemente es

²³ Hipólito, *Ref.* VI, 29, 2-5, en J. Montserrat Torrents, ob. cit. II, pp. 141-142.

posible que él sea padre y productor de quien haya nacido de él y del que ha producido, ya que no se trata de un padre en el sentido propio, ni de un dios, porque no tiene quien lo engendró y produjo. Por consiguiente, en el sentido propio solamente es el padre y el dios aquel a quien ningún otro engendró, mientras que al Todo, é les quien lo ha engendrado y lo ha producido. No tiene principio ni fin”²⁴.

En otro pasaje, el *Tratado Tripartito* se refiere al carácter innombrable del Dios Primero. De tal carácter derivan su incomprendibilidad e incognoscibilidad²⁵. A pesar de esta imposibilidad de ser conocido, el Primer Principio es poseedor de un Intelecto en el que se realiza su autointeligibilidad:

“Y puesto que posee la capacidad para concebirse, para ver(se), para nombrarse y comprenderse, pues es para sí su propio intelecto, es para sí su propio ojo, su propia boca y su forma y es él mismo lo que concibe, lo que ve, lo que dice, lo que capta, él mismo, el Inconcebible inefable, incomprendible e inmutable”²⁶.

A continuación, haremos mención a otros textos de Nag Hammadi pero de inspiración setiana, que también contribuyeron a trazar la naturaleza del Primer Principio. El primero de ellos, conocido como *Apócrifo de Juan*, presenta una gran afinidad con la gnosis de Valentín, particularmente en el fragmento en que se emplean los conocidos tecnicismos para el trazado de la doctrina del Primer Principio:

²⁴ *Tratado Tripartito (TrTrip)* (NHC I 5) 51, 1-52, 9, en F. García Bazán, (Introducción, traducción y notas), en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 159-160.

²⁵ Cf. *TrTrip* 54-55, p. 162.

²⁶ *TrTrip* 55, 1-11; p. 162.

“La mónada es una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero [Dios] y Padre del Todo, [el espíritu invisible] que está por encima [del Todo], el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna mirada puede sostener. Puesto que es el [espíritu] invisible, no conviene pensarlo como un dios o algo parecido, pues es más que un dios, ya que nadie hay por encima de él, ni nadie lo domina”²⁷.

Nótese la similitud con la enseñanza de Basílides, pues mientras el gnóstico alejandrino le quita al Primer Principio hasta el carácter mismo de la divinidad para enfatizar su trascendencia, en el apócrifo se dice que es más que un dios.

Unos párrafos más adelante, sobrevienen los epítetos ya conocidos, tales como “indefinable”, “inscrutable”, “incomprensible”, “invisible”, “inexpresable”, “incommensurable”, ni incorpóreo ni corpóreo, ni grande ni pequeño.

Todas estas expresiones se presentan en una evidente utilización de la *via eminentiae* y de la *via negationis*. La *via analogiae* se abre al inicio del tratado, cuando el Segundo Principio, el que comunica o revela el mensaje se le presenta al vidente bajo distintas formas, como la de un niño o la de un anciano robusto:

“Mientras [reflexionaba sobre estas cosas, los cielos se abrieron y la entera] creación que está bajo el cielo refulgió y todo el mundo se conmovió. [Yo temí y me incliné] al ver en la luz a [un niño de pie] junto a mí. Mientras lo miraba [se transformó] en un viejo corpulento. Después [cambió] de forma y volvió a ser simultáneamente un niño pequeño ante mí. Era, pues [un ser único] bajo diversas formas en la

²⁷ *Apócrifo de Juan (ApJn)* (NHC II 1) 2, 28-35, en J. Montserrat Torrents, (Introducción, traducción y notas), en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*. p. 236.

luz, y las [formas] s manifestaban unas a través de otras, de modo que aun siendo uno, tenía tres formas”²⁸.

Otro texto muy significativo para nuestro tema es el *Allógenes*, que significa “el extranjero”, denominación que se le daba a los hijos de Set, a quienes se les atribuyen varios escritos con ese nombre²⁹. Este libro, junto al *Zostriano* y otros apocalipsis como el de Zoroastro, Nicoteo y Meso, fue leído por maestros gnósticos en la escuela de Plotino en Roma, lo que derivó en la polémica que el gran alejandrino sostuvo con estos cristianos, según lo refiere Porfirio³⁰. El *Allógenes* coincide con el *Zostriano* en algunos aspectos, como por ejemplo: a) ambos de han conservado en el dialecto sahídico del copto con elementos bohaíricos, lo que sugiere la tarea de un traductor de la zona del delta del Nilo³¹; b) junto a *Las tres estelas de Set*, estos tratados atestiguan el influjo de Porfirio en la reflexión filosófica neoplatónica posterior a Plotino más inclinada a la teología; c) tanto en *Allógenes* como en *Zostriano* se encuentran dos aposiciones significativas atribuidas al Primer Principio, como “Espíritu invisible” y “existencia que no existe”³²; d) estos escritos pueden tener una fuente común, tal vez el comentario perdido de Porfirio a los *Oráculos caldeos*³³.

En el *Allógenes* llama la atención a una categoría atribuida al Primer Principio, que ya era considerada por los estoicos como género supremo, a saber, “algo” (τι), que abarca el ser y el no ser³⁴.

²⁸ *ApJn* 1, 31 – 2, 9; pp. 235-236.

²⁹ Cf. Epifanio, *Panarion* 39, 5, 1; 40, 2, 2.

³⁰ Cf. Porfirio, *Vita Plotini* 16.

³¹ Cf. J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, F. *Textos gnósticos I*, p. 307.

³² Cf. *Zostriano* (*Zos*) (NHC VIII 1) 2, 28-29; 3, 11, en Bermejo Rubio, F. (Introducción, traducción y notas), en A. Piñero, F. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 282.

³³ Cf. J. Montserrat Torrents, ob. cit., p. 283.

³⁴ Cf. Séneca, *Epístolas* 38, 12-15; Plotino, *Enéada* VI, 1, 25.

“Pues bien, él existe como ‘algo’ en cuanto existente, sea que existe y existirá, sea que opera y conoce, por más que vive careciendo de intelecto, de vida y de existencia. Él existe como ‘algo’ con lo que constituye su existencia. No cede ninguna forma cuando acrisola o cuando purifica, cuando recibe o cuando da [...] Ahora bien, en realidad él no da nada de sí mismo de manera que quede disminuido en alguna otra forma, por lo cual no tiene necesidad de intelecto ni de vida, ni nada, efectivamente, respecto del Todo. Él es superior a los que constituyen el Todo, en la privación y en la incognoscibilidad, es decir, la existencia inexistente, puesto que posee silencio y quietud, a fin de no ser disminuido por los que no son disminuidos. No es ni divinidad ni beatitud ni perfección, sino un ‘algo’ de él de lo que no hay conocimiento ni (tan siquiera), un algo de aquello que le pertenece. No, él es absolutamente otro, superior a la beatitud y a la divinidad y a la perfección. Pues no es perfecto, sino otra cosa superior”³⁵.

El testimonio de Mario Victorino

En el cristianismo posterior al Concilio de Nicea, cuando aún no se habían apagado las polémicas antiarrianas, encontramos la aplicación de nociones metafísicas semejantes a las expuestas en la obra del gran retor neoplatónico africano-romano, Mario Victorino. En su interpretación de la generación del Verbo por el Padre, el foco está puesto en el Ποῶν, el nombre que los valentinianos le otorgaban al Primer Principio según *Adv. haer.* I, 1, 1. El tratado conocido como *Liber de generatione divini Verbi* o también *Ad Candidum Arrianum*, constituye el primer documento cristiano neoplatónico del mundo latino medieval. Victorino lo escribe en respuesta a la *Epistula ad Victorinum* que Cándido le dirigió con objeciones arrianas. En la parte final del capítulo XIV, Mario Victorino intenta instruir a Cándido en estos términos:

³⁵ *Allógenes (All)* (NHC XI 3) 61, 32 – 63, en J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 319.

“Mediante la generación vino a manifestarse *actu ens* (ὅν *operatione*), lo que primero fue sólo *ens potentia* (ὅν *potentia*). Y para decir verdad, más bien vino a ser simple *ens* (ὅν) mediante el acto de τὸ ὅν. Porque engendra afuera mediante un acto. ¿Qué viene a engendrar según eso <la Mente divina>? Lo que estuvo en su interior. Pero ¿qué hubo en el interior de Dios? No otra cosa que el ὅν. Es pues verdadero τὸ ὅν. Pero más verdadero aún es el προόν, que es ὑπεράνω τοῦ παντός ὄντος (que está por encima de todo lo que es). Quiero decir, aquella prole que es un *ens* o ser superior a los *entis entia* (*ens super entis entia*) y que obrando la virtud o potencia <divina> viene a ser ὅν, es Jesucristo. Él mismo dijo: ‘Si te preguntare -¿Quién te envió? – dirás: ὁ ὢν (Ex 3, 14). Porque sólo aquel ὅν que siempre es, es ὁ ὢν (el que es)’³⁶.

Victorino llama aquí προόν a Dios considerado en silencio absoluto “antes” de ser padre. Luego, el primer ὅν, de género neutro, es el Padre, es decir, Dios considerado dinámicamente en orden a la generación del Verbo, pero en el reposo anterior. Finalmente, ὢν, de género masculino, es el Hijo, fruto de la generación del ὅν.

Pero al comienzo del mismo capítulo XIV, Victorino emplea la *via negationis* a la manera de los gnósticos:

“Ahora bien, ¿qué es este τὸ μὴ ὄν por sobre τὸ ὄν?. Lo que no es inteligible en cuanto ὄν ni en cuanto μὴ ὄν, sino en cuanto inteligible en la ignorancia, porque [es] ὄν y porque [es] no ὄν, que por su misma potencia condujo a la manifestación y engendró τὸ ὄν. Ahora bien, esto así considerado, es el λόγος. ¿Pero qué? ¿Dios que es por sobre ὄν, produjo a partir de lo que él mismo es, o produjo a partir de otro o a partir de ninguno? ¿A partir de otro? ¿Y de qué otro? Pues nada fue antes de Dios ni en cuanto Dios proviene de otro par. Por tanto, a partir de ninguno. ¿Y de qué modo? Pues si produjo τὸ ὄν habrá

³⁶ Mario Victorino, *De generationi Verbi XIV in fine* PL 8, 1028 AB.

engendrado τὸ ὄν, porque esparció la semilla desde sí mismo más bien que desde la nada. Pues lo que es por sobre ὄν es ὄν escondido. En verdad, la generación es la manifestación de lo escondido, así ciertamente también ὄν en potencia engendra ὄν en operación. Pues nada procede en la generación sin causa”³⁷.

En el libro I del *Adversus Arium*, el africano aplica directamente al Padre el nombre προόν, pero sin intentar distinguir en función del ὄν, como lo hace en *De generatione Verbi*: “Aquí es Dios, aquí Padre, preinteligencia, preexistente y preexistencia (*praeintelligentia, praexistens et praexistentia*)”³⁸.

Como indica Orbe, Victorino usa ordinariamente el neutro προόν y rara vez el masculino προόν como los valentinianos, porque el neutro τὸ ὄν o *ens potentia* Mente divina, denota un estado superior de indeterminación frente a ὁ ὄν, masculino, *ens actu* o Verbo Jesucristo³⁹.

Consideraciones finales

La parádosis gnóstica del Dios desconocido configuró una metafísica del Primer principio auténticamente cristiana. Antes del descubrimiento de los textos de Nag Hammadi en 1945, contábamos solamente con las noticias de los heresiólogos y de algunos códices papiráceos descubiertos desde fines del siglo XIX, como es el caso del Papiro Berolinense 8502 y los códices de Bruce y de Askew, entre otros. La reseña que hace Ireneo de la doctrina de Dios en la escuela valentiniana según Tolomeo demuestra el refinamiento en el uso los tecnicismos helénicos por parte de los gnósticos para comunicar lo que, por naturaleza, resulta incomunicable. La aplicación de nombres y epítetos al eón Supremo y a su generación intradivina, coincide en sus

³⁷ Traducción de Claudia D’Amico en C. D’Amico (editora), *Todo y nada de Todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2007, p. 43.

³⁸ Mario Victorino, *Adversus Arium* I, 50, PL 1709 B

³⁹ Cf. A. Orbe, “A propósito de un nombre personal del 1. eón valentiniano”, p. 268.

principales rasgos con las intuiciones de otras facciones gnósticas, como la de Basílides y la setiana. El término *προόν* tiene preeminencia sobre todo otro predicado en la teología del eón perfecto, pues corona el mito gnóstico fundacional de un dios anterior al ser y al devenir. De hecho, existen notables coincidencias en la reflexión platónica de fondo que inspiró a los valentinianos y a Plotino, pero también importantes diferencias. Entre las coincidencias, podemos señalar la afirmación de Plotino acerca de que “la gnosis es también un cierto anhelo y como una hallazgo para quien busca (*καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσις ἐστὶ καὶ οἶον ζητήσαντος εὑρεσις*)”⁴⁰. Los valentinianos estarían de acuerdo en que el desorden acaecido en el Pléroma es una búsqueda (*ζήτησις*) o anhelo (*πόθος*) del ignorante que desea conocer. Este “momento” del desorden intradivino coincide con el *προόδος* plotiniano, mientras que la Iluminación gnóstica encuentra su correspondencia en la *ἐπιστροφή*. Dice Orbe: “Nunca sospeché Plotino que los gnósticos se hubieran adelantado en su propia teoría”⁴¹.

Una de las diferencias entre ambas metafísicas consiste en que los valentinianos distinguen tres fases en la formación del Pléroma. La primera equivale al *προόδος* de Plotino. Durante la misma, la realidad se encuentra en un estado de indeterminación cuyo único anhelo es el de la *γνῶσις*. La segunda fase es la formación sustancial de la realidad, por la cual esta adquiere forma y se configura como determinada, pero aún no está investida de la *γνῶσις* perfecta, la cual se logra en la tercera fase que es la formación gnóstica o unción. La realidad sustancialmente formada es ungida por su progenitor y logra de este modo la *γνῶσις* perfecta. Esta fase se encuentra ausente en Plotino⁴².

⁴⁰ Plotino, *Enn.* V, 3, 10, 48-49, en Igal, J. (Introducción, traducción y notas), *Plotino. Enéadas V-VI*, Madrid, Gredos, 1998, p. 72.

⁴¹ Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, Roma, Analecta Gregoriana, 1961, p. 172.

⁴² Cf. M. Arzotegi, “La filiación, la pasión de Sofía y la formación del Pléroma”, en A. Sáez Gutiérrez, G. Cano Gómez, C. Sanvito, (editores), ob. cit.: 233-311 (237).

El *Ποόν* es el nombre filosóficamente más significativo, primero entre los cuatro con los que los valentinianos comunican la naturaleza del Primer Principio. Le siguen *Προαρχή*, *Προπάτωρ* y *Βυθός*. A este último, masculino desde el punto de vista del género, le asignan una figura esponsal femenina, a saber, *Ἐννοια*, llamadas también *Χάρις* y *Συγή* como disposiciones divinas inherentes al pensamiento de sí, la gratuidad y la quietud infinitamente trascendentes respecto de la confusión propia de la economía de la materia.

Mario Victorino, influido tal vez por la reflexión neoplatónica de Porfirio, a quien a su vez le subyace la intuición gnóstica o una fuente platónica común a ambas escuelas, recogerá esta metafísica para explicar la generación divina del Verbo (*via analogiae*) en el contexto de las controversias antiarrianas. El Dios que es –como causa del ser– y que no es, por estar más allá del ser (*via eminentiae*) tiene las características distintivas de la teología apofática (*via negationis*), la cual se verá interrumpida en su transmisión medieval por la intermediación de Agustín de Hipona, quien al haber recibido los *libri platoniorum* que se corresponden con las traducciones latinas de Mario Victorino a la filosofía neoplatónica, optará por la predicación positiva sobre Dios, al que asocia con el ser en orden a establecer una filosofía cristiana más asimilable. Pero al mismo tiempo, suprimirá el discurso apofático que mantenía viva la tradición del Dios desconocido. Se trata de un caso patente de reducción catequética que afectará la continuidad de la metafísica del Primer Principio en el Occidente cristiano medieval. Para su recuperación, habrá que esperar al surgimiento de Dionisio del Areópago, portador del bagaje metafísico de Proclo en el Oriente cristiano y su posterior influencia sobre Juan Escoto Eriúgena.

Escuelas gnósticas y Mario Victorino Valentinianos	Primer Principio	Segundo Principio
Tolomeo (Ireneo, AH I, 1, 1)	Προόν, Προαρχήν, Προπάτορα, Βυθός	Μονογενής
Marcos el Mago (Ireneo, AH I, 11, 3)	Μόναδα - Δύναμις (ένότητα) = Primera Tétrada: Προαρχή, via Προανεγνόητος } <i>eminentiae</i> ἄρρητος, via ἀνονόματος negationis	
<i>Exposición Valentiniana</i> (NHC XI 2) 22, 20	tnoune n̄de m̄ptyr=f La Raíz del Todo	
<i>Tratado Tripartito</i> (NHC I 5) 54, 55	tnoune n̄de m̄ptyr=f La Raíz del Todo <i>Deus solus – Charin- Sige</i>	
Tertuliano <i>Adversus Valntinianos</i> 7, 5, 26-28 Basíledes Hipólito, <i>Ref.</i> VII, 20, 2-3	<ό> οὐκ ὢν θεός (<i>via eminentiae</i>)	
Naasenos Hipólito, <i>Ref.</i> V, 7, 9	Προόν ἀμύγαλον (<i>via analogiae</i>)	Αὐτογενής
Setianos <i>Tratado sin Título</i> (Códice de Bruce) 237, 9-15	Βάθος	Αὐτογενής

<i>Apócrifo de Juan</i> (NHC II 1) 2, 28-35	Μόναδα	Niño, anciano robusto (<i>via analogiae</i>)
<i>Allógenes</i> (NHC XI 3) 61, 32-63	τί	
Mario Victorino <i>De generationi Verbi</i> XIV	Προόν	ὄv = Padre ῶv = Hijo

Nota. Un fragmento del presente artículo fue presentado como avance en el XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval y publicado en Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Editores), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*. Actas, Buenos Aires, Editorial RLFM, 2023: 441-448.

Recibido: 06/10/2023
Aceptado: 15/12/2023

Resumen. El presente trabajo se propone presentar una breve comparación entre algunos pasajes de la literatura heresiológica de los siglos II y III y de la gnóstica de inspiración valentiniana y setiana respecto de la naturaleza del Primer Principio. También es posible hallar analogías de estos desarrollos metafísicos en pensadores cristianos posteriores como Mario Victorino, de conocida proyección hacia el pensamiento medieval.

Palabras-clave: Primer Principio - Mario Victorino - heresiología – gnosticismo - filosofía tardoantigua.

Resumo. O presente trabalho tem como objetivo apresentar uma breve comparação entre algumas passagens da literatura heresiológica dos séculos II e III e da literatura gnóstica de inspiração valentiniana e setiana a respeito da natureza do Primeiro Princípio. Também é possível encontrar analogias desses desenvolvimentos metafísicos em pensadores cristãos posteriores, como Mario Victorino, com conhecida projeção para o pensamento medieval.

Palavras-chave: Primeiro Princípio - Mario Victorino - heresiologia - Gnosticismo - filosofia antiga tardia.

Abstract. The present work aims to present a brief comparison between some passages from the heresiological literature of the 2nd and 3rd centuries and the Gnostic literature of Valentinian and Sethian inspiration regarding the nature of the First Principle. It is also possible to find analogies of these metaphysical developments in later Christian thinkers such as Mario Victorino, with a well-known projection towards medieval thought.

Keywords: First Principle - Mario Victorino - heresiology - Gnosticism - late ancient philosophy.

Revisitando a *Carta à Condessa da Flandres*, de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação

Inês Bolinhas

Nota introdutória

No ocidente cristão, o judeu é a primeira grande minoria étnica e religiosa. Em alguns reinos, viviam vários povos aglutinados sob uma mesma autoridade e frequentemente um desses povos dominava os restantes. O povo judeu constitui um caso excecional na medida em que foi sempre minoritário, tendo resistido à assimilação bem como a perseguições. São Tomás não se debruçou de modo exaustivo sobre o estatuto do súbdito judeu num reino cristão¹; não obstante, ocupa, por duas razões, uma posição curiosa a este respeito. Primeira razão: porque parte do pouco que escreveu foi amplamente divulgado. Segunda: por ser contado, ora ente os defensores dos judeus, ora como anti-semita. Pretendemos contribuir para um melhor entendimento da posição de São Tomás. Porque não há pensador sem contexto, traçamos, primeiramente, um breve enquadramento histórico. Os dados que apresentamos encontram-se em *La polémique chrétienne contre le judaïsme*, de Gilbert Dahan².

¹ De acordo com Gilbert Dahan, não é apenas Tomás de Aquino que não confere ao judeu um lugar de destaque no seu pensamento; o mesmo acontece com outros seus contemporâneos. Considera, aliás, que, embora as suas considerações sobre o tema sejam como que extraídas a ferros, São Tomás se destaca pela genialidade e pelo equilíbrio, cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990.

² Cf. Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1991, Capítulo I.

I. Um contexto cada vez mais adverso

Aquando da Primeira e da Segunda Cruzadas, em 1096 e 1146, respectivamente, os súbditos judeus são alvo de uma crescente hostilidade. O objectivo declarado de tais campanhas militares é a recuperação dos lugares sagrados, então sob domínio muçulmano. Todavia, turbas enfurecidas aproveitam a oportunidade para atormentar e massacrar comunidades judaicas, acusadas de serem o próprio inimigo vivendo dissimulado entre os cristãos. Em resultado, no início do séc. XII, em França e na Alemanha são chacinadas comunidades inteiras. Em 1120, a bula *Sicut Iudaeis* garante protecção e liberdade de culto aos judeus; determina que não lhes devem ser concedidos novos privilégios, mas assegura-lhes os que lhes haviam sido outorgados no passado.

Correm de boca em boca duas acusações graves, que se difundem com a força típica do boato. A primeira: mortes rituais. Afiança-se que os judeus têm o ritual de matar um cristão (adulto ou criança) na véspera da Páscoa judaica, servindo-se do sangue na cerimónia. A segunda: profanação do corpo de Cristo, na hóstia consagrada. Assevera-se que os judeus têm o intuito de se apoderarem de hóstias consagradas para, nos seus rituais, perpetuarem a tortura e humilhação de Jesus Cristo. Ambas as acusações carecem de fundamento, enquanto incoerentes em si mesmas. Em particular, esta segunda acusação denota uma confusão entre judaísmo e satanismo. Com efeito, para alguém ter a intenção de roubar uma hóstia para, através dela, torturar Cristo seria, primeiramente, necessário que acreditasse em Cristo como Messias para, em segundo lugar, acreditar na Sua transubstanciação, nas espécies do pão e do vinho. Mas, se assim fosse, tal pessoa nunca poderia professar o judaísmo. Não obstante a sua incongruência, estes boatos foram pretexto para morticínios.

A era das expulsões tem início no final do séc. XII. Os judeus são escoraçados de França em 1182, readmitidos em 1198 e posteriormente perseguidos em 1306. Em 1269, Luís IX aplica a recomendação do IV Concílio de Latrão, que determinara que os judeus se deveriam fazer anunciar

por uma marca no seu vestuário. Assim, todo os súbditos judeus foram obrigados a usar uma pequena rodela de tecido amarelo no casaco: a *rouelle*. Eram-lhes vedadas várias profissões e não podiam possuir terra; desta forma, a própria situação social empurrava-os para a actividade de emprestar a juros, a *usura*. O judeu torna-se cada vez mais dependente da protecção de outrem, seja do Clero ou da Nobreza. Deve notar-se que, quer o poder eclesiástico, quer o poder estatal, solicitam ao judeu o reconhecimento da sua humildade. É definido como servo; por descender do mesmo povo que matou Jesus Cristo, herdou tal culpa, permanecendo por isso em estado de servidão.

Não podemos deixar de referir o contra-senso de as condições de vida do povo judeu se terem deteriorado durante o século de ouro da Escolástica. O progresso das culturas não é linear nem acontece em bloco. Desta forma, a situação agrava-se primeiramente em França e na Alemanha (também em Inglaterra), mas mantém-se estável em Itália (bem como na Península Ibérica). Esta informação assume relevância porquanto São Tomás viveu em Itália, na Alemanha e em França³.

II. Uma imagem sempre turva

A ideia que a Idade Média tem do judeu não é inteiramente nova; é, aliás, em grande medida, herdada da Patrística e da própria Sagrada Escritura. Em consonância com este legado, São Tomás distingue dois tipos de pessoas: o

³ Breve síntese cronológica das estadias de São Tomás: 1245-1248, aluno de Alberto Magno em Paris; 1248-1252, aluno e assistente de Alberto Magno em Colónia; 1252-1259, primeiro período de ensino em Paris (como bacharel sentenciário), 1259-1268, ensina em Nápoles, Orvieto e em Roma; 1268-1272, segundo período de ensino em Paris, onde escreve a epístola em análise; 1272- 1274, regressa a Itália, onde acabará por falecer. Para informações mais detalhadas sobre a cronologia e sobre cada um destes períodos, cf. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris – Fribourg, Cerf – Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, 2002.

povo e os seus líderes⁴. Estes últimos são hipócritas, obstinados e rejeitam o apelo de Cristo à conversão; tecem armadilhas para O matar. Por seu turno, o povo é bem-intencionado. É, porém, pouco esclarecido, pouco estável e muito influenciável. Assim, não obstante a esperança inicial de que Cristo seja o tão esperado Messias, abandona-O; uma multidão raivosa exige a Pilatos a pena capital. Em consequência, embora por motivos diferentes, líderes e povo são acusados como responsáveis da Sua morte, derivando daqui a culpa colectiva. Analogamente, os adjectivos pejorativos usados por São Tomás a propósito do povo judeu não foram invenção sua. Por uma parte, provêm da herança da Patrística. Por outra parte, são *clichés* (para usar a expressão de Jean-Pierre Torrell) colhidos no Antigo Testamento. A mesquinhez, a ganância a hipocrisia (apenas para referir algumas das características referidas) fazem parte das acusações dirigidas pelos Profetas aos seus contemporâneos⁵. Certamente, esta explicação não embeleza a imagem que comumente se tinha do judeu, mas enquadra-a devidamente naquilo que habitualmente se designa propriamente por anti-judaísmo medieval.

A par desta herança, o Doutor Angélico, também na senda dos Padres da Igreja, encara os judeus como pré-cristãos e reconhece abertamente que Jesus era judeu *secundum carnem*⁶. Defende, por isso, que, entre todas as minorias religiosas que possam existir num determinado reino, devem ser tratados de modo especial, pois estão mais próximos dos cristãos do que quaisquer outros.

⁴ Cf. Jonh Hood, *Aquinas and the Jews*, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 7-9. Cf. ainda Jean-Pierre Torrell, “*Ecclesia Iudaeorum* – Quelques jugements positifs de Saint Thomas d’Aquin à l’égard des Juifs et du Judaïsme”, p. 1734. O artigo encontra-se publicado em : B Carlos Bazán – Eduardo Andújar – Léonard G. Sbrocchi (Eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale (SIEPM), Nova Iorque – Otava – Toronto, Legas, 1995: 1732-1741.

⁵ Cf. Jean-Pierre Torrell, “Saint Thomas et les non-chrétiens”, *Revue Thomiste*, 106, n. ° 1-2, 2006 : 17-49 (p. 27).

⁶ Cf. São Tomás de Aquino, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, Turim - Roma, Marietti, 1953, cap. 9, lect. 1, v.5 (n. 747).

Seguindo o ensinamento da Igreja, e opondo-se à prática seguida por muitos franciscanos daquele tempo, O Doutor Comum declara-se contra as conversões forçadas e condena o baptismo forçado das crianças judias, que qualifica como um atentado contra o direito natural dos próprios pais⁷.

Por outra parte, como bem nota Jean-Pierre Torrell, São Tomás chega ao ponto de apresentar os judeus como modelo a seguir pelos cristãos no que toca à observação do dia santo, por dedicarem o Sábado à meditação da Palavra de Deus. Observa que os judeus são mais fiéis ao propósito do Sábado do que os cristãos ao Domingo e acrescenta que os cristãos se devem esforçar por serem eles mesmos exemplo para o judeus, aproveitando devidamente o Domingo⁸. Neste sentido, podemos inferir que, para o Angélico, os judeus revelam melhor a sua pertença a Deus do que os cristãos revelam a sua pertença a Cristo⁹.

III. Uma carta intrigante

O escrito em questão foi objecto de diversos estudos no sentido de determinar, quer a data, quer o título exacto, quer ainda a identidade da destinatária. Foi publicado na Edição Leonina sob o título *Epistola ad ducissam Brabantiae*¹⁰. Aquando da publicação, estimava-se que a receptora

⁷ Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q. 10, a. 12: artigo inteiramente dedicado a este tema, intitulado “Utrum pueri Iudaerorum et aliorum infidelium sint invititis parentibus baptizandi”. Edição Leonina consultada em Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 5, edição bilingue, São Paulo, Loyola, 2012.

⁸ Cf. J.-P. Torrell, “Saint Thomas et les non-chrétiens”, p. 33.

⁹ São Tomás de Aquino, *Collationes de decem preceptis*, XVII, l. 23-26: “Secundo in uerborum Dei studiis sicut et Iudei faciunt hodie, Act. ‘Voces prophetarum que per omne sabbatum leguntur’. Unde Christiani quorum iustitia debet esset perfectior debent tali die conuenire ad predicationes et ad officium ecclesie, Io., ‘Qui est ex Deo uerba Dei audit’”. Edição crítica de Jean Pierre-Torrell, (cf. *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentés*, Paris, Vrin, 2000, p. 92).

¹⁰ São Tomás de Aquino, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, Edição Leonina, Tomo 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979: 357-378.

era Alix (Adelaide ou Alice) de Borgonha, Duquesa Regente de Brabante. Foi Leonard Boyle quem veio a resolver o enigma, tendo a sua solução sido depois confirmada por Gilbert Dahan. A interlocutora de Tomás é, afinal, Margarida, filha de Balduíno, Conde da Flandres e Imperador de Constantinopla. Balduíno teve duas filhas: Joana, a mais velha, e Margarida. Joana assumiu as funções desde 1205, aquando da morte do pai, até 1245, data da sua morte; por seu turno, Margarida, governou de 1245 a 1278, quando abdicou em favor do seu primogénito (que então contava 62 anos). Ambas foram protectoras e benfeitoras da Ordem Dominicana na Flandres, o que explica em parte a familiaridade (sempre respeitosa) com que o São Tomás se dirige a D. Margarida¹¹. A nobre senhora solicitou conselho, por escrito e sobre estes mesmos assuntos, a três pessoas: o franciscano João Peckham, Tomás de Aquino e ainda um jurista secular, presumivelmente Geraldo de Abbeville. Calcula-se que a resposta de São Tomás tenha sido escrita 1271, quando o Mestre Dominicano se encontrava no seu segundo período de ensino em Paris¹².

A Condessa dirigiu-lhe as seguintes oito questões: 1. Se é lícito cobrar impostos aos judeus; 2. Se um judeu que pecou deve ser punido com penas pecuniárias, se nada possuir além do fruto da sua usura; 3. Se é lícito receber dinheiro ou outro presente que seja dado voluntariamente; 4. O que deve ser feito com o montante que sobra, no caso de o judeu restituir uma soma superior àquela reclamada pelo cristão lesado; 5. A respeito dos ministros ou oficiais: se é permitido emprestar ou vender tais cargos públicos ou receber algo em troca pelo seu exercício; 6. Se é lícito cobrar impostos aos súbditos cristãos; 7. O que se deve fazer ao dinheiro que resulte de extorsão indevida por parte dos oficiais; 8. Se se deve impor aos judeus que o seu vestuário tenha uma marca que os distinga dos cristãos. Não entraremos em detalhe em cada uma

¹¹ Cf. Leonard Boyle, “Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant”, *Proceedings of the PMR Conference*, 8, 1983, pp. 25-35 (pp. 27-28).

¹² O resumo histórico da investigação pode ser consultado em Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d’Aquin*, pp. 318-321.

das oito questões; centramo-nos em alguns problemas que nos parecem mais relevantes, procurando contribuir para a sua compreensão da carta.

Facilmente se constata que mais de metade das questões concerne directamente aos súbditos judeus. Todavia, o mesmo não acontece com as respostas de São Tomás; com efeito, a maioria dirige-se a todo o súbdito. Deve, por isso, estranhar-se que a epístola se tenha popularizado o título desajustado *De regimine iudeorum*. Conhecem-se oitenta e três manuscritos e, no século da imprensa, foram publicadas nove edições¹³. De entre as cartas de São Tomás é, aliás, a mais traduzida e estudada¹⁴.

Tal difusão causa alguma perplexidade na medida em que o Doutor Comum não deu grande atenção ao tema do estatuto do judeu enquanto súbdito. Frise-se, aliás, que não podemos falar do seu interesse pela chamada **questão judaica**, pois esta formulação não existia sequer no tempo, seria um grosseiro anacronismo¹⁵. Concordamos com Jean-Pierre Torrell quando afirma que “a posição geral de São Tomás a respeito dos judeus é essencialmente religiosa; ela não se entende senão numa perspectiva da história da Salvação”¹⁶. Por outra parte, concordamos também com a afirmação de Celina Lértora-Mendoza: nas poucas linhas que São Tomás

¹³ Cf. Jonh Hood, *Aquinas and the Jews*, p. 109.

¹⁴ Contam-se três traduções em Língua Portuguesa: duas no Brasil, uma em Portugal. Apresentamo-las por ordem cronológica: *Do governo dos príncipes ao rei de Cipró. Seguido do opúsculo Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante*, introdução. de Leonardo Van Acker, tradução de Arlindo Veiga dos Santos, São Paulo, Abc, 1937: 139-164; *Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante*, *Boletim da Direcção Geral das Contribuições e Impostos* 53, 1963: 1595-1613; *Epístola para a Duquesa de Brabante*, tradução de Paulo Faitanin e Fernanda Novarino, *Aquinate*, 10, 2009: 146-157.

¹⁵ Cf. J.-P. Torrell, “Saint Thomas et les non-chrétiens”, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30: “La position générale de Thomas à l’égard des juifs est essentiellement religieuse ; elle ne se comprend que dans une perspective d’histoire du Salut [...]”.

dedicou a estes assuntos podemos como que antecipar “uma ‘pré-história conceptual’ do tema das minorias”¹⁷, mas não mais do que isso.

O Mestre Dominicano interessa-se por questões morais e políticas, sim, mas não segundo uma abordagem casuística. Lendo o início e o final da carta compreendemos isso mesmo. Declara que lhe foi difícil redigir uma resposta devido dois factores: em primeiro lugar, a exiguidade do tempo (já que entre as suas obrigações se contava a de ensinar); em segundo lugar, o facto de não se considerar muito versado em tais assuntos. Assim, e desde logo no proémio, declara que gostaria que a Condessa procurasse conselho junto dos entendidos em assuntos desta índole. Responde, portanto, por consideração com a destinatária, mas aconselha-a a procurar pareceres mais valiosos. Reforça esta recomendação no final da carta; admite que estas são as respostas que lhe ocorrem no momento, pelo que não pretende impor a sua posição e antes admoesta a Condessa a consultar pessoas mais versadas nestas matérias.

IV. A usura como questão

Para entender melhor as dúvidas de D. Margarida e as respostas de São Tomás há que recordar os motivos pelos quais a usura era considerada crime e pecado na Idade Média. Hoje é sinónimo de agiotagem; todavia, na Medievalidade significa empréstimo a juros, independentemente de estes serem altos ou baixos. O conceito deriva de *usus*, significando, literalmente, o acto de usar ou de fruir de alguma coisa. A usura foi mal reputada já a Antiguidade Greco-Latina. Entendia-se que o dinheiro não tem valor em si, constituindo apenas um meio de troca. Por esta razão, Aristóteles declara que multiplicar dinheiro a partir de dinheiro é uma prática contra a natureza das

¹⁷ Celina Lértora-Mendoza, “Santo Tomás y las minorías. Una relectura del opúsculo ‘Sobre el gobierno de los judíos’”, Marcos Roberto Costa – Luis A. De Boni (Eds.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004: 341-359 (p. 341): “una ‘pre-historia conceptual’ del tema de las minorías”.

coisas¹⁸. O Aquinate concorda e define a usura como pecado contra a justiça, na medida em que aquele que a pratica “vende o que não existe”¹⁹; e, deste ponto de vista, pode-se acrescentar ao cobrar por algo que não existe peca contra a realidade.

São Tomás desce ao concreto servindo-se de exemplos práticos. Explica que por vezes o uso coincide com o consumo. É o caso do vinho e do trigo, cujo uso e consumo são idênticos. Assim, quem recebe esse objecto a consumir, recebe a própria realidade do objecto. Por isso considera que: “comete injustiça quem empresta vinho ou trigo, exigindo duas compensações: uma, a restituição da própria coisa; e a outra, o preço do seu uso, chamado *usura*”²⁰. São Tomás distingue outra categoria de coisas cujo uso se distingue do seu consumo. Elucida então com o exemplo de uma casa. O arrendamento de uma casa é possível e nada tem de imoral. Aquele que habita uma casa faz uso dele enquanto vive nela, podendo restituí-la depois ao seu proprietário. Isto não atenta contra a ordem da justiça²¹. Não obstante, o mesmo não sucede no caso do empréstimo de dinheiro. Para o mostrar, o Aquinate socorre-se de Aristóteles: a principal utilidade do dinheiro é a facilitação das trocas; ora, o seu gasto acontece nessa actividade de trocas. É, portanto, ilegítimo receber juro do dinheiro que se emprestou; tal constitui pecado de usura²². São Tomás, recorre também a vários passos do Antigo Testamento que interditam a prática da usura entre membros do povo judeu.

¹⁸ Cf. Aristóteles, *Política*, edição bilingue, tradução e notas de António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa, Veja, 1998. Veja-se particularmente: I, 10, 1258a40-1258b8.

¹⁹ São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 78, a. 1, co: “quia vendit quod non est”. Edição Leonina consultada em Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 6, edição bilingue, São Paulo, Loyola, 2005.

²⁰ Ibid.: “iniustitiam committit qui mutuatur vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidam restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod *usura* dicitur”.

²¹ Cf. *ibid.*

²² Cf. *ibid.* Cf. ainda Aristóteles, *Política*, I, 9, 1257a35-41, sobre a instituição e cunhagem de moeda.

A usura constitui sempre um atentado à caridade para com os mais vulneráveis. Assim, em acréscimo a estas interdições, o Mestre Dominicano nota que, segundo a Lei Nova, todos os seres humanos estão unidos pelo mesmo laço fraternal, sendo por isso imperativo que a proibição se estenda a toda a humanidade²³.

V. Uso, usura e usurários

A primeira pergunta de D. Margarida é acerca da licitude de cobrar impostos aos judeus. Como nota Celina Lértora-Mendoza, esta questão refere-se aos judeus enquanto minoria religiosa, não se relaciona (por enquanto) com o ofício que muitos exercem para garantir a sua sobrevivência²⁴. Como tivemos oportunidade de ver, para São Tomás, aqui em consonância com o Direito vigente “os judeus estão condenados à servidão perpétua”²⁵, pelo que os senhores feudais (*terrarum domini*) têm legitimidade legal para se apropriarem dos seus bens. São Tomás admite, pois, que a Condessa tem autoridade para criar impostos específicos para os judeus.

Todavia, se o admite, não o aconselha. Invocando São Paulo, insiste em que há que tratar bem todas as pessoas, membros da Igreja, mas também judeus e gentios, de modo que as acções dos cristãos não suscitem oportunidades para ofender Deus (1Tim 6,1; 1Cor 10,32). Neste sentido, aconselha D. Margarida a proporcionar tranquilidade aos seus súbditos procedendo em continuidade com os costumes e usos dos seus antepassados. Leonard Boyle e Celina Lértora-Mendoza sublinham que São Tomás aconselha sempre D. Margarida a tratar os súbditos judeus com **moderação**, sem jamais pôr em causa o necessário para a vida²⁶. Poderíamos mesmo

²³ Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 78, a. 1, sc; *ibid.*, ad2.

²⁴ Cf. Celina Lértora-Mendoza, “Santo Tomás y las minorías”, p. 346.

²⁵ São Tomás de Aquino, *Epistola...*, p. 375, l. 23-25: “sicut iura dicunt, Iudaei mérito culpe sue sint perpetue servitutis addicti”.

²⁶ Cf. Leonard Boyle, “Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant”, p. 25; Celina Lértora-Mendoza, “Santo Tomás y las minorías”, pp. 346-348.

aplicar com propriedade a expressão francesa *noblésse oblige*, já que, para São Tomás, a pessoa que assume o poder se deve guiar pela honestidade e pela procura do bem comum, renunciando a quaisquer tendências tirânicas.

O Angélico atreve-se, porém, a interpretar e a responder à questão de D. Margarida de um modo diverso. Arrisca dizer que se lhe afigura que a intenção da pergunta poderá ser outra: constatando que os judeus que viviam no seu condado apenas possuíam aquilo que haviam conseguido por meio da usura, parecia-lhe que, pela sucessão das questões, a Condessa pretenderia aclarar se seria ou não lícito exigir dos judeus a restituição mediante um imposto, que permitisse que os bens obtidos de forma ilícita fossem devolvidos. O dilema de Margarida resultava, pois, do facto de os judeus do seu condado sobreviverem desta atividade, embora ilícita²⁷.

A resposta do Mestre Dominicano é inequívoca: não é permitido aos judeus conservar o que obtiveram mediante a prática da usura. Alerta também, por esse mesmo motivo, para que, se a Condessa receber determinada importância através da aplicação de uma pena pecuniária deste tipo, não se pode apoderar dela sem mais. Se a soma for sua, ou tiver pertencido aos seus antepassados, poderá reclamá-la. Na eventualidade de se tratar de algo pertencente a outrem, deverá ser restituído ao seu proprietário. A assertividade da resposta não belisca o estilo sóbrio e delicado do autor. Consideramos, porém, haver certo arrojo. O Doutor Comum acrescenta ainda que, em caso de impossibilidade de devolução ao legítimo proprietário, a soma deveria ser aplicada em obras pias ou num fundo para a utilidade comum, para usar em caso de alguma necessidade resultante de guerra ou de uma calamidade natural²⁸. Celina Lértora-Mendoza assinala também que São Tomás, nesta decisão, segue o critério do realismo, ilustrando o provérbio, espanhol e português, que avisa que “o óptimo é inimigo do bom”. Assim, no caso de ser difícil (ou mesmo

²⁷ Cf. São Tomás de Aquino, *Epistola*..., p. 375, l. 40-46.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 375-376, l. 47-64.

impossível) encontrar o legítimo dono, é preferível que o valor não fique parado, mas seja usado em prol do bem-comum²⁹.

No mesmo sentido, Margarida faz a segunda pergunta: “Se um judeu que pecou deve ser punido com penas pecuniárias, visto que nada mais tem do que o fruto da sua usura”, isto é, a soma resultante dos juros. A dúvida da Condessa tem a sua razão de ser. Se o dinheiro não pertence ao judeu, a pena pecuniária não é verdadeiramente paga por ele. Contudo, deve notar-se que São Tomás não se refere ao judeu sem mais. D. Margarida identifica o usurário com o judeu; por seu turno, o Mestre Dominicano exprime-se do seguinte modo: há que punir “o judeu ou qualquer outro usurário” (*Iudaeus, vel quicumque usurarius*)³⁰. O Aquinate responde que deve ser punido com uma pena pecuniária e justifica esta punição em termos pedagógicos, pois impede o prevaricador de tirar proveito da injustiça que cometeu ao praticar a usura. E se a restituição do que não lhe pertence não for suficientemente pesada, pode ponderar-se a aplicação de uma pena adicional, como correcção. Tal soma adicional, uma vez confiscada, deve ser aplicada, em obras pias ou no fundo de utilidade comum³¹.

Concordamos também nisto com Celina Lértora-Mendoza: não está apenas em causa uma minoria, mas duas. Os judeus são uma minoria; os usurários são outra. Alguns judeus praticam a usura; mas tal não legitima, aos olhos de São Tomás, que se constitua uma terceira minoria, a dos judeus usurários, que, como intersecção dos dois conjuntos, merecesse ser objecto de legislação específica. Se a Condessa tende a identificar o conjunto dos prestamistas com a minoria dos judeus usurários, o Mestre de Aquino recusa esta identificação³². Mais: reconhece que, tratando-se de um mesmo crime, impõe-se a mesma

²⁹ Cf. Celina Lértora-Mendoza, “Santo Tomás y las minorías”, p. 355

³⁰ São Tomás de Aquino, *Epistola...*, p. 376, l. 72.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 376, l. 75-80.

³² Cf. Celina Lértora-Mendoza, *Santo Tomás y las minorías*, pp. 345-346.

pena, independentemente da identidade do criminoso³³. O foco do juízo está no crime.

Pensamos encontrar uma segunda ousadia na resposta de São Tomás, quando declara que também os senhores feudais são culpados da prática da usura por serem negligentes e permitirem que os judeus vivam dela³⁴. Afirma que cabe aos governantes zelar para que o enriquecimento através da usura não seja possível. Aponta mesmo como exemplo a seguir o costume dos príncipes italianos, que obrigam os judeus a trabalhar para conseguirem o seu próprio sustento³⁵. Como tivemos oportunidade de ver, a situação dos judeus nesta época era mais favorável em Itália do que na Flandres, onde os judeus eram socialmente empurrados para a prática da usura. Não será esta uma mensagem discreta para a Condessa? Não será esta uma ousadia de São Tomás para com uma grande amiga e bem-feitora da Ordem Dominicana? Consideramos, de facto, que, embora o Doutor Angélico não pretenda –e declare não querer– imiscuir-se em questões concretas de política e de administração, faz uma subtil e (paradoxalmente) firme advertência a Margarida de Constantinopla.

VI. Usos e têxteis: entre protecção e discriminação

Em regra, na Europa Medieval, judeus e muçulmanos deveriam fazer-se identificar pelo vestuário; por sua vez, no Islão Medieval, judeus e cristãos, designados por *dhimi*, eram forçados a fazer o mesmo. Como assinala Celina Lértora-Mendoza, quando o Aquinate aborda a questão feita por Margarida acerca da obrigatoriedade de todos os judeus ostentarem uma marca identificadora no seu vestuário, não procede a uma análise dos princípios ético-políticos que tornam esta medida legítima ou ilegítima; limita-se a assinalar que o Direito de ambas as partes coincide a este respeito³⁶.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 350-354.

³⁴ Cf. São Tomás de Aquino, *Epistola...*, p. 376, l. 81-83.

³⁵ Cf. *ibid.*, l. 83-88.

³⁶ Cf. Celina Lértora-Mendoza, “Santo Tomás y las minorías”, pp. 348-349.

Se para nós é inquestionável que forçar os membros de uma comunidade a anunciarem-se mediante uma etiqueta constitui um grave atentado contra a dignidade humana, por outra parte, como bem nota Celina Lértora-Mendoza, a questão é ambígua, pelo que, para não cair em anacronismos, devemos abordar também a questão de outro prisma. Os judeus tinham consciência de serem uma minoria identitária; cientes da sua identidade, queriam preservá-la. Tinham a sua religião, a sua língua, a sua cultura, os seus costumes e, frequentemente, tinham possibilidade de se regerem por uma legislação própria³⁷. Por conseguinte, estas mesmas medidas, hoje liminarmente condenadas, porque são efectivamente discriminatórias, poderiam funcionar igualmente como protecção diante da possível assimilação, contra a qual os judeus lutaram ao longo da História³⁸.

Consideramos, no entanto, ser ainda possível acrescentar algo à reflexão. Com efeito, no caso da *rouelle*, imposta por Luís IX, constata-se que a escolha deste sinal não partiu dos judeus, mas sim do poder régio. Por não se tratar de um símbolo escolhido pela comunidade e com o qual a comunidade se identifique, constitui um abuso de poder, mesmo à luz do direito natural. Por pequena que fosse, a *rouelle* era uma marca mais estigmatizadora do que identificadora.

É certo que Tomás de Aquino não se refere especificamente à *rouelle*. A sua resposta baseia-se no texto do IV Concílio de Latrão e no Antigo Testamento³⁹. Alude, em particular, à Lei da Franja (Números, 15: 37-39), que prescreve o preceito de os judeus usarem borlas nas quatro pontas do manto. Aliás, esta mesma passagem é citada no texto conciliar. Na verdade, este Concílio não criou a regra, mas generalizou-a. O Cânon 68 refere que algumas cidades seguem esta regra e afirma que, noutras (não especifica quais), que a não seguem, reina a confusão. É significativo também assinalar o tipo de desordem se refere o Concílio. Trata-se do envolvimento afectivo e,

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 345.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 348-349.

³⁹ Cf. São Tomás de Aquino, *Epistola...*, p. 378, l. 242-251.

presumimos, de cariz sexual, entre cristãos, muçulmanos e judeus que não estavam identificados pelo vestuário, o que, atendendo às diferentes tradições, levantava dificuldades de monta à luz das distintas leis morais de cada uma destas comunidades.

Considerações finais

Consideramos que São Tomás não deve ser contado entre os anti-semitas, nem mesmo entre os anti-judeus. É indiscutível que a cultura do seu tempo está marcada pelo anti-judaísmo. Em consequência, o seu pensamento denota algumas marcas do seu contexto; mas todo o pensador, por grande que seja, é sempre alguém de carne e osso, uma pessoa historicamente situada. No nosso entendimento, São Tomás, procura uma posição equilibrada. A sua abordagem, fiel às recomendações da Igreja no seu tempo, apela à protecção dos judeus. Do ponto de vista teológico, o Mestre Dominicano entende o judeu como testemunha da verdade do cristianismo e reitera que a porta se mantém aberta, na esperança da construção de uma Igreja mais abrangente, em que não haja distinção entre judeus e cristãos, mas um só povo⁴⁰. As considerações acerca da usura são de ordem diversa. Acima de tudo, São Tomás abominava a usura, independentemente de quem a praticasse. E, na verdade, se reprovava tal ofício, reprovava igualmente as circunstâncias que constrangiam e restringiam os judeus a viver destas actividades.

Nota. Un fragmento del presente artículo fue presentado como avance en el XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval y publicado en Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Editores), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*. Actas, Buenos Aires, Editorial RLFM, 2023: 731-738.

⁴⁰ Cf. Jean-Pierre Torrell, “*Ecclesia Iudaeorum* – Quelques jugements positifs de Saint Thomas d’Aquin à l’égard des Juifs et du Judaïsme”, pp. 1736-1737.

Recibido: 06/10/2023
Aceptado: 15/12/2023

Resumen. Una dama noble, hoy identificada con D. Margarita, condesa de Flandes, dudaba sobre cómo debía gobernar a los judíos que vivían en su territorio. Por ello envió una carta a tres destinatarios pidiéndoles consejo; uno de ellos fue Santo Tomás. La mayoría de las preguntas se refieren específicamente a los judíos, razón por la cual la epístola se hizo popular con el título *De regimine iudeorum*. Sin embargo, la respuesta de Tomás de Aquino es más amplia y no acepta la identificación elemental entre judío y usurero, postulada por D. Margarita; más bien, enfatiza que lo que dice sobre el usurero judío se aplica a cualquier usurero. Tomás es hijo de su tiempo, por eso en este escrito hay declaraciones que, a la luz de nuestros días, atentan contra la dignidad humana. Sin embargo, sostenemos que la carta contiene un discreto recordatorio a la condesa para que mejore el gobierno de los súbditos judíos y, por lo tanto, no debe tomarse como abiertamente antisemita.

Palabras clave: filosofía – teología - antisemitismo - antijudaísmo - política.

Resumo. Uma nobre senhora, hoje identificada com D. Margarida, Condessa da Flandres, hesitou quanto ao modo como deveria governar os judeus que viviam no seu território. Dirigiu, por isso, uma carta a três destinatários pedindo conselho; um destes era São Tomás. A maioria das questões reporta-se especificamente aos judeus, pelo que a epístola se popularizou sob o título *De regimine iudeorum*. Contudo, a resposta do Aquinate é mais ampla e não aceita a identificação elementar entre judeu e usurário, postulada por D. Margarida; antes frisa que o que afirma a respeito do judeu usurário se aplica a qualquer usurário. Tomás é filho do seu tempo, pelo que neste escrito existem afirmações que, à luz dos nossos dias, atentam contra a dignidade humana. Não obstante, defendemos que a carta contém uma discreta chamada de atenção à Condessa para melhorar a governação dos súbditos judeus, pelo que não deve ser liminarmente tomada como anti-semita.

Palavras-chave: filosofia – teología - anti-semitismo - anti-judaísmo - política.

Abstract. A noble lady, identified as D. Margarida, Countess of Flandres, wondered how she should govern the Jews who lived in her territory. Address, therefore, a letter to three recipients asking for advice; One of these was São Tomás. Most of the quests are specifically reported to the Judeans, so the epistle was popularized under the title *De regimine iudeorum*. However, Aquinas' answer is broader and does not allow for the elementary identification between Jew and usury, postulated by D. Margarida; Before saying that what affirms the respect of the Jewish usurário applies to any usurário. Tomás is filho do his time, because in this writing there are statements that, in light of our days, violate human dignity. However, we defend that the letter contains a discreet call of attention to the Countess to improve the governance of her Jewish subjects, and that it should not be taken liminally as anti-Semitic.

Keywords: philosophy - theology - anti-Semitism - anti-Judaism - politics.

O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgena e a recepção da argumentação de Agostinho

Joao Lupi

Prefácio

Todas as religiões, de um modo ou de outro, se preocupam com a salvação. O que seja a salvação, e o que é que se salva –indivíduo, coletividade, alma, qual das almas de cada um, pessoa...– é muito variável, mas pelo menos uma distinção pode ser feita entre as chamadas grandes religiões, as que têm uma numerosa população de fiéis, se estendem por grandes territórios ou mesmo pelo orbe terráqueo, e que têm estruturas doutrinárias, rituais, e hierarquias complexas. Destas algumas, sobretudo as originárias da Índia, que acreditam em mortes sucessivas e, portanto, na reencarnação - metempsicose, metassomatose, acreditam (digamos de modo simplificado) na salvação por etapas, e à medida que, em cada reencarnação, o indivíduo se vai depurando do peso da matéria e dos pecados (carma) vai chegando perto da condição de buda e da aniquilação do eu (nirvana). Com estas doutrinas (certamente mais complexas do que aqui delineamos) a perspectiva da morte é tranquila, e o caminho da salvação pode ser longo, mas é seguro. Por exemplo: o Bardo Todol, o guia tibetano para encarar a morte, afirma e reitera que tudo o que se vê no “além” –monstros, demônios, fantasmas– deve ser desprezado, pois é tudo produto da mente do falecido.

Muito diferente é a atitude das religiões que acreditam no tempo e na morte irreversíveis, e para as quais, portanto, a oportunidade de salvação depois da vida terrestre é única. Essas religiões são, entre as mais conhecidas, o judaísmo, o cristianismo, e o islamismo. Na maior parte das respectivas doutrinas domina a incerteza sobre como e quem se salva, o que, em termos comuns, significa se vai para o céu e a felicidade eternas, ou se vai para sempre para o castigo do inferno. Para quem é crente e fiel

consciente dessas religiões a dúvida é realmente angustiante, e muitas soluções aparecem, como cumprir certas devoções ou rituais que garantem a felicidade no céu. Por outro lado, os respectivos teólogos desenvolvem doutrinas acerca dos meios de salvação, em que sempre se equilibram, por um lado, a vontade divina de salvar ou não cada fiel, e, por outro, a ação do fiel que tem medo de que os seus pecados lhe impeçam a salvação. Quando se explica e aceita a decisão divina no resultado feliz, ou infeliz, do destino individual, estamos certamente tratando da ação divina nessa decisão, ou seja, da predestinação. Saber se Deus –Yahweh, Allah, Santíssima Trindade– exerce ou não efetiva predestinação, não só conduzindo ao céu, mas também ao inferno, é, pois, uma questão crucial para os crentes. De fato, se, por um lado, todas as religiões enfatizam a obrigação ética de fazer o bem e evitar o mal, que sentido tem essa norma se, antes do fiel, Deus, que tudo sabe (presciência) já sabe se eu vou ou não ser salvo, ou condenado?

Introdução

O monge Gottschalk de Orbais (Godescalco c.804-869) por volta de 840/45 redigiu contra Raban Mauro (c.780-856) um tratado sobre a predestinação segundo a qual a doutrina de Agostinho implicava necessariamente que aqueles que Deus não pré-ordenasse para serem eleitos para a salvação seriam rejeitados por toda a eternidade. Haveria, portanto uma dupla (*gemina*) predestinação, uma para a eleição e outra para a reprobção. A predestinação não se fundamenta numa previsão divina acerca das ações humanas, porque essa previsão contraria a imutabilidade divina. Gottschalk levava em conta a concepção de tempo, entre a retilínea e a circular; esta considera a história como uma harmonia pré-estabelecida. Sob este ponto de vista de fato a possibilidade de correção do erro é ilusória, e o destino da história humana, tanto a universal como a individual é irrevogável, implacável. A história de cada um é como um ponto, um instante sobre o qual se voltam os decretos divinos; seja o que for que o indivíduo faça nada muda no seu destino. Não há história, tudo se reduz a um ponto que faz parte da História Universal; esta, segundo *A Cidade de Deus*, obedece a um programa fixado na eternidade. A possibilidade de os

homens se aperfeiçoarem ou deteriorarem é contra a perfeição divina: se os homens pudessem melhorar com o tempo é porque Deus os criou imperfeitos; mas se pudessem piorar é porque o plano da história não funcionava segundo leis perfeitas. Cada um tem pois que encarar o destino que lhe cabe no plano divino: corpo glorificado ou corpo condenado.

Gottschalk assim argumentou e concluiu, e as reações dos teólogos e das autoridades eclesiásticas não se fizeram esperar. O bispo Hrabanus (Raban) Mauro escreveu em 848 uma carta a Hincmar, bispo de Reims, a cuja autoridade devia obedecer Gottschalk, pedindo que segurasse na sua diocese o monge que defendia doutrinas consideradas “perigosas”, já que elas apresentavam a divina predestinação como determinante tanto para o bem como para o mal, e nesse caso o pecador não pode se corrigir. A controvérsia que se seguiu era tanto mais agitada quanto Gottschalk fundamentava os seus argumentos nas doutrinas irrefutáveis de Agostinho de Hipona. Mas as ideias de Agostinho, sobretudo nos textos anti-pelagianos são reconhecidamente difíceis de interpretar e sutis de resolver. Já na *Cidade de Deus* é clara a explicação da capacidade humana de intervir no plano da história; mais, a intervenção humana, aproveitando as imagens e traços que Deus deixou na criação, aperfeiçoam a própria História. Mas Gottschalk interpreta o plano divino num sentido rigoroso, onde a intervenção humana não cabe. Vários bispos e teólogos se envolveram na discussão, até um sínodo regional o condenou; Gottschalk foi obrigado a ficar confinado num mosteiro, impedido de propagar suas doutrinas, o que ele não fez, e como continuava a divulgar suas ideias Hincmar redigiu um tratado para leitura de seus fiéis pouco instruídos. O tratado ficou simples e breve demais e foi contraproducente; os outros bispos o criticaram e Hincmar perdeu apoio, e foi pedir auxílio a João Escoto Eriúgena, professor na corte de Carlos o Calvo.

1. A polêmica

Desde o início da polêmica se colocaram dois dilemas insolúveis, que de algum modo se configuram como problemas de linguagem: lógica e retórica:

1. só se salva quem Deus escolhe para a salvação;
2. quem Deus não escolhe, não se salva.

a. Os fatos e os personagens

Para melhor entendimento do Tratado e sua argumentação vamos resumir os fatos da polêmica, tal como apresentados por Mainoldi¹ e Fraile.² O conde da Saxônia entregou seu filho, Gottschalk / Godescalco, como oblato, ao mosteiro de Fulda; a “vocação” do moço não era de sua vontade, e, ao chegar aos 18 anos, recusou-se a confirmar os votos; mas recebeu a tonsura em 822³. Ele era “rigidamente agostiniano: defendia uma dupla predestinação, para a glória e para a condenação; admitia as consequências da perda da liberdade humana de fazer o bem por causa do pecado original; negava a vontade de Deus de salvar todos os homens, e limitava os benefícios do sacrifício da cruz aos predestinados para a glória”⁴.

Em Fulda convivera com Servato Lupo (c.810-862), futuro abade de Ferrières e com Walfrid Strabo (c. 809-849). Graças a um decreto do sínodo de Mogúncia (Mainz) em 829, e contra a vontade do seu abade, Raban Mauro (c. 784-856), deixou Fulda e se recolheu a Corbie. Raban redigiu um tratado –*Liber de Oblatione Puerorum*– e aí começou a polêmica, pois se dava a entender que o oblato era predestinado, com o que Godescalco não concordava. De algum modo reconciliado com sua vocação Godescalco passou depois ao mosteiro de Orbais, na diocese de Soissons, onde foi ordenado presbítero. Em 840 foi em peregrinação a Roma, esteve em Verona, onde o bispo Noting soube que Godescalco pregava a dupla

¹ Cf. Ernesto Sergio Mainoldi, *Giovanni Scoto eiugena. Il pensiero dell'unità tr Dio, uomo e cosmo*, Milano, Hachette, 2016: IX-CXXXVI.

² Cf. Guillermo Fraile, O.P., *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, 1997⁷, II: 297-337.

³ Godescalco/Gottschalk era um ser “estranho, infeliz e malquerente” (David Knowles, *Saints and Scholars. Twenty-five medieval portraits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 40.

⁴ David Knowles, ob. cit., p. 146.

predestinação, e informou Raban Mauro, solicitando uma resposta teológica à questão. Raban respondeu argumentando contra os aspectos heréticos de Godescalco, uma vez que, se um homem predestinado à condenação, não pode se salvar, Deus seria o criador do mal. Acuado, Godescalco refugia-se na corte de Eberardo, conde de Friuli (Trieste), que, em 846, pede a Raban Mauro que lhe envie um tratado sobre a predestinação. É nesta correspondência que fica evidente que a tese da dupla predestinação (para o bem e para o mal) de Godescalco se baseava em ampla argumentação de Agostinho. Raban contra-argumentava, dizendo que a interpretação que Godescalco fizera de Agostinho era tendenciosa e parcial, e rebateu-a com outra catena de textos agostinianos, em que, entre outras coisas, acusa Godescalco de confundir predestinação com presciência.

Em 848 Godescalco foi aos Balcãs e retornou ao seu antigo mosteiro de Fulda. Raban Mauro tinha sido elevado a arcebispo de Mogúncia, e no seu lugar de abade estava Hatton. Godescalco reuniu discípulos e pregou e ensinou seus argumentos, ao que o arcebispo Raban respondeu convocando um sínodo; entretanto o acusado publicou mais dois tratados sobre a dupla predestinação. O sínodo teve lugar em Mogúncia em outubro de 848, sob os auspícios do rei dos francos e da Germânia, Luís o Germânico (804-876): Godescalco foi declarado herege, e obrigado a repudiar as suas ideias; ele recusou e dirigiu-se para Orbais, fugindo do domínio de Luís. Mas Orbais ficava na diocese de Reims, cujo arcebispo era Hincmar (Incmar). Avisado por Raban o arcebispo chamou Godescalco a um sínodo no palácio de Carlos o Calvo em Quierzy, em fevereiro de 849. Em março quinze dos bispos presentes reiteraram a condenação de Godescalco, que foi chicoteado, obrigado a queimar os seus escritos, reduzido ao estado laical, e preso no mosteiro de Hautvilliers, perto de Reims. Condenado ao silêncio mesmo assim Godescalco conseguiu escrever e difundir as suas ideias, pelo que Hincmar se viu obrigado a responder com uma carta, *Ad Simples*, dirigida aos seus diocesanos, refutando a dupla predestinação com uma catena de citações de Agostinho e outros Santos Padres, ao modo da Teologia da época, sem exegese nem interpretação. Não satisfeito, o arcebispo Hincmar convidou Pardalo de Laon a buscar outras opiniões, e ele por sua vez

convidou Prudêncio, bispo de Troyes; mas, entretanto, em novembro de 849, um sínodo em Paris recomendava seguir literalmente o ensino de Agostinho. Apoiado nas decisões desse sínodo o bispo Prudêncio, em carta a Hincmar, disse que Deus “predestinou os maus não à culpa, mas ao castigo”. Animado com esse apoio inesperado Godescalco ganhou coragem e reescreveu suas ideias numa *Confissão Ampliada* (*prolixior*), trazendo citações de Agostinho, Ambrósio, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha, analisadas pelo método gramatical, próprio do curso de estudos carolíngio, como forma de exegese de textos.

- Na carta a Hincmar e a Párdulo, que consta no Tratado como Prefácio Eriúgena refere-se ao “divino dom da graça episcopal, que é dado do alto pelo Pai das luzes”. Há quem perceba aqui uma influência de Dionísio Pseudo-Areopagita que no início das Hierarquias Celestes cita essa frase da Epístola de Tiago (1, 17). Nessa passagem o Areopagita ressalta a unidade divina, já que a luz, como “potência unificadora” nos restabelece elevando-nos para o alto, nos faz retornar à unidade e à simplicidade do Pai que unifica (nos congrega). Ora é a questão da unidade e simplicidade divinas que constitui o núcleo da teologia da predestinação do Eriúgena, uma vez que afirma de modo radical que do alto só pode vir o que é bom, e portanto do alto nunca virá nenhum tipo de mal nem de condenação pelo mal⁵.

Entretanto Ratramno, monge de Corbie (c. 800-868), escreveu uma carta “ao seu amigo” Godescalco mostrando-se contrário ao *Ad Simples* de Hincmar; este, vendo-se atacado, pediu ajuda ao seu mestre Raban Mauro, que primeiro prometeu ajudar, mas depois alegou motivos de saúde e velhice, e declarou que não tinha mais nada a dizer, retirando-se da polêmica. Vendo-se em minoria, Hincmar e Párdulo recorreram a Lupo de Ferrières, mas este deu só uma resposta breve citando Agostinho, pois não queria ir contra o seu amigo Godescalco. Hincmar apelou então a Amalarico de Lyon, mas deste não lhe veio suporte para as suas teses. Resolveu ele mesmo escrever a Godescalco, reprovando seu método que deturpava,

⁵ Cf. Ernesto Sergio Mainoldi, ob. cit., nota 1, 213).

segundo ele, as ideias de Agostinho e dos outros Padres. Era evidente a divisão das duas facções dos bispos e teólogos no reino de Carlos o Calvo; este, baseado no princípio de Constantino de que a religião deve unir o reino, e não dividi-lo, exigiu a unanimidade da Igreja, e pediu novo tratado a Lupo de Ferrières. Servato Lupo escreveu o *Livro das Três Questões*: predestinação, livre arbítrio e redenção, mas Hincmar e Párvulo não aprovaram o livro, e acusaram o autor de vaidade e impiedade. Lupo enviou então ao rei um dossiê com opiniões dos Santos Padres a seu favor. Carlos voltou-se para Ratramno, mas este compôs um tratado defendendo a dupla predestinação. Havia, portanto, dois problemas de metodologia, e essa foi a atribuição que o rei encomendou a João Eriúgena: eram evidentes as discordâncias na interpretação dos Santos Padres e também variações na aplicação das regras do *Trivium*. O Eriúgena era sabidamente competente em ambas, e foi assim, lá pelo final de 850 e início de 851 que ele compôs o seu Tratado. Nele se pode observar que o autor cumpria os objetivos propostos: com vasta erudição e análise cuidadosa dos textos, com rigor de argumentação dialética, a busca da concordância entre os Santos Padres, e uma síntese interdisciplinar, o resultado foi a refutação clara e consistente tanto das teses da dupla (gemma) predestinação, como das soluções intermediárias, que puxavam para o lado do pelagianismo. Quando Hincmar recebeu o texto logo o passou ao arcebispo de Sens, Wenilon (ou Guanilo) e este compôs uma lista de definições sobre a predestinação que auxiliaram Prudêncio de Troyes e Floro de Lião (Lyon) a redigir seus tratados contra o Eriúgena.

No que se refere a Agostinho havia de fato uma necessidade de interpretação circunstancial, e de harmonização de doutrinas. A doutrina da liberdade ainda não tinha uma terminologia própria, portanto os seus conceitos não eram bem definidos. Assim, se contra os maniqueus a afirmação de liberdade dá ao homem a capacidade de tomar as suas próprias decisões, contra os pelagianos Agostinho afirma que o homem perdeu a capacidade de fazer o bem por si mesmo. A doutrina de Agostinho variou com as circunstâncias, e sua terminologia oscilava. A harmonização estaria na antropologia do Mestre, que resultava das suas experiências pessoais. Em

conclusão: o homem pode fazer o mal, o pecado, por si só, mas o bem só o pode fazer se for escravo da graça. Daqui se segue que o homem está entregue ao mal, e não pode deixar de pecar. Deste modo o Mestre resolveu uns problemas e deixou outros mais complicados: a oposição entre natureza e graça; a escatologia que contrasta os eleitos com os condenados, e a doutrina da Redenção como restauração da imagem de Deus – elas não são compatíveis com a questão da graça e do livre arbítrio. Mas a teologia latina no século V parou por aí: as invasões germânicas e o distanciamento em relação aos teólogos bizantinos limitaram a visão dos latinos, e Agostinho ficou destacado e isolado, e acabou sendo o núcleo em volta do qual gravitou toda a Teologia ocidental da Alta Idade Média, exercendo uma predominância total, especialmente no Sul da Europa.

Deste modo a Teologia do reino ficou dividida em duas tendências, uma predominante no Norte, outra no Sul. Do ponto de vista estritamente teológico a do Norte do reino era menos literal, inclusive usando obras falsamente atribuídas a Agostinho, como o *Hypomnesticon*, e a do Sul era mais literal. Prudêncio de Troyes recebeu do seu bispo metropolitano, Ganihone, um resumo do tratado do Eriúgena, mas de certo procurou um texto completo, porque cita abundantemente a obra toda. No final de 851 Prudêncio compôs o tratado sobre a predestinação, contra João Escoto. A refutação de Prudêncio é longa e violenta, mostrando diferenças de opinião radicais, oriundas, talvez, de que ambos conviveram em Laon. Prudêncio condena tudo na obra do Eriúgena, mas sobretudo condena o método do *quadrivium*, que contrapõe aos Quatro Evangelhos, terminando por acusar seu opositor de sofista. Para ele a aplicação da dialética à teologia era inusitada e reprovável. A crítica estende-se até à cultura irlandesa e à eloquência celta, mostrando que já se notava uma resistência, ao menos no norte da Gália, à influência dos missionários irlandeses, e às tendências da Igreja celta. Chama ainda a atenção para a influência perniciosa das doutrinas de Orígenes.

Não contente com as suas diatribes contra João Escoto, Prudêncio pediu também a opinião da Igreja de Lyon, onde o diácono Floro, sem conhecer o

texto do Eriúgena, mas só o de Prudêncio, redigiu uma crítica baseada em três pontos: 1. O tratado de João Escoto é herético, pelagiano, e adversário da verdade católica, que se identifica com Agostinho. 2. Reprova o uso da dialética. 3. Lamenta que tantos se iludam com os delírios fantásticos desse escolástico erudito. Mas, depois de acusações e insinuações de heresia, pelagianismo, “pestilência maligna”, “atentado despuadorado à Igreja”, e de ir contra a verdade da fé, o que mais pesa a Floro é a deturpação das doutrinas de Agostinho, sobretudo na relação fundamental entre liberdade e graça. Eriúgena entendia a liberdade como intrínseca à natureza humana, e por isso não pode ser perdida. Mas Floro contesta: o pecador perde a liberdade, e só pode desejar e fazer o bem pela graça; o contrário, diz Floro, é pelagianismo, vai contra o sentir da Igreja e contra a verdade evangélica. Mais cartas foram enviadas, e um tratado *Sobre as três Cartas*; Hincmar, preocupado e insatisfeito, apelou ao sínodo de Soissons, iniciado em 853. Um grupo de bispos e abades reuniu-se no palácio de Carlos o Calvo em Quierzy e assinou os capítulos com a sua teologia da predestinação. O rei da Lotaríngia, Lotário, dois anos depois (855), convocou um concílio em Valence; o grupo de Lyon fez condenar os capítulos de Hincmar junto com os 19 capítulos do Eriúgena. Hincmar contestou com um tratado (perdido) em que defendia as decisões tomadas no palácio de Quierzy, mas mantinha distância acerca das opiniões do Eriúgena. Nos anos seguintes a polêmica esfriou, até que em 859 no sínodo de Savonnières os bispos propuseram a ratificação das decisões de Valence, ao que se opôs o grupo de Hincmar. Este, entretanto, redigiu um terceiro tratado sobre a predestinação. Finalmente o sínodo de Touzy em 860 deixou a questão indecisa, e João Escoto continuou a trabalhar junto a Carlos o Calvo. Godescalco é que não obteve reconciliação com a Igreja no sínodo de Metz em 863, morreu excomungado, e privado de sepultura eclesiástica⁶. Muitos aspectos da polêmica não terminaram no século IX; apenas para chamar a atenção vamos lembrar uma ou outra observação muito posterior, como a de Lutero:

⁶ Cf. Ernesto Sergio Mainoldi, ob. cit., p. XLI.

“É completamente ridículo e estulto que os Pais prometam à religião ou à castidade perpétua a prole ainda não nascida ou o infante. É certo que isso não cai sob voto algum e parece ser uma certa gozação para cima de Deus, já que prometem o que de modo algum está em seu poder”⁷.

b. O ponto crítico e a metodologia, questões e problemas

Desde o início se colocam dois dilemas insolúveis, que, de algum modo, se configuram como problemas de linguagem: lógica ou retórica. 1. Só se salva quem Deus escolhe para a salvação –quem Deus não escolhe, não se salva. Aporia: qual é a diferença entre “não foi escolhido para a salvação” e “foi escolhido para a condenação”? O meio termo real, ou ontológico, não existe: existe meio termo de linguagem? 2. Os seres humanos, como todas as criaturas, vivem no tempo, no antes e depois; para eles (nós) o que vem antes é qualificado como “pré”, o que vem depois como “pós”. Deus vive fora do tempo, no que chamamos eternidade, vida sem mudança nem alteração, sem antes nem depois –*interminabilis vitae totasimul et perfectapossessio* no dizer de Boécio. Portanto é incorreto discutir se em Deus há predestinação e presciência, pois nele há apenas decisão (destinação) de uma vontade inalterável, e ciência –conhecimento do que é, do que foi, do que deixa de ser, do que virá a ser, e será como se fosse uma coisa só perante a eternidade. O uso das noções de “pré” aplicadas ao conhecimento e à vontade divinas só confundem o debate. E se, em ambos os casos, a confusão é no plano ontológico, a solução, no entender do Eriúgena, tem de vir da análise da linguagem.

Existem algumas questões fundamentais que se repetem ao longo do tratado, e das quais derivam outras questões e argumentos.

⁷ Martin Lutero, *Opera Omnia Martini Luteri* (AAVV Eds.), Weimarer Ausgabe, 1883-2009, 121 vols. (WA), 100, p. 78

A primeira é de ordem ontológica/cosmológica: Deus vive na eternidade, como ser absoluto e imóvel; não vive no tempo, por isso não há nele o “antes e o depois”. Consequentemente dele não se pode dizer que conhece alguma coisa antes de ela suceder, ou que decide alguma coisa antes do evento existir, isto é, não prevê, nem sabe, nem predestina ou decide antes. Falar em presciência e predestinação como atos divinos é incorreto, e deve ser entendido como expressão humana que, ao ser atribuída à condição divina, deve transpor seu significado do temporal para o eterno.

Aqui entra a segunda questão, a de linguagem: a predestinação é um ato de Deus, mas como podemos falar acerca de Deus, que não conhecemos, e dos seus atributos, que conhecemos por analogia e transferência de sentido, pois nossa linguagem está feita para tratar de assuntos humanos e não divinos? João Escoto Eriúgena usa todos os seus conhecimentos das artes da linguagem praticadas nas cortes carolíngias, e que os monges irlandeses tinham aperfeiçoado até ao rebuscamento, como se fossem filigranas de palavras (de sons), característicos das suas poesias. É com o recurso das artes da fala (da escrita) que o Eriúgena trabalha seus argumentos, bem como aqueles que toma emprestados de Agostinho, mas mostra especial atração e afinidade pelos argumentos que em latim são chamados *e contrario* (ou *acontrario*) e que traduzimos por *antífrase*. Nesse recurso retórico o que é afirmado é o contrário daquilo que se quer significar.

Outro problema de ordem ontológica é a questão da “ação” do nada: o que é nada, ou aquilo que não existe, não pode produzir nada – ou: não pode produzir algo. Como é então que o pecado, que é nada, pode ter um resultado: o seu castigo –que também é nada, mas é real?

Raban Mauro, em carta (sem data) dirigida a Eberardo, escrevia:

“Há entre vós um pretensioso sábio, de nome Gottschalk, que ensina que a predestinação divina coage todos os homens a tal ponto que, quem quer ser salvo, e, com esse fim, conserve uma fé íntegra, se exercite nas boas obras, a fim de alcançar, pela graça de Deus a

salvação eterna, trabalha em vão a não ser que seja predestinado para a vida, como se Deus, autor da nossa salvação, e não de nossa perda, pela sua predestinação obrigasse o homem a perecer. A consequência é que, pelo fato desta opinião sectária muitos se desencorajam dizendo: para que trabalhar em vistas da salvação e da vida eterna? Se eu faço o bem e não sou predestinado isso não me serve para nada, mas se pratico o mal nada me impede de ser salvo, porque a predestinação divina é que me faz chegar à vida eterna. Deste modo os homens já nem escutam a pregação do Evangelho”⁸.

O eco dessa afirmação do “o bem não serve para nada” chegou longe, a outra controvérsia do século XVI:

“Deus escolhe quem Ele quer, e, antes que fossem nascidos, a graça que Ele lhes dispensou os deixou separados. Onde quer que reine a vontade de Deus, nenhuma boas obras são tomadas em consideração”⁹.

Aliás a argumentação e doutrina geral de Calvino não difere daquela que encontramos na polêmica do século IX. Nas *Instituições* ele cita Agostinho 230 vezes, ou seja 53% de todas as citações dos Santos Padres na obra. Por isso diz:

“Os ortodoxos, e mais especialmente Agostinho, trabalharam para mostrar que não estamos corrompidos por maldade adquirida, mas temos em nós uma corrupção inata, desde o seio da mãe”¹⁰.

Deus, alega ele, não pode suportar a corrupção e tem que castigá-la, e nós merecemos o castigo, porque Ele não pode aceitar nada que não seja justo,

⁸ Cf. Joseph Calmette, *La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles Le Chauve (843–877)*, Paris, Émile Bouillon, 103 item102a.

⁹ Jean Calvin, *Institutas da Religião Cristã*, São Paulo, Editorial Fiel, 2018, III, p. 22, 2/3.

¹⁰ Jean Calvin, ob. cit., II, 1, 5.

inocente e puro (ib. II, 1, 8). Voltemos aos personagens da polêmica dos carolíngios.

“Hincmaro foi um escritor infatigável, embora sem muita ordem; seus tratados referentes à controvérsia sobre a predestinação e as várias apologias enviadas a Roma mostram ao mesmo tempo real competência, um juízo reto, abundância de recursos, e versatilidade; demonstram também grande habilidade diplomática e política, e uma auto-estima que ele não procura ocultar, e que conferia a seus constantes infortúnios um toque de ridículo”¹¹.

- Diz Hincmar acerca do monge Gottschalk que caiu em heresia sobre algumas afirmações dos Padres, que ele entendia ou explicava mal, e sobretudo daquelas de Próspero. Ele explica o sentido delas, principalmente pelas sentenças de Agostinho, e citando outros autores, testemunhas irrecusáveis da fé apostólica, cuja doutrina, segundo Próspero, deve ser seguida em todos os pontos. Prova por testemunhos incontestáveis que Deus prevê o bem e o mal, mas que o mal Ele só prevê, enquanto o bem Ele prevê e predestina. Resulta daí que pode haver presciência sem predestinação, mas não há predestinação sem presciência; e se Ele previu e predestinou os bons, também previu os maus, sem os predestinar, nem os forçar à sua ruína pela presciência. Gottschalk recusou teimosamente subscrever esta opinião. Hincmar escreveu também aos monges da abadia de Hautvilliers, a propósito do mesmo Gottschalk. Hincmar incita-os, caso Gottschalk reconheça seus erros antes que sua alma saia do seu corpo, a dar-lhe todos os socorros espirituais e temporais: cita a autoridade da Igreja, segundo as expressões das autoridades ortodoxas a propósito de excomunhões deste tipo¹².

¹¹ David Knowles, ob. cit., p. 41.

¹² Cf. Flodoaldo. *Historia Remensis ecclesiae* III 28, cit. em Joseph Calmette, *La diplomatie carolingienne du traité de Verdun à la mort de Charles Le Chauve (843–877)*, Paris, Émile Bouillon, 1901, 103, item 102 b.

Próspero de Aquitânia (c.390-465) adepto e estudioso de Agostinho, do qual escreveu diversas obras em defesa das doutrinas e uma antologia de textos: *Setentiarum ex operibus Sancti Augustini de lobatarum liber*

- Diz Hincmar acerca do monge Gottschalk que caiu em heresia sobre algumas afirmações dos Padres, que ele entendia ou explicava mal, e sobretudo daquelas de Próspero. Ele explica o sentido delas, principalmente pelas sentenças de Agostinho, e citando outros autores, testemunhas irrecusáveis da fé apostólica, cuja doutrina, segundo Próspero, deve ser seguida em todos os pontos. Prova por testemunhos incontestáveis que Deus prevê o bem e o mal, mas que o mal Ele só prevê, enquanto o bem Ele prevê e predestina. Resulta daí que pode haver presciência sem predestinação, mas não há predestinação sem presciência; e se Ele previu e predestinou os bons, também previu os maus, sem os predestinar, nem os forçar à sua ruína pela presciência. Gottschalk recusou teimosamente subscrever esta opinião. Hincmar escreveu também aos monges da abadia de Hautvilliers, a propósito do mesmo Gottschalk. Hincmar incita-os, caso Gottschalk reconheça seus erros antes que sua alma saia do seu corpo, a dar-lhe todos os socorros espirituais e temporais: cita a autoridade da Igreja, segundo as expressões das autoridades ortodoxas a propósito de excomunhões deste tipo¹³.

“Os litigantes podem ser divididos em dois grupos: os que seguem Santo Agostinho até ao fim, e os que, notando o alcance dos problemas criados por sua doutrina, procuram novos caminhos”¹⁴.

Madec e Silvestre¹⁵ chamam a atenção para as diversas fases do pensamento de Agostinho; essas mudanças de opinião, pouco perceptíveis aos teólogos em discussão, é que fizeram com que todos se acusassem uns aos outros de incompetência na interpretação e de deturpação das doutrinas agostinianas.

¹³ Cf. Ibid.

¹⁴ Cf. David Knowles, ob. cit., p. 41.

¹⁵ Cf. Ernesto Sergio Mainoldi, ob. cit., LI n. 132.

A teologia dos eruditos carolíngios era a da simples adição das frases dos Santos Padres favoráveis à tese do autor, sem analisar se essa frase tinha o sentido adequado, ou se teria vários sentidos. O princípio era o da autoridade eclesiástica: é o bispo, ou o teólogo por ele designado, que deve ler e interpretar o que está na Escritura e nas doutrinas dos Padres. É aos bispos que compete apurar o sentido exato do que está escrito. Para as autoridades eclesiásticas da época, e seus assessores, era ir contra a Igreja tirar essa função a quem tinha a competência, e entregá-la a um “mestre escola” do Trivium e Quadrivium. A situação lembra um antecedente grave, relatado por Eusébio de Cesareia: quando Paulo de Samosata foi criticado pelos sínodos de Antioquia (264-268) não havia maneira nem consenso para derrubar as suas doutrinas acerca do *homoousios*; dezenas de bispos e teólogos de todo o Próximo Oriente não conseguiram derrotar a argumentação do metropolita de Antioquia, até que um professor de retórica, Malquion, o rebateu – prova de que, já então, a metodologia de interpretação pela gramática, lógica e retórica (ensinadas junto) era aceita em Antioquia, prenúncio da Escola do século IV. Diga-se de passagem, que essa Escola sempre foi vista pelos ocidentais, romanos, como berço de heresias.

A metodologia

Os problemas teológicos, tal como os filosóficos, muitas vezes não têm propriamente soluções como resultado da investigação, mas opiniões diversas em que umas respondem à pergunta ou questão problemática com mais eficiência e menos defeitos colaterais. João Escoto Eriúgena preferiu definir o problema a definir a solução crítica à proposta de Gottschalk –ela não faz sentido porque a solução é inevitável. Gottschalk definiu uma solução, mas não definiu o problema. O Eriúgena define o problema: se a predestinação for real Deus é culpado: ora Deus não pode ser culpado, então quem é? Gottschalk define mal o problema e foge à solução. Qual a posição de Agostinho? Ele evita a análise dialética, e mantém a ambiguidade da solução.

- Objetivo do Tratado: refutar as doutrinas de Gottschalk, que defendia a dupla predestinação,” doutrina disparatada e inaceitável” (1,4).

- Ponto de partida: a Filosofia como vivência da sabedoria, que é o mesmo que a Religião (1,1) portanto os problemas da Religião podem ser resolvidos pela Filosofia.

-Técnicas de argumentação: procurar a verdade através das palavras, e não as palavras por si mesmas (Prefácio) e nelas seguindo os quatro passos: dividir, definir, demonstrar, resolver (1,1).

- Fontes doutrinárias da argumentação: os Santos Padres, e particularmente Agostinho.

- Problema a resolver: Gottschalk afirma que existe uma predestinação (vontade divina) para o mal (a condenação do pecador ao inferno) e essa afirmação não é aceitável pelas doutrinas que defendemos.

Recibido: 20/11/2023
Aceptado: 15/12/2023

Resumen. Cuando hacia el año 840 el monje Gottschalk (Godescalco) comenzó a predicar y escribir sobre la doble predestinación, estaba iniciando una controversia que duraría más de veinte años. Muchos obispos y teólogos de todo el reino franco estuvieron involucrados, algunos se opusieron entre sí, otros se apoyaron mutuamente, pero todos utilizaron los argumentos de Agustín. Sin embargo, el Maestro de Hipona, en sus escritos contra maniqueos y pelagianos, argumentó que no hay salvación sin la gracia divina (todos los que se salvan están predestinados), pero no dejó claro si los condenados están sujetos a algún tipo de predestinación o presciencia. En las áreas oscuras y ambiguas de este argumento, los teólogos defendieron sus escritos, incluido Juan Escoto Eriúgena. Su Tratado fue el más discutido de toda la controversia. Fuertemente criticado por algunos, discretamente apoyado por otros, Juan nunca fue condenado definitivamente y continuó trabajando en la corte de Carlos el Calvo.

Palabras clave: Agustín - Juan Escoto Eriúgena - Godescalco - predestinación - Pelagianos.

Resumo. Quando por volta de 840 o monge Gottschalk (Godescalco) começou a pregar e escrever sobre a dupla predestinação estava iniciando uma polêmica que iria durar mais de vinte anos. Muitos bispos e teólogos de todo o reino dos Francos foram envolvidos, uns contrariando os outros, alguns se apoiando, mas todos utilizando os argumentos de Agostinho. Porém o Mestre de Hipona, nos seus escritos contra maniqueus e pelagianos, defendia que não há salvação sem a graça divina (todos os que se salvam são predestinados), mas não deixou claro se os condenados estão sujeitos a algum tipo de predestinação, ou de presciência. Nas zonas obscuras e ambíguas dessa argumentação os teólogos defenderam seus escritos, entre eles João Escoto Eriúgena. Seu Tratado foi o mais discutido de toda a polêmica. Fortemente criticado por uns, discretamente apoiado por outros, João não chegou a ser condenado definitivamente, e continuou a trabalhar na corte de Carlos o Calvo.

Palabras- chave: Agostinho - João Escoto Eriúgena - Godescalco - predestinación - pelagianos.

Abstract. When around the year 840 the monk Gottschalk (Godescalco) began to preach and write about double predestination, he was starting a controversy that would last more than twenty years. Many bishops and theologians from across the Frankish kingdom were involved, some opposed each other, others supported each other, but all used Augustine's arguments. However, the Master of Hippo, in his writings against Manichaeans and Pelagians, argued that there is no salvation without divine grace (all who are saved are predestined), but he did not make clear whether the damned are subject to some kind of predestination or foreknowledge. In the dark and ambiguous areas of this argument, theologians defended his writings, including John Escoto Eriúgena. His Treaty was the most discussed of the entire controversy. Strongly criticized by some, discreetly supported by others, John was never definitively convicted and continued working in the court of Charles the Bald.

Keywords: Augustine - John Escoto Eriúgena - Godescalco - predestination - Pelagians.

Personagens teatrais e atitudes políticas em *O Príncipe* de Maquiavel

Nilo Henrique Neves dos Reis

A epígrafe:

“Quem, portanto, num principado novo, julgar necessário garantir-se contra os inimigos, conquistar amigos, **vencer pela força ou pela fraude**, fazer-se amado e temido pelo povo, ser obedecido e reverenciado pelos soldados, eliminar aqueles que podem ou devem prejudicá-lo, introduzir mudanças na antiga ordem, ser severo e grato, magnânimo e liberal, eliminar as milícias infiéis, criar outras novas, manter as amizades do rei e dos príncipes de modo que o beneficiem com solicitude e temam ofendê-lo, não pode encontrar melhor exemplo que as ações deste duque. Somente se lhe pode censurar a eleição do papa Júlio, na qual fez uma má escolha, porque, como disse, se não podia fazer um papa a seu modo, podia impedir que outro fosse papa: não deveria jamais ter consentido que ascendessem ao papado cardeais que ele próprio tivesse prejudicado ou que, tornando-se papas, pudessem temê-lo. Porque os homens ferem ou por medo ou por ódio”¹ (negrito nosso).

Há muitas maneiras inadvertidas de se interpretar Niccolò Machiavelli, embora suas composições possam ser enquadradas como “um modelo de clara prosa renascentista”². Em geral, algumas leituras incorrem colocando o acento em determinada particularidade do texto, privilegiando esse aspecto do *corpus machiavellicus*. As palavras nomeiam as coisas, e como parte fundamental do compartilhamento de transmissão de informações, elas servem para agrupar ideias/inclinações que se casam com alguns interesses do próprio leitor. No

¹ Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 34.

² Isaiah Berlin, “A originalidade de Maquiavel”, Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, São Paulo, Ediouro, 2002, p. 16.

caso do florentino, quase sempre se referem à política, uma vez que sua reflexão acena para o conflito, tanto na cidade como na incômoda relação conflituosa entre os homens. É compreensível seguir nessa tese com a leitura de *O Príncipe*³, dos *Discorsi*⁴, de *Arte da guerra*⁵ e da *História de Florença*⁶; mesmo entre perspectivas polarizadas há uma tendência de se valorizar certas obras em detrimento de outras; afinal de contas, tais valores estão enraizados na tradição da filosofia política ocidental. Porém, a produção teatral do teórico do fenômeno político não é reconhecida como parte elementar de sua contribuição à discussão sobre o governo, parecendo estar dissociada, como se fosse uma mera composição literária de entretenimento. Essa é uma compreensão errônea. Nem todo escrito de política precisa ser enquadrado de maneira técnica, como um tratado reflexivo ou especulativo, e pretendo defender que este é o caso do teatro maquiaveliano. Dado o contexto histórico-biográfico do autor, um “bastardo”⁷ que não é bem-visto pelas classes dirigentes de sua cidade, precisará escrever de um modo que seja difícil associar seu trabalho à sua única e verdadeira paixão: falar do Estado⁸. Negligenciar o conteúdo autobiográfico da carta endereçada a Francesco Vettori, em 9 de abril de 1513, por exemplo, levaria à ignorância do verdadeiro propósito do conselheiro de príncipes, desconhecendo, sobretudo, as graves consequências com retaliações e outras ameaças à segurança própria.

Mais à frente, partindo da ideia de que as obras de Maquiavel parecem se conectar umas às outras, por meio de um conteúdo presente na epígrafe, será revelada a grande paixão de Maquiavel. Ver-se-á que ele preferia o “silêncio” a renunciar ao que seu espírito estava inclinado a fazer. O que pode ser denominado de desvio não passa de uma improvisação bem articulada para continuar cultivando sua paixão. É certo que, para leitores de *O Príncipe*,

³ Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*.

⁴ Nicolau Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

⁵ Nicolau Maquiavel, *A arte da guerra*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2003.

⁶ Nicolau Maquiavel, *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1998.

⁷ Marie Gaille-Nikodimov, *Maquiavel*, Lisboa, Edições 70, 2008, p. 117.

⁸ Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, México, FCE, 2013, p. 80.

Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, Arte da guerra e História de Florença, as comédias não merecem atenção como obra política e, por assim dizer, perdem mais uma chave para compreender sua obra integral, independentemente das óbvias diferenças entre escritos cômicos e políticos. De toda evidência, as personagens mostram uma disposição para alcançar seus objetivos, e, recorrendo à astúcia, com suas maquinações, ou fingindo não entender o que outros pretendem atingir, ambas conseguem o controle da situação sem recorrer necessariamente à força física direta.

Ler e reler Maquiavel exige sensibilidade e compreensão do seu contexto; percebendo-se as restrições impostas a ele, é muito provável (e aqui se defende tal tese) que tudo o que o autor escreveu contenha nas entrelinhas, ou de maneira subjacente, suas experiências políticas, mesmo que a exposição do tema não fique explicitamente exposto. Maquiavel tinha uma visão de mundo, uma paixão pela política que lhe inspirava uma emoção intensa cuja pulsão somente a arte do teatro poderia acalmar. Aliás, desconsiderar as conexões teatrais com as mencionadas obras classificadas como “políticas” parece ser, antes de mais nada, uma imprecisão que tem dificultado o entendimento de seus verdadeiros propósitos: a comédia também era um instrumento de politização e compunha o conjunto de sua obra.

Há tempos que as obras de Maquiavel são debatidas com brilhante desenvoltura no meio acadêmico, e tais comentários fazem parte do modo de interpretá-lo. Contudo, ainda que se reconheça as análises sólidas dos diversos comentadores, como Leo Strauss⁹, Harvey C. Mansfield¹⁰, Quentin Skinner¹¹,

⁹ Leo Strauss, *Reflexões sobre Maquiavel*, São Paulo, É Realizações, 2015.

¹⁰ Harvey Mansfield, “The Cuckold in Machiavelli’s *Mandragola*”, Harvey Mansfield, *The Comedy and tragedy of Machiavelli*, New haven and London, Yale University Press, 2000.

¹¹ Quentin Skinner, *Maquiavel*, Porto Alegre, L&PM, 2010.

Maurizio Viroli¹², Isaiah Berlin¹³, entre tantos outros, com seus múltiplos aspectos, neste enfoque se dará mais destaque aos interesses de duas protagonistas da obra dramatúrgica de Maquiavel, no caso, duas personagens cujo destino trouxe a ocasião para mostrar suas respectivas *virtù*. Nesta abordagem se privilegia a perspectiva teatral como manifestação política, dado que sub-repticiamente se oculta nas composições cômicas do autor a exploração do tema, metaforicamente escondida no enredo para encenar a problemática de uma referência constante na perspectiva de Maquiavel: “vencer pela força ou pela fraude”¹⁴.

As metáforas filosóficas ganham contornos inusitados, de sorte que, sem menosprezar a originalidade da Bíblia¹⁵, particularmente no Gênesis 11:1-9, no qual o Ser cristão pune toda a humanidade pela sua arrogância, ao focar o estudo de Maquiavel nas suas obras políticas, deixando de lado as cômicas, construiu-se uma “torre” que pretendia alcançar os céus. A punição divina foi a dispersão, o que deve ter provocado o riso do inimigo maior da humanidade. Pois bem, o ser humano vive de muitas maneiras, mas aqueles que se instruem por meio do entretenimento podem encontrar no riso interações e lições sociais para compreender aquilo que não pode ser lido por quem receia ser punido pelas autoridades.

Na leitura de *Mandrágora*¹⁶ e *Clizia*¹⁷ observam-se inúmeras referências ao problema que ocupa significativa parte do pensamento de Maquiavel: como conquistar e manter o poder. É impressionante que a obra do florentino tenha formas oblíquas para ensinar lições sobre o fenômeno político, ainda que não

¹² Maurizio Viroli, *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*, São Paulo, Liberdade, 2002.

¹³ Isaiah Berlin, “A originalidade de Maquiavel”, Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, São Paulo, Ediouro, 2002.

¹⁴ N. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 34.

¹⁵ Bíblia King James Atualizada, São Paulo, Abba, 2012.

¹⁶ Nicolau Maquiavel, *A Mandrágora*, São Paulo, Peixoto Neto, 2004.

¹⁷ Niccolò Machiavelli, “Clizia”, Mario Martelli (ed.), *Ed. di riferimento: Tutte le opere*, a cura di, Sansoni, Firenze, 1971.

guarde uma correspondência tão direta como em *O Príncipe*. Não obstante, os escritos sobre o teatro também concorrem com a parte principal do propósito político de Maquiavel, permitindo uma familiaridade com suas preocupações.

*

Visando apresentar indícios de que por trás da descrição do perfil, das ações e inações calculadas de duas personagens femininas da obra teatral maquiaveliana, Lucrécia e Sofronia, o florentino permanece fiel a si, colocando-se como teórico da política quanto ao tema dos governos e evidenciando que tais escritos literários, incluindo o enredo, o tema e as personagens, compõem de modo oblíquo uma mensagem política, mas que só deve ser percebida por observadores de imagens. Ressalta-se que o trecho da epígrafe “vencer pela força ou pela fraude”¹⁸ indica a perspectiva de que a composição teatral se alia às produções políticas. Ao se colocar em análise o seguinte trecho: “Preciso tentar qualquer coisa, seja grande, seja perigosa, prejudicial ou infame. Antes morrer do que viver assim...”¹⁹, o florentino, sem dúvida, manifesta a estrutura destacada na epígrafe e dá contínua simultaneidade entre as obras, encaixando-as entre si. O que é literatura teatral para uns, é, a bem da verdade, um recurso oblíquo que, fingindo produzir o riso e o entretenimento, sem que as elites contestem por não entenderem as motivações intelectuais de Maquiavel, conduza a uma reflexão sobre a política.

Em matéria de semelhança de conteúdo, Maquiavel nunca se apresentou como um ator político, porém, sempre desejou ser um coadjuvante presente nas questões de Estado. Nesse sentido, o secretário da república florentina imaginou-se por trás das cenas, nos bastidores do poder, à sombra dos atores políticos. É inegável que o sucesso desse conselheiro dependesse exatamente de sua capacidade crítica de compreender o contexto e, simultaneamente, ser o estrategista que por trás do palco montaria a cena para a grandeza de seu

¹⁸ N. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 34.

¹⁹ N. Maquiavel, *A Mandrágora*, p. 52.

senhor. E o bom secretário sabe que sua fidelidade e competência são requisitos imprescindíveis para servir bem, de modo que sua atribuição maior é instrumentalizar os meios para que seu mestre consiga seu escopo, coisa que Ligúrio confirma assim: “há que o teu sangue condiz com o meu e que desejo que realizes esse teu anseio quase tanto quanto tu”²⁰. E nas peças se observam por exemplo que Lucrécia e Sofronia aparecem como seres de grande *virtù*, dada a frieza de se encontrarem em situação insólita que pode comprometer suas reputações. Elas aparecem emocionalmente imperturbáveis com as motivações dos senhores à sua volta, mostram uma capacidade de compreender o contexto e só tomam decisões após analisar as variáveis de abordagens ao mesmo tempo em que calculam não só as consequências da “loucura” dos maridos, mas como em não serem arrastadas para a vergonha social. Sofronia evita o confronto direto com Nicômaco, elabora um plano que envolve tanto o gerenciamento dos riscos como recorrer a outrem, sendo objetiva em transmitir os planos ao serviçal Siro com clareza. Ela mostra sua liderança, flexibilidade, desfaçatez e maestria analítica para entender o processo da trama planejada pelo marido, dando-lhe um contragolpe, executando uma ação que dará fim a possíveis desvios de atitude de um bom esposo no futuro, com a lição definitiva.

Em um momento da história em que as mulheres ocupavam funções secundárias, Maquiavel combate a ignorância e a estreiteza com a gargalhada da *virtù* feminina: com a astúcia se monta a fraude, com a força se domina o velho. O mesmo ocorre com Lucrécia, embora sua *virtù* esteja centrada na inação diante das manifestações que o marido, sua mãe e Frei Timoteo apresentam e que podem macular sua honra de mulher honesta. Ao fingir não perceber o que ocorre à sua volta, bem como recebendo instruções de sua mãe e de seu confessor, Frei Timoteo, Lucrécia evidencia sua agudeza de espírito e sua inteligência emocional quando converte o jovem aventureiro em seu compadre e amante, fazendo com que o traído marido entregue “a chave do quarto” que dá acesso à esposa. Só uma pessoa de grande *virtù* conseguiria

²⁰ Ibid., p. 53.

compreender todo o cenário, fazendo-se “vítima” para se assenhorar da situação, dando azo ao seu desejo de mulher.

De qualquer modo ou aspecto que se analise, no caso da semelhança com *A Mandrágora* e com *O Príncipe*, tem-se que o personagem Ligúrio exerceu a clara atribuição de um conselheiro à medida que precisava gozar da confiança de Calímaco, ouvindo com respeito e, ao mesmo tempo, oferecendo ações estratégicas que, pela perspicácia da sugestão, agradam o personagem principal, sendo na verdade seu encarregado de conduzir as atividades que produzam sucesso e glória para seu comandante. Aliás, Calímaco, em conversa com seu criado, deixa claro essa posição: “Prometi a Ligúrio, se tem êxito na empresa, boa quantia de dinheiro; e, se não conseguir nada, terá ele, quando muito, aproveitado alguma ceia ou jantar, que eu, de qualquer modo não tomaria sozinho”²¹. Observe-se nas entrelinhas o que foi dito: prometo-lhe recompensas no caso de cumprires bem sua tarefa, mas te deixo advertido das consequências perniciosas caso haja traição de sua parte. E ainda que a missão dada a Ligúrio não alcançasse êxito, Calímaco o aceita como conselheiro ao perceber que o plano do outro é superior àquele que foi originalmente elaborado por ele. Ligúrio, ao oferecer uma proposta alternativa mais eficiente, não só mostra respeito em sua habilidade de escutar o plano de Calímaco como consegue a empatia e o respeito, auxiliando com a análise das circunstâncias e vendo oportunidades para solucionar o problema da conquista de Lucrecia. É curioso lembrar essa passagem de *O Príncipe*:

“Há três gêneros de cérebros: um entende por si mesmo, outro discerne aquilo que os outros entendem e o terceiro não entende nem a si nem aos outros. O primeiro é excelentíssimo, o segundo é excelente e o terceiro, inútil. Pandolfo, portanto, necessariamente, se não era do primeiro tipo, deveria ser do segundo, porque, toda vez que alguém tem a clareza de distinguir o bem e o mal que outro faz e diz, ainda que por si mesmo não possa concebê-los, reconhece as obras más e boas de um

²¹ N. Maquiavel, *A Mandrágora*, p. 46.

ministro, elogiando estas e corrigindo aquelas; com isso o ministro não pode esperar enganá-lo e se conserva bom”²².

De Calímaco se pode afirmar que se encaixa no tipo “excelente”, posto que não é hábil suficiente para compreender as coisas por si; entretanto, tem a qualidade de se cercar de pessoas que têm o discernimento crítico e a capacidade de interpretar bem as situações complexas, sugerindo bons encaminhamentos. Contudo, é o silêncio de Lucrécia que demonstra sua inegável *virtù*, já que colocada pelas pessoas que mais têm influência em sua vida, pressentindo a ruína pessoal, consegue a prévia indulgência do marido, da mãe e do confessor. Quem quer que se encontrasse naquela situação, ficaria deslumbrado com a sua desapegada perspicácia: sua única atribuição em um adultério consentido era receber, por uma noite, um desconhecido para copular. Poupada dos perigos da desonra, ela aproveita a ocasião e inicia uma prazerosa (*activa*) vida sexual, adentrando nos mistérios do amor com um jovem compadre que será o pai de seu filho!

Há outras passagens que sugerem as semelhanças entre as obras teatrais e os tratados de política, evidenciando que o conteúdo estava ali, mostrando que não havia como separar os seus escritos. Aliás, como opor obras escritas por uma pessoa que havia dito que só sabe falar do Estado, cujo escopo teórico é a reflexão do fenômeno político? O único interesse do florentino foi confessado com a própria pena e tinta²³: na missiva a Francesco Vettori, Maquiavel admite o traço fundamental de sua alma: ou me dedico a pensar nas coisas do Estado ou o silêncio! Outrossim, considere o *Prólogo* da peça em que o florentino diz que o objetivo de Calímaco só seria atingido enganando uma mulher “prudente”, e completa: “tal como ouvireis; eu desejava que enganadas como ela fôsseis vós”²⁴.

A partir das considerações acima, que corroboram a ideia de que o tema da política está presente nas composições teatrais maquiavelianas, ainda que de

²² N. Maquiavel, *O Príncipe*, pp. 111-112.

²³ N. Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, p. 80.

²⁴ N. Maquiavel, *A Mandrágora*, p. 36.

modo não evidente, ao avaliarmos as atitudes de Lucrecia e Sofronia nas respectivas obras percebemos que “vencer pela força ou pela fraude”²⁵ era a tese a ser exposta por Maquiavel. Outrossim, não se deve desconsiderar que a presença do personagem Frei Timoteo foi atestada em *Clizia* e *A Mandrágora*: “–Como assim? Você não sabe que, através de suas orações, a senhora Lucrezia, esposa do senhor Nicia Calfucci, que era estéril, engravidou?”²⁶. Essa circunscrição é um indício claro de que as obras estão relacionadas entre si; e tal atrelamento, que se dá pela interconexão ou intertextualidade, revela que o filósofo tinha a intenção de interligar suas obras, pelo menos no caso do teatro; por que não no *corpus machiavellicus*?

Assim, não será, pois, por falta de traços entre obras que tão tardiamente se vinculou as obras teatrais ao escopo político de Maquiavel. Não obstante, mesmo reconhecendo as profícuas análises de Katherine Paton²⁷, Harvey Mansfield²⁸, Fido Franco²⁹, Salvatore Di Maria³⁰, Carlo Celli³¹, Giorgio Barberi Squarotti³², entre outros, segue-se em uma linha próxima a Hannah Pitkin³³. Tendo em vista expor o perfil das duas personagens mencionadas,

²⁵ N. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 34.

²⁶ N. Machiavelli, *Clizia*, p. 898.

²⁷ Katherine Paton, “Machiavelli At Wits End: Virtue, Fortune and the Purpose of Comedy”, *Undergraduate Review*, 7, 2011: 87-92. Disponível em: http://vc.bridgew.edu/undergrad_rev/vol7/iss1/18. Acesso em: 23 nov. 2022.

²⁸ H. Mansfield, ob. cit.

²⁹ Franco Fido, “Machiavelli 1469-1969: Política e Teatro Nel Badalucco Di Messer Nicia”, *Italica*, 46, 4, 1969: 359-375. Disponível em: www.jstor.org/stable/478069. Acesso em: 24 nov. 2022.

³⁰ Salvatore Di Maria, “Nicomaco and Sofronia: Fortune and Desire in Machiavelli's ‘Clizia’”, *The Sixteenth Century Journal*, 14, 2, 1983: 201-213. Disponível em: www.jstor.org/stable/2539946. Acesso em: 26 nov. 2022.

³¹ Carlo Celli, *Il carnevale di Machiavelli*, Castello, Casa Editrice Leo S. Olschki, 2009.

³² Giorgio Barberi Squarotti, “La struttura astratta delle commedie”, *La forma tragica del principe e altri saggi sul Machiavelli*, Firenze, Olschki, 1966.

³³ Hannah Pitkin, “Gênero e política no pensamento de Maquiavel”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, 12, set-dez. 2013.

evitar-se-á o conforto das citações que tanto enriquecem os textos acadêmicos por considerar que a descrição das ações, inações e traços comportamentais das situações enfrentadas, se cotejada com *O Príncipe*, evidenciará que a hipótese é plausível.

*

A tese aqui é a de que as personagens obedecem às pulsões mais íntimas, rejeitando quaisquer valores que organizam a sociedade daquela quadra do tempo, com o intuito de alcançar seus objetivos. Se há uma tradição moral imposta às pessoas comuns, obstáculos e contratempos, elas focam no objeto que desejam, e mesmo estando ocupadas pela expectativa de seu prazer, garantem realizar ações bem planejadas, evitando que suas intenções sejam compreendidas por terceiros e tomando medidas para proteger suas reputações, formando parcerias inesperadas. Desse modo, as dificuldades na execução do plano são meramente óbices que devem ser superados com análises profundas da situação, inteligência e desfaçatez. E graças ao poder de persuasão, conseguem atrair aliados dispostos a ultrapassar os limites do decoro social. Tanto Lucrécia como Sofronia possuem um senso de oportunidade que lhes permite reconhecer o momento certo para adotar as medidas imprescindíveis para o sucesso, minimizando os efeitos indesejados. E nunca agem diretamente. Como se observa, seus tímpanos se preocupam com a vigilância social, mas o coração acelerado recorre à razão para entender as variantes que o impedem e/ou podem trazer consequências nefastas. Na esfera das ações, completa-se a intencionalidade da metáfora de Calímaco, para quem o caminho envolve a possível fatalidade da exteriorização do desejo, mas também exprime a ideia de que o sucesso exige providências que serão adotadas sempre no período noturno, pois, durante a noite, os desatentos descansam tranquilamente, enquanto os mal-intencionados realizam seus planos maledicentes. O cenário, o enredo e a forma como sucede a trama guardam uma mensagem velada: o desafio para conquistar cria uma situação inusitada, uma que torna mais difícil aos primeiros se protegerem das ameaças que não percebem e, ao mesmo tempo, protege aqueles que possivelmente não devem ser identificados em caso de imprevistos.

No que diz respeito à Lucrécia, esta é descrita como uma mulher de grande beleza e virtudes excepcionais, capaz de despertar o fascínio e oferecer inigualável prazer sexual àquele que a deseja. Entretanto, ainda que esteja submetida aos valores dominantes, ela não se define pela interiorização do social. De alguma maneira, ela mantém uma aparência condizente com os padrões da época, possuindo, contudo, um ponto de vista especial que lhe permite transitar em várias dimensões, sendo, ao mesmo tempo, a mulher honesta, submissa à mãe, ao confessor e ao marido, tendo, portanto, a permissão das instituições que dominam as mulheres, e aquela que converte os infortúnios em oportunidades para realizar seus desejos, deixando, porém, sinais de que foi levada pelas forças dominantes. Disfarçadamente, ela atua e modifica a realidade sem que ninguém perceba sua verdadeira natureza, afinal de contas, aos olhos de Calímaco ela é “de todo alheia às coisas do amor” e não mantém contatos com “trabalhadores de fora, nenhum frequenta a sua casa; não tem criada ou servidor que não a tema; de modo que não há a possibilidade de recorrer-se a algum meio de corrupção”³⁴. É indispensável notar que Messer Nícia consegue a urina para o falso exame com dificuldade e, simultaneamente, revela o desejo e a natureza de Lucrécia: “E não é que ela não deseje ter filhos, pois até se preocupa mais com isto do que eu. Mas, toda a vez que lhe peço para fazer alguma coisa, por menor que seja, é o diabo!”³⁵. Calímaco já havia notado um traço das personalidades de Messer Nícia e Lucrécia: “que em tudo se deixa governar por ela”³⁶.

Lucrécia, como uma atriz (similar ao ator político de *O Príncipe*), altera seu comportamento diabólico, transformando-se na passiva esposa, obediente filha e fiel penitente de Frei Timoteo, e, abandonando sua atitude “costumeira”, transforma-se em outra, aceitando as orientações do trio que conspira para que ela obtenha aquilo que deseja: um filho. Ocultando suas mais íntimas intenções, e em silêncio, Lucrécia manipula todos com sua cega obediência, a ponto de suas supostas convicções religiosas não serem sequer postas em dúvida, afinal, ao saber do plano de colocar um estranho em sua

³⁴ N. Maquiavel, *A Mandrágora*, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

cama com o desígnio de engravidá-la, ela diz: “esta me parece a coisa mais estranha que jamais ouvi”³⁷. E indaga novamente o confessor: “Aonde me conduzis, Padre?”³⁸. A dissimulação é latente, Lucrécia é uma mulher inteligente, dotada de discernimento e, de aparente e incontestável integridade moral, portanto, compreende a situação e age de maneira calculada, uma vez que, lembrando as palavras de Messer Nícia, acrescenta a passagem da mãe: “Ela fará o que quiserdes. Hoje à noite, eu mesma vou pô-la na cama. De que tens medo, toleirona? Há não sei quantas mulheres, neste mundo, que ergueriam as mãos ao céu no teu lugar”³⁹. E conhecendo bem seu marido, mãe e confessor, ela diz: “Farei a vossa vontade. Mas não creio que ainda estarei viva, amanhã de manhã [...] Valham-me Deus e Nossa Senhora, para que não me aconteça nenhum mal!”⁴⁰.

Do ponto de vista social, Lucrécia, mesmo tendo um gênio do “diabo”, torna-se aquela que tem sua vontade manipulada pela vontade de outras pessoas; é indispensável, todavia, recordar que é também discreta e que valoriza segredos, como o final da peça confirma. Ela valoriza a sua honra, e só se deixa engravidar por um terceiro por ser de sua verdadeira vontade, já que o velho marido não parece capaz de realizar com sucesso esse ato. Além disso, após conseguir a cópula desejada, adotando os cuidados necessários para evitar o vitupério, ela descobre o prazer no corpo do amante, decidindo manter uma contínua relação, realizando-se sexualmente com Calímaco, gozando de boa reputação matrimonial, materno-filial e cristã praticante enquanto aguarda o futuro filho. E o ato de ir à Igreja com todos os personagens importantes da trama representa a purificação de seu corpo e a reconciliação com os ditames da moralidade da época, não se esquecendo que seu amante agora é apresentado como o compadre da família, o que alinha as ações de desejo carnal com seu novo marido, simbólico aos olhos de Deus! De resto, há muitas incertezas quanto ao nível de compreensão da realidade circundante de Lucrécia; porém, há ainda não percepções do silêncio de uma

³⁷ *Ibid.*, p. 109.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

³⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

dama com personalidade forte que se mantém submissa quando encontra a oportunidade de se rebelar. Não esqueçam que o florentino apresenta Lucrecia no *Prólogo* como “uma jovem prudente” que precisa ser “enganada”⁴¹. E não desconsiderando que ela foi criada por uma criatura definida “mulher de vida airada”⁴², para não dizer desregrada; convive com um marido tolo que não percebe a astúcia fornicando em seu leito matrimonial; um frei nefasto com seus seguidores, que usa seu poder espiritual e influência de maneira maligna, já que, agir assim, lhe “traz vantagens”⁴³. A ruindade das pessoas que pensam em lhe dobrar a vontade é a ocasião para “vencer pela força ou pela fraude”⁴⁴ e, simultaneamente, destacar que são as últimas ações que importam, caso gerem o sucesso do ator político, igualando-se desse modo com *O Príncipe*. Assim, Lucrecia aponta a ideia de que a oportunidade não deve ser dispensada, mas deve ser colocada segundo um plano que não gere consequências inapropriadas.

No que diz respeito à composição de *Clizia*, a trama gira em torno de uma menina deixada na casa de Nicômaco, esposo de Sofronia e pai de Cleandro. Afora esta informação acrescida do fato de que foi deixada por um soldado (Beltramo di Guascogna) com quem Nicômaco estabeleceu laços amicais, de resto não se sabe quais virtudes e vícios a donzela traz consigo, salvo que é criada como filha do casal. Crescendo e se tornando uma bela mulher, pai e filho se encantam pelos dotes de beleza, o que suscita ao mesmo tempo em pai e filho o desejo de possuí-la. Então, resta evidente que a personagem misteriosa que afeta diretamente a condução do enredo não é ela em si, mas as emoções que sua suposta existência cria e representa para os demais personagens da peça. A outra razão pela qual a peça se relaciona com a passagem “vencer pela força ou pela fraude”⁴⁵, é que se trata do tema da *virtù*. E o que provoca sua manifestação e o desconforto de Sofronia com a loucura do marido, que deseja a jovem. Nada escapa ao controle da matriarca, e do

⁴¹ N. Maquiavel, *A Mandrágora*, p. 36.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

⁴³ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁴ N. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 34.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

mesmo modo que interessa ao florentino a ação dos grandes atores políticos, nada melhor do que alguém “vigiado” e que só tem uma grande paixão para discorrer sobre os conflitos dos homens colocando a *virtù* nas ações de uma mulher. Sofronia assume uma *vita activa*, e sabendo que Nicômaco não fará o bem senão por necessidade, ela deve assegurar sua perspectiva diante de um mundo em conflito em que cada pessoa busca a realização do próprio apetite. A Sofronia só resta dominar Nicômaco, com o recurso à força por meio de um ardil. Observe-se ainda que não lhe faltam coragem e iniciativa, e uma vez que percebe que o bom senso do marido se ofuscou pelo desejo sexual, torna-se, então, necessário recorrer a meios extraordinários. A mesma atmosfera de *O Príncipe* se coloca na ficção, pois em ambos se tratam das descrições humanas, o que, aliás, Maquiavel deixou claro:

“Esta fábula é chamada 'Clizia' porque assim se chama a jovem que é o foco dela. Não esperem vê-la, pois Sofronia, que a criou, não deseja que ela seja revelada por honestidade. Portanto, se houver alguém que a deseje, tenha paciência. E eu devo dizer, como o autor desta comédia é um homem muito respeitável, e seria para seu prejuízo se parecesse a vocês, ao vê-la ser interpretada, que houvesse alguma desonestidade. Ele não acredita que isso exista; no entanto, se parecer a vocês, ele se desculpa desta forma. As comédias foram criadas para instruir e entreter os espectadores. Elas realmente instruem muito qualquer pessoa, especialmente os jovens, sobre a avareza de um idoso, a loucura de um apaixonado, as artimanhas de um servo, a gula de um parasita, a miséria de um pobre, a ambição de um rico, as artimanhas de uma meretriz, a pouca fé de todos os seres humanos. Dos quais exemplos as comédias estão cheias, e todas essas coisas podem ser representadas com a maior honestidade. No entanto, quando se deseja entreter, é necessário provocar risos nos espectadores: o que não pode ser alcançado mantendo um tom de fala sério e austero, pois as palavras que provocam riso são ou tolas, ou injuriosas, ou amorosas; portanto, é necessário representar pessoas tolas, maldosas ou apaixonadas: e por isso as comédias que estão cheias dessas três qualidades de palavras estão

repletas de risos; aquelas que as excluem não encontrarão aqueles que as acompanhem com risos”⁴⁶.

Quem não reconheceria nesta passagem que Maquiavel fala da natureza humana, repetindo o germe de sua contribuição política ao descrever os móveis da ação dos homens, tanto na ficção como na realidade? Ao examinar atentamente a trama, notar-se-á que na representação de personagens inventados, recorrendo à ilusão teatral, de enormes transparências com sua perspectiva política, Maquiavel apresenta que o objetivo do ator político com *virtù* é vencer, ainda que seja com o uso da força e da astúcia.

Observa-se que ambas as peças estão desassociadas das emoções amorosas, e tal dissonância obedece à ideia de que o mais significativo é vencer outrem, dando-lhe um contragolpe em sua própria fraude, revelando que o êxito da ação está intimamente ligado à habilidade de compreender as circunstâncias contrárias e não contar com a *Fortuna*, mas aproveitar a ocasião. Esse tipo de leitura constitui o cerne do ensinamento maquiaveliano, que segue oblíquo e embrulhado em suas obras teatrais.

A instigável dissimulação de Sofronia, juntamente com a agudeza de um intelecto capaz de realizar o cálculo frio para a tomada de decisão, a coloca entre os seres de “excessiva *virtù*”, já que seu suposto comportamento de não perceber os movimentos do marido mascara suas verdadeiras intenções: não permitir que ele realize a satisfação sexual com Clizia e, simultaneamente, dar-lhe uma lição silenciosa, cheia de vergonha, que o impedirá de falar publicamente, pois lhe provocará grande vergonha pública. Ela testemunha a trama do marido com serenidade, mas trabalha pelo desmoronar do êxito, ao mesmo tempo que salva seu casamento, recolocando a harmonia no lar. É por isso que a personagem Sofronia desempenha uma função estreitamente ligada ao *corpus machiavellicus*: ela vence pela fraude.

⁴⁶ N. Machiavelli, *Clizia...*, p. 944.

Nota-se que Nicômaco articulava uma fraude, casando Clizia com Pirro, pois ele se colocaria na cama de núpcias no lugar do falso marido. O estilo de Maquiavel se revela quando, ao contrário do que imaginava Nicômaco, ele foi dominado pelo servo Siro, que, a mando de Sofronia, maltrata o velho durante a noite até sua exaustão. Ao despertar, sente “algo sólido e afiado”⁴⁷ sob a costela. A bem da verdade, Siro não precisa de uma adaga para dominar um idoso, mas sim de algo que lhe provocasse vergonha, o que ficou evidente quando Pirro o traz à luz e eles veem Siro completamente nu, dominando Nicômaco. A respeito dessa peça, é indispensável lembrar que Cleandro também tinha desejos por Clizia; porém, em sua inação, manteve uma ação distinta da de sua mãe, procurando imitar o pai. Entretanto, como a deusa *Fortuna* parece gostar mais dos jovens, ela interrompe a condução do enredo, oferecendo uma solução que interrompe a coerência da trama. E que final seria este? Esqueci!

Portanto, as peças, com suas personagens e situações literárias e ficcionais, encaixam-se nas preocupações políticas, embora não tenham, nem de longe, o reflexo de seus tratados. Vivendo os dissabores de quem nasceu para ser conselheiro de príncipes, não foi com temas divergentes que iniciou uma nova paixão, mas, de outra maneira, continuou a escrever seus textos políticos, publicizando sua única paixão: falar das coisas do Estado.

As composições teatrais eram, por propósito oblíquo, uma forma temporária e disfarçada de escrever sobre o único que lhe interessava, mas com um estilo bem diferente. Em composições mais amenas, Maquiavel se dedica às questões políticas. *A Mandrágora* e *Clizia*, conforme se vê, ao seu tempo e estilo, seguem um propósito que não pode ser divorciado do *corpus machiavellius*, já que, resguardadas as marcas das composições ficcionais, em suas linhas percebe-se que o objetivo é “vencer pela força ou pela fraude”⁴⁸.

⁴⁷ Ibid., p. 910.

⁴⁸ N. Maquiavel, *O Príncipe*, p. 34.

Maquiavel introduziu uma nova forma de escrever sobre política, desprendendo-se da abordagem teórica em seus escritos dramáticos realistas. Porém, em momento algum o autor deixa de apresentar os males da natureza humana e, discorrendo simultaneamente em matéria política subjacente ao texto ficcional, encontra nessa forma de escrita modos de superar os obstáculos quando se pretende alcançar um fim de ordem política, ainda que representada pela literatura *quase* realista.

Recibido: 02/10/2023
Aceptado: 15/12/2023

Resumen. En las comedias *Clizia* y *Mandrágora* de Maquiavelo, se encuentran personajes y situaciones que representan temas de *El Príncipe*, incompreso en su época, en los cuales el autor discutió maneras de influenciar las actitudes de otros, ilustrando que, a través de estrategias similares, la ficción expone conflictos de la vida real. También es significativo en las obras cómo la trama se desarrolla en medio de relaciones frías, donde se intenta ocultar el objetivo real y la vulnerabilidad, ya que no se desea dañar la reputación. Para el político, los efectos serían perjudiciales; para los personajes, un cuidado excesivo. Dado que en Maquiavelo no hay lugar para los sentimientos, excepto la astucia de algunos y el engaño sentido por otros, las estrategias y formas de acción se centran en demostrar que la oportunidad no debe ser desestimada, sino puesta en un plan que no genere consecuencias inapropiadas. Gracias a la astucia que es recurrente en los escritos del florentino, tales obras pueden ser leídas como instrumentos políticos velados.

Palabras clave: Maquiavelo - teatro - personajes - comedias - *El Príncipe*.

Resumo. Em *Clizia e Mandrágora*, de Maquiavel, há personagens e situações que retratam temas de *O Príncipe*, incompreendido em sua época, em que o autor discorreu sobre modos de influenciar atitudes de outrem, ilustrando que, por meio de estratégias semelhantes, a ficção expõe conflitos da vida real. Também significativo nas peças é como a trama ocorre ante relações frias, em que se tenta encobrir o real objetivo e a vulnerabilidade, já que não se quer prejudicar a reputação. Ao político, os efeitos seriam nefastos; ao personagem, um cuidado excessivo. Como em Maquiavel não há lugar para sentimentos, salvo a astúcia de uns e a fraude sentida por outros, as estratégias e formas de ação se preocupam em mostrar que a oportunidade não deve ser dispensada, mas posta segundo um plano que não gere efeitos inapropriados. Graças à astúcia, recorrente nos escritos do florentino, tais obras podem ser lidas como instrumentos políticos velados.

Palavras-chave: Maquiavel - Teatro – personagens – comédias - *O Príncipe*.

Abstract. In Machiavelli's comedies, *Clizia* and *Mandragola*, there are characters and situations that portray themes from *The Prince*, misunderstood in his time, in which the author discussed ways of influencing the attitudes of others, illustrating that, through similar strategies, fiction exposes real-life conflicts. How the plot takes place in the face of cold relationships is also significant in the plays, in which attempts are made to cover up the real objective and the vulnerability, since they do not want to damage their reputation. For the politician, the effects would be harmful; to the character, an excessive caution. Since there is no room for feelings in Machiavelli, except for the cunning of some and the deceit felt by others, strategies and forms of action are concerned with showing that opportunity should not be dispensed with, but rather placed according to a plan that does not generate inappropriate effects. Thanks to the recurring craftiness in the Florentine's writings, these works can be read.

Keywords: Machiavelli - theater – characters – Comedies - *The Prince*.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Comentario a ‘Los nombres divinos’, por Alberto Magno
Traducción Capítulo 4**

Marta Daneri-Rebok

Introducción

Más que conocida es la importancia que Dionisio Areopagita, también conocido como el Pseudo-Dionisio, tuvo en la filosofía medieval, precisamente por su obra sobre los nombres divinos que tantos teólogos y filósofos han comentado. Uno de los que esto hace es Alberto Magno, el doctor universal, quien muestra una gran dedicación al comentario del autor griego movido por la influencia de las tres vías para referirse a Dios – apofática, katafática y eminencial–, de la teología mística y de los nombres de Dios.

Decidí traducir este pequeño pasaje del comentario albertino pues, a fuer de su neoplatonismo, en la interpretación de esta obra, el santo doctor no duda en priorizar el ente sobre el bien, convirtiéndola, de alguna manera, en una interpretación aristotélica. El texto utilizado fue tomado de la edición crítica del Albert Institut de Colonia¹. En esta traducción trabajábamos con Ana Mallea cuando fue llevada a la casa del Padre.

¹ Albertus Magnus *Super Dionysium de divinis nominibus* t. XXXVII Pars I Pars II, Münster, 1972, pp. 114-115.

Capítulo Cuarto

[1.] *Entonces si es preciso etc.* Considerados los nombres divinos en general aquí comienza a tratar cada uno en especial. <Se divide en dos partes. En> la primera delimita el nombre que significa eso que es la causa común de todas las procesiones divinas, el bien. En la segunda, las procesiones especiales de los nombres que significan el ser y el estar bien, en el capítulo V donde dice: *Empero, pasando etc.* La primera parte se divide en dos. En la primera considera el bien; en la segunda, porque en contra de la definición que ha de atribuirse al bien en el sentido de que todas las cosas lo apetecen, parece haber algunas cosas que son malas, entonces delimita el mal, de qué manera tiene ser, como la definición atribuida al bien lo hace con evidencia, allí: *Y alguien dice: si de todos es el bien etc.* La primera parte se divide en dos: en la primera delimita el bien según su objetivo; en la segunda, lo que es un bien para alguno, pero sin embargo no algún bien particular, porque esto no pertenecería a este capítulo en el cual el objetivo es el bien en general, allí donde dice: *Eso que alguien pueda decir del bien en sí mismo etc.* Divide la primera parte en dos. En la primera considera el significado del bien en abstracto, según lo significado por este nombre “bondad”; en la segunda según lo concreto, según lo significado por este nombre “bien”, al decir: *En razón de estos constituyeron etc.* Divide la primera parte en tres. En la primera dice que la bondad ha de tratarse antes que cualquier otro nombre divino y lo prueba con dos argumentos. En la segunda, introduce un argumento similar para mostrar lo dicho, allí: *Así como nuestro sol etc.* En la tercera expresa que el ejemplo puesto es insuficiente, como lo son todas las demás cosas que podemos decir sobre Dios a través de las creaturas, donde dice: *de esta manera también el bien etc.*

Enseguida ha de pasarse a tratar este nombre ‘bien’, que *es atribuido por los teólogos, eminentemente, a la esencia divina*, que denominan a esa *esencia divina misma, bondad*. Y ésta es una de las razones del porqué este nombre ha de tratarse antes que los demás. La otra es que, como Dios es por su esencia el que produce todas las cosas y su bondad es su esencia, es preciso que la bondad se extienda a todas las cosas que proceden de Dios como causa

común. Por eso ha de tratarse el bien antes que cualquiera de las procesiones divinas que son significadas por otros nombres, así como ha de tratarse lo general antes que lo particular.

[2.] Con respecto a la claridad de lo expuesto surgen dos dudas: en primer lugar, sobre el orden que [el bien] tiene en el tratado de los nombres divinos y sobre los motivos que [Dionisio] asigna a ese orden. En segundo lugar, de qué manera el bien se relaciona con el ente.

Sobre lo primero se procede así:

1) Parece que, primero, no debe delimitarse el bien, pues previamente hay que delimitar eso que es anterior en sentido absoluto. Ahora bien, el ente es, en sentido absoluto, anterior al bien porque es lo primero concebido en el intelecto, como dice el Filósofo², aun cuando el bien sea anterior en sentido relativo. Por ende, primero hay que delimitar el ente.

2) Además, todo lo que sigue al siguiente, sigue a aquello que está antes; pero el bien sigue a la potencia y al acto, de los que depende la noción de bien y de mal según Avicena³ y también Aristóteles⁴, porque el bien es según la perfección de la potencia al acto en cuanto es fin, en cambio el mal por privación de ellos; pero la potencia y el acto se tienen consecuentemente al ente porque lo dividen. Luego el bien sigue al ente.

3) El ente está, antes de pasar de la potencia al acto, como ante su parte. Empero el bien y el mal siguen al ente mudado de la potencia al acto. De ahí

² Cf. Avicena, *Metaphysica*, tr. 1 c. 6. Tomás de Aquino, *De veritate* q.1 a. 1: “Pero lo que el intelecto concibe en primer lugar como muy conocido...es el ente como dice Avicena al comienzo de su metafísica”.

³ Cf. Avicena, *Metafisica*, tr. 7c.1: “la maldad significa en toda cosa de algún modo la privación de una perfección que le es debida; en cambio la bondad es su ser”

⁴ Aristóteles, *Metafisica* (1059 a 4-21).

que el Filósofo⁵ diga que en aquéllos en los que no hay movimiento no hay ni bien ni mal como en la matemática. Por ende, el bien es posterior al ente.

4) Lo verdadero es anterior al bien ya se consideren como son en la realidad ya, como son en el alma. Según estén en la realidad, la causa de lo verdadero es la forma considerada en sí misma, en cambio la causa del bien es la forma, en cuanto está en la razón de fin. Pero la forma considerada en sí misma es antes de su consideración en razón del fin. Luego si lo verdadero es, es anterior al bien. De manera similar según que están en el alma. Porque algo no se toma en razón del bien a no ser que el concepto de verdadero lo preceda y de allí que por extensión lo especulativo devenga práctico. En el capítulo VII Dionisio⁶ mismo considera lo verdadero después del ente y por ende debió considerar el bien después de haber hecho lo propio con uno y otro.

5) El primer argumento que expone no parece tener valor porque, así como la bondad es la esencia divina, así también lo son la sabiduría, la vida, el ente y cualquier cosa que se diga de Dios de manera absoluta porque, como dice Boecio⁷, las demás, a excepción de las relaciones, cuando llegan a la predicación de lo divino se vierten en la substancia. Entonces parece que, por esto, el orden del bien no puede ser mostrado en otros nombres.

6) Parece que el segundo argumento no significa nada, porque, así como el bien que avanza hacia toda existencia es general, así también, el ente. Luego tampoco puede mostrarse por esto que haya que tratar antes el bien que el ente.

[3] Solución. Generalmente se dice que el bien puede considerarse de dos maneras: según que está en el causado y así el ente es anterior al bien, porque “la primera causa de todas las cosas es el ser”⁸, o según que está en la causa y esto de dos maneras: o según que está en la causa en hábito y entonces el ente

⁵ Ibid. (996 a 27-32.35)

⁶ Cf. más adelante el título de los capítulos 5 y 7.

⁷ Boecio, *De trinitate*, c.6 PL 64:1254D-1255A.

⁸ *Liber de causis* § 4.

es anterior al bien, o según que está en la causa en acto y así el bien es anterior al ente.

En primer lugar, la bondad tiende a causar la causa primera y por eso ‘boas’ sigue a ‘boo’, que significan ‘llamo’, ‘llamas’, porque por la bondad “se llama a aquellas cosas que no son como también a las que son”, como expresa el Comentador⁹. Pero no parece exponer de manera suficiente la intención de Dionisio y por eso, supuesta esta distinción, debe agregarse que Dios es el que obra por su esencia. Como si entendiéramos que el calor del fuego existiera por sí mismo, que obrara por su esencia y que ese calor fuera su esencia, pero que no fuera por sí mismo causa de lo cálido en cuanto es cierta esencia, porque de esta manera toda esencia lo tendría. Empero la causa primera e inmediata de lo cálido sería el calor. De manera similar, como Dios es el que causa por su esencia, que es su bondad, la bondad se refiere a la disposición de la causa en cuanto es la que causa por su acto, no por la esencia. No es propio de la esencia sino de la bondad comunicarse de este modo. Por eso la bondad está en la causa, en cuanto es la que causa por el acto, antes que la esencia como causa inmediata y por sí de la acción. Si se objetara que lo que es su intelecto, al que constituye la esencia en cuanto esencia, es anterior al intelecto de la causa según que es el que causa, que está constituido por la bondad en cuanto bondad, entonces habría que considerar en primer lugar la esencia, como se expresó en el capítulo II¹⁰, “todo lo que se nos ha manifestado es conocido a partir de las participaciones divinas”, y por eso no podemos conocer ni nombrar a Dios según lo que es sino sólo como el que causa. Dionisio dice también esto al comienzo del capítulo V¹¹ y dado que en esa consideración la bondad es lo primero, por eso considera el bien en primer lugar.

1) A lo primero debe decirse que en las ciencias donde nuestro conocimiento puede alcanzar aquello que es primero en sentido absoluto, debe

⁹ *Romanos* 4,17.

¹⁰ N. 56.

¹¹ N. 1.2

considerárselo en primer lugar. No podemos alcanzar el conocimiento de la esencia divina según lo que es, sino sólo en cuanto es causa, como se dijo.

2) Al segundo punto respondemos que esto ha de entenderse del bien que está en un género, por ejemplo, según que es fin de un movimiento físico, pero no del bien que abarca todos los géneros, como el Filósofo lo expresa al comienzo de la *Ética*¹², y en el mismo sentido se considera ahora el bien. De esta manera se habla del bien porque proviene del bien, que es el bien que se convierte con el ente y se halla en todos los entes.

3) Por lo dicho es clara la solución a la tercera objeción.

4) Debe responderse como a la primera.

5) Ha de decirse que la esencia o ente, según que pertenece a la esencia de la causa, nos es desconocida e innominable, como se ha dicho. De esta manera concedo adecuadamente que, hablando en sentido absoluto, el ente es anterior a la bondad. Ahora bien, es denominado y conocido por nosotros con el nombre de ente según que se difunde, lo que ocurre por participación. Esta difusión, como se dijo, es causada inmediatamente por el bien. Por eso el nombre de bien precede al nombre de ente como cierta procesión particular de la bondad, aunque según lo real sean lo mismo en la esencia divina, sin embargo, no lo son según la razón que significa el nombre, como la bondad, que por su nombre significa la esencia divina en tanto está en la disposición del que causa en acto, sino que la sabiduría, la vida y otras similares son ciertas participaciones particulares de la bondad, como se dijo del ente. Por eso su razonamiento muestra suficientemente lo propuesto.

6) Debe responderse que el ente no llega a toda existencia como la procesión inmediata de los que existen, según se ha dicho de la bondad y por eso la noción de ente no es similar.

¹² Aristóteles *Ética a Nicomáco* (1094 a 1ss.)

Capitulum Quartum

[1] *Si igitur oportet etc.* Determinato de divinis nominibus in communi hic incipit agere de unoquoque in speciali. Et <dividitur in partes duas. In> prima determinat de nomine significante id quod est causa communis omnium divinarum processionum, quod est bonum, in secunda de nominibus significantibus speciales processiones vel ad esse vel ad bene esse, in quinto capitulo, ibi: *Transeundem autem etc.* Prima dividitur in duas. In prima determinat de bono, in secunda, quia contra diffinitione boni assignandam, quod omnia bonum appetunt, videtur esse, quod quaedam mala sunt, determinat de malo, qualiter habet esse, ut evidens fiat assignata boni, deffinitio ibi: *Et quidam dicat aliquis de ipso secundum se, etc.* Prima dividitur in duas. In prima determinat de intentione boni secundum rationem abstractionis, prout significatur in hoc nomine ‘bonitas’, in secunda secundum rationem concretionis, prout significatur per hoc nomen ‘bonum’, ibi: *Propter istos substiterunt etc.* Prima dividitur in tres. In prima dicit, quod de bonitate ante alia nomina divina est agendum, et hoc probat duabus rationibus; in secunda inducit simile ad manifestandum id quod dixerat, ibi: *Etenim sicut noster sol, etc.*; in tertia dicit, quod exemplum positum est deficiens sicut et omnia alia quae possumus ponere de deo per creaturas, ibi: *ita quidem et bonum, etc.*

[2] Ad horum evidentiam sunt hic duo dubia: Primo de ordine, quem tenet in tractatu divinorum nominum, et de rationibus ordinis, quas assignat; secundo, qualiter se habet bonum ad ens.

Circa primum sic procedit:

1) Videtur enim, quod non debeat primo de bono determinare; de eo enim quod est primum simpliciter, prius est determinandum; sed ens est simpliciter ante bonum, quia primum conceptum in intellectu, ut dicit Philosophus, et si bonum sit secundum aliquid prius; ergo de ente prius est determinandum.

2) Item, quicquid consequitur ad consequens, consequitur ad id quod est prius; sed bonum consequitur potentiam et actum, tamquam a quibus dependet ratio boni et mali secundum Avicennam et etiam secundum Aristotelem, quia bonum est secundum perfectionem potentiae ad actum, in quantum est finis, mal vero per privationem eiusdem; potentia autem et actus consequenter se habent ad ens, quia dividunt ipsum; ergo bonum consequitur ens.

3) Item, ens est, antequam ens transmutatur de potential ad actum, sicut ante partem suam; sed bonum et malum consequuntur ens transmutatum de potentia ad actum; unde et PHILOSOPHUS, quod in illis in quibus non est motus, non est bonum neque malum, sicut in mathematicis; ergo bonum est posterius ente.

4) Item, verum est ante bonum, sive considerentur, prout sunt in re, sive prout sunt in anima. Secundum enim quod sunt in re, causa vero est forma secundum se considerata, causa vero boni forma, prout est in ratione finis; forma autem secundum se considerata est ante considerationem eiusdem in ratione finis: ergo si est verum, est ante bonum. Similiter, secundum quod sunt in anima; quia non accipitur aliquid in ratione boni, nisi praecedat conceptus verus, unde et per extensionem speculativus et practicus; sed ipse Dionysius determinat de vero post ens in VII capitulo; ergo et de bono debuit determinare post utrumque.

5) Praeterea, prima ratio, quam ponit, non videtur aliquid valere, quia sicut bonitas est divina essentia, ita et sapientia et vita et ens et quicquid de deo absolute dicitur, quia, sicut dicit Boethius, cetera praeter relationes, cum in divinam, veniunt, in substantiam vertuntur; ergo, videtur, quod per hoc non possit ostendi ordo boni ad alia nomina.

6) Item videtur, quod secunda ratio nihil valet, quia sicut bonum est commune vadens in omnia existentia, ita et ens; ergo etiam per hoc non potest ostendi, quod prius sit agendum de bono quam de ente.

[3] Solutio. Communiter dicitur, quod bonum dupliciter potest considerari: aut secundum quod est in causato, et sic est ens ante bonum, quia ‘prima rerum causatarum est esse’, vel secundum quod est in causa in habitu, et sic est ens iterum ante bonum, aut secundum quod est in causa in actu, et sic bonum est ante ens. Primum inclinans ad causandum causam primam est bonitas, et ideo dicitur a boo, boas, quod est voco, vocas, quia per bonitatem ‘vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt’ ut dicit Commentator. Sed non videtur sufficienter exponere intentionem Dionysii, et ideo supposita dicta distinctione addendum est, quod deus est agens per suam essentiam. Sicut si intelligeremus caliditatem ignis esse per se existens, ipsam quidem ageret per suam essentiam, et ipsa caliditas esset sua essential, non autem esset per se causa calefactionis, in quantum est essential quaedam, quia sic omnis essentia hoc haberet, sed quod est prima causa et immediata calefactionis, esset caliditas; similiter cum deus sit causans per suam essentiam, quae est sua bonitas, bonitas dicit dispositionem causae, in quantum est causans actu, non autem essential; essentiae enim in quantum huiusmodi non est communicare se, sed bonitas. Et ideo bonitas est in causa, secundum est causans actu, ante essentiam ut immediatum et per se causa actionis. Et si obiciatur, quod intellectus eius quod est, quem constituit essentiam, in quanto est essentia, est ante intellectum causae, secundum quod est causans, qui constituitur ex bonitate, in quantum est bonitas, et ita adhuc prius est determinandum essential, dicendum, quod, sicut dictum est in secundo capitulo, ‘omnia quae sunt nobis manifestatae, de divinis participationibus cognoscuntur’ et ideo nec cognoscere nec nominare possumus deum secundum id quod est, sed secundum est causans tantum; et hoc etiam dicit Dionysius in principio V capituli, et quia in tale consideratione bonitas est primum, ideo de bono primo determinat.

1) Ad primum ergo dicendum, quod in scientiis, ubi cognition nostra potest attingere ad id quod est primum simpliciter, de eo prius est determinandum; sed ad cognitionem essentiae divinae secundum id quod est, non possumus attingere, sed tantum in quantum est causa, secundum dictum est.

2) Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de bono, quod est in genere, secundum scilicet quod est finis motus physici, sed non de bono,

secundum quod circuit omnia genera, prout loquitur de bono Philosophus in principio ethicorum, et sic est intention hic de bono. Sic enim dicitur bonum, quia est a bono, et hoc bonum convertitur cum ente et est in omnibus entibus.

3) Et per hoc patet solutio ad tertium.

4) Ad quartum dicendum sicut ad primum.

5) Ad quintum dicendum quod essential sive ens, secundum quod pertinet ad essentiam causae, est nobis ignotum et innominabile, sicut dictum est. Sic enim bene concede, quod ens ante bonitatem simpliciter loquendo, nominatur autem et cognoscitur a nobis nomine entis, secundum quod diffunditur, et hoc est per participationem. Haec autem diffusion, ut dictum est, immediate causatur a bono, et ideo nomen boni praecedit nomen entis sicut quondam particularis processionem bonitatis, quamvis secundum rationem significandi in nomine, sicut bonitas, quae suo nomine significat essentiam divinam, prout est in dispositione causantis in actu, sed sunt quaedam particulares participations bonitatis sapientia, vita et huiusmodi, sicut dictum est de ente; et ideo ratio sua sufficienter ostendit propositum.

6) Ad sextum dicendum, quod ens non vadit per omnia existential sicut immediata processio existentium, sicut dictum est de bonitate, et ideo non est similis ratio de ente.

Recibido: 30/11/2023
Aceptado: 15/12/2023

Resumen. Más que conocida es la importancia que Dionisio Areopagita, también conocido como el Pseudo-Dionisio, tuvo en la filosofía medieval, precisamente por su obra sobre los nombres divinos que tantos teólogos y filósofos han comentado. Uno de los que esto hace es Alberto Magno, el Doctor Universal, quien muestra una gran dedicación al comentario del autor griego movido por la influencia de las tres vías para referirse a Dios – apofática, katafática y eminencial–, de la teología mística y de los nombres de Dios. Decidí traducir este pequeño pasaje del comentario albertino pues, a fuer de su neoplatonismo, en la interpretación de esta obra, el santo doctor no duda en priorizar el ente sobre el bien, convirtiéndola, de alguna manera, en una interpretación aristotélica

Palabras-clave: Pseudo Dionisio - Alberto magno - *De divinis nominibus* - teología mística.

Resumo. Mais do que conhecida é a importância que Dionísio Areopagita, também conhecido como Pseudo-Dionísio, teve na filosofia medieval, justamente por seu trabalho sobre os nomes divinos que tantos teólogos e filósofos têm comentado. Um dos que o fazem é Albertus Magno, o Médico Universal, que demonstra grande dedicação ao comentário do autor grego movido pela influência das três formas de se referir a Deus –apofática, catafática e eminente–, da teologia mística e dos nomes de Deus. Resolvi traduzir este pequeno trecho do comentário de Albertine porque, a partir do seu Neoplatonismo, na interpretação desta obra, o santo médico não hesita em priorizar o ser ao bem, transformando-o, de alguma forma, numa interpretação aristotélica.

Palavras-chave: Pseudo Dionísio - Alberto Magno - *De divinis nominibus* - teologia mística.

Abstract.. More than known is the importance that Dionysius the Areopagite, also known as Pseudo-Dionysius, had in medieval philosophy, precisely because of his work on the divine names that so many theologians and philosophers have commented on. One of those who does this is Albertus Magno, the Universal Doctor, who shows great dedication to the commentary of the Greek author moved by the influence of the three ways to refer to God – apophatic, kataphatic and eminent –, mystical theology and the names of God. I decided to translate this small passage of Albertine's commentary because, based on his Neoplatonism, in the interpretation of this work, the holy doctor does not hesitate to prioritize beings over good, turning it, in some way, into an Aristotelian interpretation.

Keywords: Pseudo Dionysus - Albert the Great - *De divinis nominibus* - mystical theology.

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cuestiones 4 a 7 sobre el color

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

¹ Reitero aquí los datos consignados en 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; “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. “Prima Physicae Pars, Liber Quintus (ed. cr.), *Mediaevalia Americana* 9, N. 1, 2022: 71-102. ...“Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Sextus - Cuestiones 1 a 3 sobre la luz (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 10, n. 1, 2023: 141-184. Ed. digital www.mediaevaliamericana.org

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

que desempeñó hasta 1814. Formó parte, elegido por voto popular, de la Asamblea de 1813, la cual le confió el *Redactor de la Asamblea*. Posteriormente fue miembro del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento. 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 Za/vala 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.

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

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

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

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

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

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

El Libro VI trata sobre la luz y los colores. Rodríguez desarrolla bastante ampliamente este tema, demostrando el creciente interés que suscitaban las polémicas científicas al respecto. Al contrario de otros casos, en que las disputas académicas quedaban por detrás de las hipótesis efectivamente manejadas y discutidas por los científicos, en este caso se trataba de un tema actual. El libro consta de dos partes bien diferenciadas: sobre la luz (cuestiones 1 a 3) y sobre el color (cuestiones 4 a 7). Es de notar la constante referencia a Newton, ya insoslayable entre nosotros desde los cursos de Riva, antes de la expulsión jesuítica. En cuanto a la segunda parte y ñas fuentes inmediatas, toma bastante de Brixia en el tema de los colores en general y la noción de opacidad. De Ferrari toma sobre todo las referencias a las teorías sobre la natura de la luz. Este autor trata las leyes ópticas en Pars III, Disp. III, Q. 4, y allí también la fisiología de la visión. El tema de los colores está tomado textualmente de Ferrari en algunos párrafos (de su Q. 5 De coloribus) aunque Rodríguez no acepta su teoría de éstos como cualidades absolutas, si bien comparte las críticas a Newton. El tema del color de los africanos está tomado de Feijóo y no responde a las fuentes habituales, constituyendo una curiosidad que tal vez interesara localmente. El extenso tratamiento de Rodríguez no existe en sus fuentes y Ferrari apenas lo menciona al final de la Q. 5, citando sólo la disertación de Barrère.

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas⁷ según el texto latino del manuscrito de Zabala, indicando algunas variantes (pocas y de escasa importancia) del segundo manuscrito. Esta transcripción del original latino sigue el Ms. Zavala, indicando en nota las variantes del Ms. Bárcena. Debe señalarse que este libro contiene más palabras ilegibles y variantes, lo que mostraría que los alumnos tenían dificultad en entender el tema que, efectivamente, es más complejo que los anteriores. En notas al final se indican algunas referencias de fuentes; un análisis exhaustivo de ellas puede verse en la traducción ya mencionada.

⁷ Cayetano Rodríguez OFM. *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Bs. As., Ed. FEPAI, 2005.

[162] Quaestio 4^a

⁵ **In quo formaliter constituenda sit physica natura colorum,
tum generatim, tum speciatim sumptorum?**

De coloribus postremo loco in ista disputatione dicendo superst, ut eorum naturam, quantum nobis fas est, investigare nitamur. In ista porro quaestionem ut ¹⁰ in caeteris maxime nos urgent philosopantium dicidia, quae tamen ad duo suprema capita facile possunt revocari. Sunt enim, qui colores ab ipsa luce minime ditingui, sed alii oppositum tuentur. Priorem opinionem recentiores Philosophi communi voto adoptarunt, quam veteres, plerisque tradiderunt. Ita Epicurus, apud Plutarcum in Libro de Coloribus, num. 1^o, aiebat *non esse colores coherentes corporibus, sed juxta quosdam res¹⁵pectu visus ordines*, respectusque gigniⁱ. Colores adeo in ista opinione non aliud sunt nisi lucis modificationes, quatenus juxta varium modum, quo lux ab objectis corporibus resilit, refrangitur, aut reflectitur, varias in oculis nostris vibrationes, variumque coloris sensum imprimunt.

Sententiam hanc explicaturi recentiores Philosophi plurimum inter se dissident, ut exponent ²⁰ quandam ratione lucis reflectio, et refractio coloribus efficiendis par esse possit. Duo tamen distinguunt colorum genera: alii enim dicuntur **permanentes**, qui nempe in corporibus semper idem sunt, et lucem undequae afficiunt, mutationem non patiuntur, ut albedo in papyro, nigredo in attramanto. Alii vero **transeuntes**, qui nempe in objecto et corpore quod coloratum efficiunt conspicui non sunt, nisi in certo et determinato situ, et loco sit, tum cor²⁵pus lucidum, tum illuminatum, tum oculus ipse prospiciens. Si autem mutetur illa situ et distantiae dispositio certe cessabit color, ut palam est in iridi et prismate.

Huic colorum divisionis se accommodantes Keplerusⁱⁱ alique docuerunt colorem perma[163]nemtem esse luce seu ignem accommodatum, et sepultus in corpore colorato, qui per variam opacitatis et diaphaneitatis mixtionem varias colorum apparientias efficiat. Hoc vere statuerant discrimen inter colores permanentes et transeuntes, quod illi sunt lux

ingenita, hi vero lux extranea, et adventitia. Sed hic modus opinandi facile impugnatur: ⁵ si enim colores permanentes sunt ignis sepultus, ubi esset plus ignis sepulti, ibi magis etiam esset candoris. Hoc autem falsum esse probat nitratus pulveris, qui niger est, et tamen plurimo igne sepulto abundat; non igitur in igne corporibus infuso constituendus est color.

Renatus Decartesⁱⁱⁱ autem ex recto et circulari globulorum secundi sui elementi motu, ¹⁰ et illius modificationibus varium colorem oriri arbitratur, ita ut robor color appareat, si praedicti globuli celeriori motu circa sui centrum, quam per lineam rectam moveantur. Si autem aequalis sit celeritas, qua globuli in rectas lineam impellantur, quam eam circa seipsos convertuntur, flavescat. Si denique motu vehementiori in rectam lineam ferantur, quam circa proprium axem, ceruleum colorem concipiant; atque ita ex ¹⁵ diversa variaque combinatione motus circularis et recti reliqui habeantur colores. Unde colores omnes, si Cartesio credimus, ex recto et circulari luminis motibus inter se collatis sunt repetendi.

Verior (ut ait Purchotius, 1^o Parte Physicae, Sectio 4^o, Cap. 4^o)^{iv} quamvis huiusmodi colorum explicatio magnam ingenii vim arguat, non tamen facile ad experimentis conciliari potest. Non enim potest intelligi quomodo materia illa, seu globu²⁰li secundi elementi vehementer in girum agitati, per eandem lineam per quam impingunt in objectum, ab ipso ad oculum tam ordinate reflectant; aliunde, hoc unum certum est, nempe eandem numero, pressionem ad duos motus contrarios accommodari non posse, quomodo autem non confunduntur globulorum motus, dum plures oculo adinvicem seses intuetur? Denique explicare tenentur Cartesiani, cur lux, cum ex speculo aliquo reflectitur, colorem aliquam ²⁵ sensibilem non concipiat? In vanum erit Rohaultius^v explicare et defendere conatur Cartesianorum systema de coloribus, cum experientia communia explicari non possint. Non ergo adhaerendum est systemati Cartesii.

[164] Peripatetici diversimode se explicant. Colores enim admittunt reales a rebus ipsis et corporibus, et quaque eorum configuratione distinctos: eo quod videant aliqua corpora, ita esse sui coloris tenacia, ut quamque

induant figuram, eodem tamen colore fulgeant; ut si duo marmora diversa exquisite poliantur in planam et similem superficiem, tamen ⁵ similem exhiberunt colorem. Ita marmor album in quamque figuram efformetur, manebit. Sed hoc peripateticorum opinio ex dictis in quaestione de lumen et ex postea dicendis rejicienda videtur: non enim in rebus physicis admittere possumus entitativas qualitates accidentalis corporibus ab ipsis quae entitative distinctas. Hoc enim metaphysicas potius abstracciones sapit, quam physicam rerum excrutationem.

¹⁰ Inter hos denique de colorum natura Philosophorum opiniones celebrior hac nostra tempora est colorum theoria Isaaci Neutoni Angli^{vi}. Docet itaque Neutonus radios lucis non homogeneos esse, sed heterogeneos, seu diversae rationes diversumque illos habere colorem; hoc esse variam in se singulos habere dispositionem, ut varias colorum extent sensationes. Hinc quilibet color proprios habet radios, et unusquisque radios ¹⁵ proprium habet fixum, et determinatum colorem. Alia proinde et alia, est radiorum dispositio, pro ut variam nobis afficiunt sensationem colorum.

Ea vero dispositio nihil aliud est nisi major vel minor refrangibilitas et reflexibilitas radiorum lucis, quaquidem intrinsecae dicuntur esse illis radiis. Unde ex varia mixtione omnium colorum in debita proportionem ²⁰ lumen album resplendens efficitur. Si autem radii omnes a permixtione separent ope alicujus prismatis, unusquisque radius suum exhibet determinatum colorem qui unlla reflectionem, aut refractione mutari potest.

In hac hypothesi radius rubeus minus refringitur, quam croceus, croceus minus quam flavus, hic minus quam viridis, et sic de reliquis, ita ut violaceus majorem inter omnes patiatu refractionem, quod clarissimo experimento osten²⁵ditur a Neutono. Si enim radius lucis per angustum fenestrae foramen ingressus, incidat in superficiem prismatis crystallini horizontaliter positi, ita ut ingrediendo et egrediendo sejungatur, et a radiis sic refractus efformetur in opposito pariete lucida solis imago, ita in [165] quomodi figura septem colores successive dispositi conspiciuntur, ut in infimo ipsius parte sit

rubeus, supra **rubeus** **croceus**, tum **flavus**, deinde **viridis**, post hunc **ceruleus**, inde **purpureus**, postremo in suprema figurae parte **violaceus**.

Ex quo experimento, cum radii lucis in ⁵ primate refracti, sejunctique ad distincta loca dirigantur, ideoque non circularem sed oblongam potius figuram in opposito pariete efficiant, manifestissime inferri debet, inquit Neutonus, quod non omnes radii aequaliter in primate refringuntur; sed rubeus minus refrangitur, ideoque in figurainfimum locum obtinet; violaceus vero maxime refrangitur, adeoque ad supremum figurae locum dirigitur; intermedi denique colores etiam inaequaliter refranguntur, ut ille qui inferior sit, ¹⁰ minus refringatur, qui vero superior conspiciatur, majorem quoque refractionem subire debet. Ita explicant Neutoni systema de natura colorum pater Corcini^{vii}, Physicae Particularis Tractatu 2°, Disputatione 3°, Cap. 17, et pater Almeida^{viii}, Tomo 2°, Recreatione Vespertina 6°, Paragrapho 3°.

Haec Neutoni de colorum natura hypothesis quamvis ingeniosissima, omnino arbitraria videtur. In primo enim exponen¹⁵dam adhuc est, quid sint radii illi dissimiles, quaeque sit radix diversitatis eorum. Si enim radii per exteriorem figuram dicantur diversi, hoc non sufficit etiam in recentiorum sententia, ad constituendam naturae diversitatem; et aliunde sola extenae figurae diversitas variam refractionem, et reflectionem, non efficit. Quod si interna partium dispositio dicatur in radiis diversa, hoc ipsum expetimus declarari. Hinc illam radiorum diversitatem non possunt Neutoni sola ratione demonstrare, cum experimenta solummodo variam refractionem, et reflectionem lucis ²⁰ ostendat; quae varia reflectio et refractione, ex diversa coporum textura repeti abunde potest.

Deinde, plurima experimenta huic hypothese adversantur, sed praesertim hoc valet argumentum. Si colorem ex varia radiorum lucis refrangibilitate oriuntur, radii semel invicem separati cons²⁵tanter eundem colorem servarent; atqui Mariottus in Tractatu de natura colorum^{ix} testatur se observasse, quandam violacei coloris partem in colorem ceruleum et rubeum transmutatam fuisse, cum in distantiam triginta circiter pedum

colorem violaceum per crenam duarum linearum trajectum, prismate alio valde oblique opposito exepisset; ergo radii lucis non sunt ex sese [166] colorati, alioquin color illo violaceus, qui primum alio prismate separatus ab aliis fuerat, idem constanter apparere deberet.

Quod autem respondet Wolfius^x in *Elementis Opticae*, Cap. 4^o, num. 205, folio mihi 34, in prima nempe refractione non fuisse absolutam separationem radiorum, hoc non so⁵lis esse videtur ad argumenti enodationem: tenentur enim exponere Neutroniani, cur si in prima refractione separatio diversorum radiorum absoluta non erat, tanta coloris violacei copia videbat? Aut cur mixtione diversorum radiorum in prima refractione color albis non afferebat? Cur in Neutroniana hypothesi ex commixtione diversorum radiorum color albus efformetur. Hinc Marchio Le Grende^{xi}, in suo *Tractatu De Opinione*, ut refertur in *Diario Erudi¹⁰torum Transactionorum*, Tomo 16^o; notat Dominus Mariottem non potuisse complere Neutroniana experimenta.

Secundo: experientia compertum est, ut etiam ipse Neutronus docet Libro 1^o *Opticae*, parte 2^o, propositio 2^o, corpora unius dumtaxat coloris speciem exhibentia, ad omnium prorsus colorum radios, sive ad omnes colores reflectendos esse idonea: sive enim sint coloris albi, ¹⁵ sive cinerei, sive rubori, flavi, viridis, cerulei, aut violacei, in lumina rubeo posita, rubea apparent, in lumine ceruleo, cerulea, in viridi lumine viridia, idemque dicas de aliis, atqui neutroniana hypothesis velut primum certumque principium habet, corpus aliquod ideo unius determinate coloris apparere, quia non omnes radios in corpus incidentes in oculos reflectit, sed unum tantum genus radiorum; ergo cum hoc falsum deprehendatur, oportet etiam neutroniana hypothesim corrumpere.

²⁰ Neque dicant neutroniani a qualibet corpora opaco non solum reflecti radios homogeneos, verum etiam et alios; nam hoc non satis coherere videtur neutroni colorum theoria. Ut enim ista veritatem habeat, oportet affirmare, aut non nisi radios homogeneos a corpore colorato reflecti, aut si et radii heterogenei referuntur, eos sibi paucos adeo et ut nullam, aut fere nullam organo visus motionem excitent. Alioquin nullum exstaret corpus perfecti alicujus co²⁵loris; v.g. perfecte rubeum, si corpus rubeum in maxima copia

reflecteret et rubeos radios, et etiam flavos, virides aut ceruleus, quos sane experientiae adversatur; ergo cum ex dictis quicque corpora colorata, aliquando proprius colorem amittat, et sub alieno incidentium quem[167] cumque radiorum appareant, non satis coheret systema Neutoniani.

Tertio, si tabula, in qua depingitur coloratum spectrum, a lumine per prisma vitreum trajecto, ad prismam proprius accedat, color viridis mutatur in albo; si autem trabula longius reddere a prismate, tunc color ⁵ flavus omnino evanescit. Ita observabit Libro 1° De Luminis affectionibus, Cap. 2°, Experientia 4°, apud patrem Ferrari^{xii}. Ergo radii colorati ope prismatis separati non eundem constante retinent colorem.

Si dicant Neutoniani, viridem colorem tunc mutatum fuisse in album, quia prope prisma radii virides, cum aliis confundebantur, inquirenda nunc supers ratio ¹⁰ cur si tunc commixti fuerunt, solus color viridis in alborem transierit, caeteris coloribus perseverantibus. Deinde explicandum manet, cur tabula recedente, flavus color prorsus evanescat, alii vero colores perseverent: quippe in hypothesi Neutoniana radii omnes diversimode colorati ab aliis separantur, et colores magis distinctos praeseferunt quo longius a prismate spectrum refringitur, e contra autem contingit inexpressa experientia.

¹⁵ Pater Johannes Baptisti Congregationis Oratorii^{xiii}, parte 2° suae Philosophiae Libro 3°, Capite 10, Parag. 1° testatur se observasse radios coloratos non retinere, sed potius suum colorem deperdere. Item ex reflectione unius tantum radii, alborem perfecte effici; ergo corrumpit Neutoniam systema. Antecedens demonstratur experimento ab ipso accurate facto, quod sic se habet: separentur ope alicujus prismatis, radii luminis colorati; tum in distantia ²⁰ 20 pedum a prismate (ubi jam supponuntur a Neutono radii luminis ad invicem perfecte separati) apponatur charta sub obscura, obloga et omnino opaca, in cujus inferiori parte ranulam apertam habeat, per quam sola pars inferior radii rubei in oppositam partem transitum faciat; deinde radios ille in certa distantia a charta colligatur ope

lentis utrunque convexae, per eamque transitatur in pyxide per parvum foramen inea accurate factum.

²⁵ Advertendum tamen est superficiem inferiores pyxididis albam chartam obductam esse, atque collocatam in loco tenebroso, ubi radios alios luminis ingredi non possint praeter radium rubeum, per lentem intromissum. Quo posito observabitur laudatis auctor, transpiciendo per foramen in opposita parte pyxididis factum, pyxidem [168] illam interius illuminatam radio rubeo minime colorem album mutare in rubeum, sed eum constanter retinuisse. Ex quo experimentio apperte demonstratur, lumen unico colore affectum, posse utique in alium colorem mutari; demonstratur praeter alborem non componi ex omnibus coloribus heterogeneis. Quae omnia profecto destruunt neutoniam systema, cui⁵us solemne principium est radium luminis ab aliis heterogeneis separatum ita habere suum⁸ et determinatum colorem, ut nulla reflectione, aut refractione mutari possit.

Quod autem dictum est de radio rubeo, testatur Pater Johannes Baptista se observasse in radio flavo, et viridi, quodlibet enim eorum in pyxidem illam intromisso, albor satis exprimebatur, etsi non nihil sub obscu¹⁰rior, eo quod radii ipsi minus luminis habebat. Radius vero ceruleus non nihil coloris sui chartae albae impertiebatur. Unde idem argumentum efformandum est de istis radiis; ergo possunt mutari colorem. Non ergo tenenda est neutoniana colorum theoria. Consulite Patrem Johannem Baptistam in citato loco ubi multas efformat contra Neutoniam instantias, quibus plane convincit colores non debere constitui in intrinseca radiorum heterogeneorum natura.

¹⁵ Quae, cum ita sint, videtur necesse aliam viam sequi in explicanda physica natura colorum. Pro quo recordandum est quod diximus propositione 1^o, antecedenti, nempe, nullum esse corpus, quod quamvis summe per politum, et levigatum videatur, ad quas asperitates non habeat, licet insensibiles, in quibus radii luminis incidentes, diversas et varias induunt modificationes pro varietate superficierum. Haec autem nova, variaque ²⁰

⁸ Post ponitur verbum ilegibile; **B.** *proprium*.

modificatio luminis in nova radiorum conjugatione, reflectionem refractione, ac motu consistit, quae diversa conjugatio oritur, a superficialium, in quibus innuunt luminis radii, diversitate. Si ergo primum generatum procedendo, expeditius absolvitur tota de coloribus quaestio sequenti conclusionem.

Conclusio. Colores omnes generatim sumpti formaliter consistunt in varia radiorum luminis combinatione, et ²⁵ modificatione orta a figura, texturaque diversa partium superficiei corporis colorati. Itaque Patres Johannes Baptista, Tosca, Almeida, Corcini et alii, quamplurimi recentiores. Conclusio fiet manifesta, si experimenta percurramus. Primum: introducatur in loco aliquo obscuro et tenebroso, ope prismatis alicujus radius luminis, qui irruens inchartam albam ad distantiam aut 20 pedem positam vividus exhibet colores, inter se diversos, et distinctos. Hi autem colores ita firmiter radiis illis adhaerent, ut minime mutantur sed semper iidem appareant ex quaque parte conspiciantur.

Ex quo sic ratiocinatur, in favorem conclusionis: prisma illud per quod ⁵ radius luminis transmittitur, ex se non est coloratum, hoc est non habet in se colores illos, quos inducent radii in transitu per vitrum; aliunde radii illi non sunt natura sua colorati, ut ostensum est contra Neutonum, ergo ipsemet radios omnes illos colores constituit per diversam variamque modificationem, quam patitur in transmissu suae per vitrum. Ergo in formatione colorum generatim sumptorum, expectanda est diversa textura partium corpus coloratum componentium, proindeque ¹⁰ diversa modificatio, quam superficies corporis tribuit radio luminis in ipsam irruenti.

Nec audiendi sunt Peripatetici dicentes colores illos a primate efformatos non esse proprie tales, sed apparentes, fantasticos et delusorios, cum inter illorum quos in iride non sine voluptate contemplamur; nam hoc inter colores discrimen, nullum prorsus est, omnes enim colores sunt veri, et aparentes ¹⁵ ⁹ideo apparent, quia veri sunt. Quod sequenti ratiocinio

⁹ Antepositur duo verba ilegibilis, **B.** verbum dubium: *testimonio sensibile*.

demonstratur: nam ejusmodi coloris vero a potentia visiva videntur, ergo per species a praedictis coloribus ad potentiam emissas; sed nullum objectum emittere naturaliter potest speciem sui, ut ita colorati, quin revera sit ita coloratam. Ergo colores illi non apparenter, et fantastice, sed realiter in illis objectis existunt. Deinde colores illi, quo apparentes vocant vere potentiam visivam afficiunt; sed quod verum ac reale non est nullam ²⁰ affectionem efficere potest; ergo praedicti colores veri sunt.

Praeterquamquod nemo usque distinguit inter sonos veros et apparentes, et odores veros et apparentes, quia cum auditus non nisi sonus habeat pro objectum, quidquid alienum est a realitate soni, nullatenus potest ab auditu percipi; idemque dicam de odoribus respectu olfactus; sed pariter visus nisi colorem habet pro objecto. Ergo quidquid alienum est a veri²⁵tate, ac realitate coloris, nullatenus potest a visu percipi; sed colores quos apparentes vocant a visu percipiuntur: ergo ad veritatem coloris non deficiunt. Ergo colores omnes veri sunt, hac per consequens distinctio illa inter colores veros et apparentes est prorsus rejicienda.

Probatur secundo nostra conclusio, ex mira [170] facilitate, qua in rebus naturalibus mutantur colores. Primo herbae, flores, pomma, et reliqua ad regnum vegetabilium (ut loquuntur chimici) pertinentia quomodolibet colorata fuerint¹⁰ rantur aut contendantur pristinum colorem mutant, et induunt novo. Nihil autem illa atritio aut tensio praecisse praestare potuit, quam plexum, texturamque particularum immu⁵tare, sed mutata corporum textura diverso modo conjugantur luminis radii, varioque modo reflectuntur. Ergo in sola lucis modificatione orta a varia diversque textura, etc. Secundo in attrahenti confectione duo lipidissimi liquores adhibentur, scilicet Galliae solutio, et vitrioli, qui simil immixti nigerrimum contrahunt colorem. Quod si infunderis attrahente non nihil de spiritu vitrioli reddit pellicidus, perspicuusque liquor; cui rursus salem tartari immiscueris, nigror vertitur.

¹⁰ Post ponitur unum verbun ilegibile. **B.** si aterantur.

¹⁰ Tertio. Expressi succi ceruleo tincti, rubescunt; si quid acidum affundas, virides autem fiunt; si alcaico sale asperseris, quae omnia commutatione plexus, ac variationi particularum textura ut superficie componentium, orta a praecipitatione et secretione mutua miscibilium perficiuntur, quorum similia apud Boyle et chimicos occurrunt. Quarto, nubes pro diversa solis in illas Oradiationem, aut particularum eas componentium confi¹⁵gurationem, nunc albo, nunc rubeo, nunc ceruleo, nunc alio colore perfunduntur. Quinto, lapides nigro constituti (qua constitutione mutatur plexus particularum) in albos pulveres dissolvuntur; sed nihil aliud praestare potest lumini diversa partium textura, nisi diversam, variamque modificationem; ergo in hac ipsamet varia modificatione constituendus est color.

Circa colo²⁰res autem in particulari spectatos, dicimus primo **colorem album, seu albedinem consistere in multo lumine inordinate reflexo; colorem vero nigrum, seu nigredinem, in modico, aut fere nullo lumine consistere.** Utrumque manifestis experiētiis comprobatur. In primis compertum est arenae albedinem in eo consistere, quod singula grana exceptos luminis radios eodem modo quo inciderant, quoque versus repercutiant; nam singula grana per microscopio ²⁵ inspecta, coloris experienda sunt, et tanquam frustra crystallam, aut parvi adamantes translucere videntur. Unde nequit aliquod corpus scabrities multas habere, quin statim inalbescat, nec levigari, quin iste color continuo deperdatur.

[171] Si argento in ignem, primum a situ et sordibus depurgato, deinde in decocturam tartari, salisque communes (quae sunt corpora rodentia, et apta ad superficiem ejus in inaequabilem ad quoddam tempus immisso, alborem inducunt artifices. Ideo autem argentum a frictu alicujus dari corporis, quod partes eminentes necessario deprimat, ⁵ et superficiei scabritiem tolat, albo colore spoliatum, et hujus ratio est, quia omnes radii luminis irruentes in superficiem corporis cujus partres inaequabiles sunt, inordinate reflectuntur, cujus reflectionis ope quaquaversum dispergitur lumen, et inde color albus efficitur.

Quod aliis duobus experimentis evidentius effici potest. Primum, con¹⁰clave cujus parietes albae sunt clariusque quam illud cujus parietes atro, aut fusco color sunt denigrati; atqui hujus rei nulla alia potest esse ratio, nisi quia copiosus lumen ab albis parietibus, quam a nigris reflectitur, ergo in multo lumine. Secundum, compertum enim est alba noscere visui, eumque dissipare; quin alia reddatur ratio, nisi quia plurimum luminis corpora reflectunt, quod semper calore concitatur: hinc humores oculi ¹⁵ aliquantulum dissipantur, subtilesque fibrae distiguntur, et inde visus diminutio subsequitur, ergo in multo lumine inordinate reflexo consistit color albus. Dico **inordinate reflexo**, quia si reflectione ordinata ac uniformi radii luminis reflecterentur, redderent solis speciem, ut speculum quod certe noncontingit, ut experientia manifestat.

Ut autem albori ²⁰ contrarius est nigor, ita nigrorque natura naturae alboris sine dubio contraria. Itaque sicut ad alborem percipiendum radios quaquaversum eodem modo quo incidebant, reflexus oportet, ita ut plurimi ad oculum in quovis loco collocatum, pertingant; sic ad nigrorem, existimo nondum est nullos omnino ad oculos pervenire debere; ideoque corpus quod nigrum undique videtur, lumen extractum [?] ita absorbent, ut nullus ist radius repercussus, qui oculum movere possit, quod plu²⁵rima demonstrat experientia.

Primum, tenebrae, hoc est loca illa, ubi corpora, cum nullus luminis radios excipiant, nullos utique repercutere possunt, nigrar videntur. Secundum, umbrae, hoc est loca illa quae propter corporis opaci intersectum, vel nullos radios, vel certe pauciores [172] excipiunt, nigrae videntur. Tertium, corpora plana et aequa, quae cum ultos luminis radios excipiant, lumen ex alio reflectunt, nigra esse obseatur. Quartum, flamma quae lucida est, carbonex ex ligno albo coctos nigros reddit; liquet enim per multas ligni particulas in alimentum flammae¹¹ ras ebolare, ex quo factum est, quod carbonex meatibus ita multius et ita dispositis, pateant ⁵ ut luminis radios

¹¹ Post ponitur unum verbum ilegibile. **B.** cessutas [?].

intromittant, et absorbeant, et lumen expertum non reflectant, hincque nigra appareant.

Caeterum hanc sententiam de nigroris natura multum confirmat id, quam certissimis experimentis constat, nempe corpora nigra citius calefieri, et si madefacta sint, citius exsiccari, quam alba. Si enim radii solis lentis convexae transmissu adunentur, corpora nigra faci¹⁰llime incendunt; alba vero vix, aut nec vix quidem comburunt, quoniam corpus album totam rem luminis reflectit, ita ut nihil fere illius retineat, nigrum vero inter ejus subtilissimas cavitates, lumen retinet, quod quidem intra illos hic inde reflectens extrorsum non erumpit, ac proinde actionem suam totam exercet in corpus illud quae comburit. Ergo color albus in multo lumine inordinate reflexo, niger vero in multo fere lumine, consistunt.

¹⁵ Ex his quae dicta sunt sequitur primo corpus album esse illud cujus superficies, quam plurimis minutissimis sphaerulis coalescunt, nam si corpus album microscopio inspicatur totum minutissimis veluti stellulis, ac punctis lucidissimis respersum apparet, ut praecipue incandidis liliorum follis, aliisque similibus conspicitur. Sequitur secundo corpus nigrum illud esse cujus superficies crebuis cavitatibus abundat. Videtur hoc in pannum sericum altera parte villosum: ut enim pannus iste confectus ²⁰ est filis quamplurimis multas inter se cavitates relinquentibus, sic corporum omnium nigerrimum videtur, sic etiam videmus, parietum foramine, fenestras, etc. dum ex aliqua distantia spectantur, nigra apparere, quia nempe lumen in eis ingressum, innumeris factis reflectionibus intus, veluti quiescit, et nisi fere ejusdem focus erumpi. Ergo praedictae corporum dispositiones aptae sunt ad colores, tum album, tum nigrum efformandos.

²⁵ Decimus secundo **ad genesim colorem inter album et nigrum interjectorum requiritur necessario radiorum luminis imminutio orta ab eorundem radiorum cum umbellis admixtione**, probatur evidenter: nam ut jam dictum manet, albus color, est multum luminis inordinate reflexum, ergo colores caeteri ab albo diversi, quique albo colore inferiores videntur, temperatius, minusque abundantem lumen requiruntur, et includunt, sed luminis radii certe imminui possunt ex permixtione umbellis;

ergo horum colorum generis permixtionem luminis cum umbellulis deciderat. Sic flamma alba propter fumum rubescit; itemque ob terram carbonem rubet. Hinc quoque est, quod ex ⁵ multo lumine in obscurum locum recedentes, rubedinem videntur intueri; et alia quamplurima, quae brevitatis gratia omittimus.

Contraria Momenta Diluuntur

Argues 1°. Si in lumine varie modificato consistiti color formaliter talis, colores tantum existerent, dum corpora luce perfunduntur, absente vero lumine deperirent; sed nullus unquam hoc ¹⁰ somniavit, ergo. Major est evidens, quia absente lumine perit ejus modificatio, et consequens color, qui in luminis modificatione consistit. Minor etiam patet: albedo enim, aut nigredo, in pariete [?], aliisque colores in suis subjectis, et si aliquando clarius et distinctius appareant, quodque vero non ita clare, ac distincte, tamen semper idem spatio videntur; ergo.

Respondeo: distinguo majorem; absente lumine de¹⁵perirent colores, actuales seu formales, concedo majorem; colores radicales, nego majorem. Vel aliter cum Patre Tosca: deperirent colores in actu primo, nego majorem; colores in actu secundo, concedo majorem. Explicatur solutio: color in actu primo sunt illae dispositiones, quae corporis superficiei insunt, quibus lex adveniens, vel illo modo remittitur, aut refrangitur. Lumen vero sic ab illis dispositionibus corporis dispositum, ac modificatum est color in actu secundo; jam ergo cum hic a lumine, jam modificato non distingua²⁰tur, lumine recedente recedet, ipseque redeunte, iterum reddit; semper autem colore in actu primo in illis corporibus perseverante.

Argues 2°. Multa sunt corpora, quae diverso constant temperamento, sic varia partium combinatione, et textura, eundem tamen colorem praeseferunt. Plurima itidem alia corpora idem obtinerentur temperamentum, sive eandem partium texturam, diversum vero colorem habent; ergo in ²⁵ lumine

modificatio ad horum corporum superficiebus¹² [non] est color constituendus. Probatur antecedens: nam saccharum et sal communis desecatus aequalem habet candorem, longe diversum autem obtinent partium configurationem. E contra vero marmor nigrum, et marmor album eandem habent partium texturam, et tamen diversum habent colorem; ergo. Probatur antecedens, saltem quoad primam partem: si corpuscula salis et saccharum componentia eandem haberent, figuram idem esset salis et sacchari sapor, nam [174] diversitas saporum tribuitur diversos corpusculorum figuris, diversimode palatum afficientibus; sed valde diverso est salis et sacchari sapor, ergo.

Respondeo, non officerei, plura, quae sunt ejusdem coloris, natura differre inter se; vicissim, plura quorum eadem est natura, colore essee diversa. Fieri enim potest, ut particulae naturae⁵ dissimiles simile artificio disponantur inter se, ita nempe, ut composita, quae ex illis resultant eodem modo lumen modificantes, eodemque modo modificatum illud in nos reflectent. Vicissim quoque potest fieri, ut particulae, ejusdem naturae dissimile adeo artificio inter se disponantur, ut lumen quod in illis cadit, modo plane dissimili in nos repercutiant. Sic non mutantur penes essentiam particulae aquae et vitri, illa dum abit in spumas, hoc dum in pulverem redigitur, et tamen externa eorum parti¹⁰culae textura adeo tunc mutantur, ut quae antea nihil ferme lumini in nos referebat, deinde reflectunt in nos maximam luminis copiam.

Unde sic est distinguenda propositio prima argumenti: multa sunt corpora quae diverso constant temperamento chimico et interno, et eundem colorem habent, concedo antecedentem; quae diverso constant temperamento mechanico et externo, nego antecedentem. Et vicissim, plurima sunt corpora¹⁵, quae idem obtinent temperamentum chemicum et internum, et diversum colorem habent, concedo antecedentem; quae idem habent temperamentum mechanicum et externum, nego antecedentem. Itaque duplex est in qualibet corpore temperamentum, aliud chemicum, quod nempe

¹² Secundum sensum debet esse *non*. Lo hace B.

resultat ex particulis primitivis corporis componentibus; alioud vero mechanicus, ex particulis nempe secundariis, et quantitate affectis, ex quibus corpus coalescit. Colores porro non a primo, sed a secundo temperamento de²⁰pendent; a diversa nempe dispositione partium externarum.

Unde saccharum et salem communis, quamvis dissimilis omnino sit particularum eorum natura, ac per consequens deversum temperamentum chemicum et internum, ex quo eorum diversa virtus derivatur, habet tamen externum temperamentum omnino simile, ideoque eundem colorem praeseferunt. Neque peripateticos jubat saporis diversitatem ex varia par²⁵tium figura a nobis refert. Siquidem non ex omnibus particulis, quae saccharum et salem constituitur sapor derivatur, sed ex aliquibus tantum ex salino sulphureo mercurialibus. Nulla autem repugnantia in eo est, ut corpora, quae dissimiles particulas mercuriales comprehendunt,¹³ in externa partium dispositione aut textura a qua dependet dumtaxat color in actu secundo. [175] Et insto contra peripateticorum argumentum, enim in eorum sententia, color resultat ex varia temperie primarum qualitatum corpori colorate in existentes, ergo idem colori, v.g. idem albedine, correspondere debet eadem in illis corporibus primarum qualitatum temperies; sed in saccharo et sale eadem est albe⁵dine, ergo eadem quoque erit eorum temperies, igitur et idem eorum sapor, eademque proprietas, contra experientiam. Quaemadmodum ergo hoc admittere nollunt Peripatetici nec nos admittere debemus, ex diversitate temperamentum chimici, oriri colorum diversitatem, sed tantum ex varietate temperamenti mechanici, et externi.

Argues 3°. Lucis non datur contrarium, sed color contrarium habet, nam co¹⁰lori albo opponitur nigror; ergo color non est lux modificata, sed ab ea potius distinguitur. Distinguo maiorem: lux secundum se et absolute spectata non habet contrarium, concedo maiorem, quia tenebrae non sunt aliquid positivum, sed luminis carentia. Lux modificata non habet contrarium, nego maiorem. Solutio est evidens: modificationes enim luminis inter se

¹³ Post ponitur unum verbun ilegibile. *B. convenientia.*

opponuntur: sic albedo, cum multum luminis dicat inordinate reflexis contrariari debet nigrori, qui paucum aut fere nullum importat, dicente Aristotele in Libello de Coloribus^{xiv}, cap.1°. *Appa¹⁵rent idem nobis hujusmodi omne nigra, a quibus rarum et paucum lumen repercutitur.* Sic etiam per diversas affectiones, seu luminis modificationes lumini advenientes, diversae eo ipso constituuntur colorum species.

Argues 4°. Nigror non consistit in radiis modificatis a superficie corporum, sed potius est carentia luminis, ut apparet in umbra; sed nigror est verus color, ergo. Respondeo duplicem dis²⁰tinguendum esse nigrorem: primum qui omni lumine caret; talis est umbra, quae unice carentia et privatio luminis. Secundum qui parum luminis dicit, et importat; qualis est color niger in attramento, et juxta hanc rationem distinguenda est minor argumenti: omnis nigror est verus color, nego minorem, aliquis nigror concedo minorem; datur enim nigror, qui verus color non sit, sed luminis privatio, nigror autem qui verus color est non in nullam sed in paucis radiis repercutiis consistit.

²⁵ **Argues 5°.** Colores sunt intrinseci luminis radiis: ergo non a modificatione externa superficie corporum efformantur. Probatur antecedens: alba charta, cujus superficies apta est ad efformandum album colorem, si in luminis viridi ponatur, viridis, si ceruleo, cerulea, si in rubeo, rubea apparet; quin superficies illa possit radios luminis coloratos aliter modificare, ergo colores sunt radiis illis intrinseci. It arguit [176] Wolfius^{xv}, ex sententia Neutoni. Respondeo, immerito affirmare Neutonus unumquodque radium suum proprium habere, et determinatum colorem; quamplurima enim demonstrant experientiam luminis radios mutare colorem, dum transeuntes, per prisma vitrum, innuunt in corpus habens colorem diversum, ut satis ostensum manet in experimentis tum a Mariottum, tum a Patre Johanne Baptista accurate factis.

⁵ Instant tamen: radii luminis intromissi per prisma vitreum non aequidem refractionem patiuntur, sed radius violaceus magis refrangitur quam caeteri, rubeus vero minorem patitur refractionem; atqui diversa refrangibilitas

radiatorum est intrinseca ipsis radiis. Ergo etiam colores, qui a diversa radiorum refractionem oriuntur. Probatur antecedens: diversa radiorum refrangibilitas non provenit a vitro, quia hoc eodem modo radios luminis modificat, ergo intrinseca ipsis radiis.

Respondeo concedendo maiorem, nego tamen minorem, nec ulla ratione probabunt unquam Neutroniani diversa radiorum luminis refrangibilitatem, et eorum diversum colorem a natura intrinseca ipsorum proficisci. Nam si hoc verum esset, quoties radius luminis patere refractionem, diversos radios coloratos efformaret; quod experientiae contrarium est. Nam radii luminis¹⁵ per aethere primo transeuntes, postmodum vero per aerem crassiorem, dum a Luna ad nos pervenient, necessario refringantur, quin ullum colorem nobis exitant.

Ratio autem cur radius violaceus in transitu per primam magis refringatur quam caeteri, radius vero rubeus minus, non aliud est, nisi quia cum radius violaceus paucioribus radiis luminis constet, et his multis¹⁴ debilitatis. Longe facilius retorqueri potest a linea sui motus, quam radius rubeus, qui vividiori²⁰ motu defertur, eo quod plurimis luminis radiis constat. Experientia namque compertum est, motum qualibet eo difficilius, et eo minus deturbari posse a sua prima directione, quomaior potioresque est vividiori autem motu atque fortiori radiorum rubeum moveri, quam violaceum. Ex eo patet quod color rubeus fortius afficiat visus, quam violaceus, et ita de caeteris coloribus dicendum est.

Argues 6^a. Ex sententia²⁵ Neutono: si radius rubeus, v.g. ab omnibus aliis radiis ope prismatis separatis, per foramen alicujus chartae oculi transmittatur, deinde incidat in aliud prisma, per illud quae quoquemodo refringatur, nunquam colorem suum mutabit, sed semper rubeus apparebit: ergo radii heterogenei, [177] separati, nulla refractione mutari possunt, et consequenter adveniente nova radiorum combinatione non mutatur color. Deinde, si per lentem aliquam viridem radius ruber transmittatur, quamvis incidat in superficiem idoneam ad reflectendos radios virides, colorem suum

¹⁴ Post ponitur unum verbum ilegibile. **B.** *cumvelulis* [lectio dubia].

nonmutabit, sed semper rubeus apparebit. Idem contingit in alios ⁵ radiis. Ergo idem quod prius.

Respondeo: hoc argumentum contra Neutonos fugere; nam vel corpus constante viride non solum reflectit radios virides verum etiam alios radios coloratus, vel non? Si primum, ergo omnes radii colorati simul incidentes in superficiem cujuslibet corporis album colorem efformarent; nam in Neutoniano systemate ex reflexione omnium radiorum inter se ¹⁰ permixtorum habetur corpus perfecte album; et sic omnia corpora alba apparent. Si secundum hoc est si unum corpus unicum tantum radium determinati coloris possit reflectere, corpus viride in cujus superficie incidat radius rubeus, non rubeum, sed viride semper apparebit; et sic radius ruber, si per lentem viride colore infectam transmittatur, tum colorem omnino mutabit, et novum colorem inducit; quod Neutoni experimento adversatur.

¹⁵ Ad argumentum respondendum est (si eidem assentiatur, nam Mariotte, et Rizerus jam citati contrarium observarunt) radium luminis per prismata missum non mutare colorem, quamvis per aliud prisma transmittatur, non quia radius ipse sit natura sua affectus hoc determinatu colore, sed quia superficies secundi prismatis non potest mutare modificationem ab alia simili causa jam inducta, eo quod secundum pris²⁰ma sit sicut primum, ex vitro purissimo efformatum. Quod parificatur exemplo motus aeris causantis sonum. Nam quamvis sonorum corpus possit tribuere aeri certam modificationem, in qua sonus specialiter constituitur, non potest tamen omnino destruere modificationem inductam ab alia simili causa, et aliam de novo inducere. Cum autem radius luminis transmisus per primum prisma modificationem accipiat aptam ad colorem rubeum efformandum, non potest ab ²⁵ illo prismate haec modificatio omnino destruit propter similitudinem causarum.

Ad secundum, eodem modo occurrendum est: siquidem lucet bene viridi colore infecta vim habeat afficiendi colore suo radium luminis nullo colore praevenum, non tamen habet vim ad destruendam modificationes quam habet radius ab aliis jam separatus, et ob quam determinato [178] colore

affectus est sicut non eo ipso; quod aliqua via potens est induere in aere aliquam modificationem capax est alium similem modificationem in ipsomet aere repertam destruere. Ex quibus jam soluta manent reliqua in hanc ipsam rem Neutonius argumenta.

Argues 7°. Intermedii ⁵ colores, qui nempe inter albedinem et nigredinem interjecti videntur, non possunt oriri ex mixtione radiorum luminis, cum umbellis; ergo alia causa assignanda est pro colorum varietate. Probatur antecedens, ex mixtione radiorum luminis cum umbellis, tantum color rubeus apparet, ut multos experimentis probatum est. Hinc mentio Boyle^{xvi}, De Coloribus parte 1^a, caput 5°, num. 3 scribit, *numquam deprehendi per ullam mixturam albi, et vere nigri, caeruleum, flavum, rubemque, nec colores aliosneminem produci*, ergo.

¹⁰ Respondeo, ex permixtione radiorum luminis cum umbellis caeteres colores oriri, sed supposita modificatione, seu peculiari motu radiorum ad particularem colorem efformandum, quae quidem peculiaris modificatio certe nobis innotescit, haec sub aliqua experientia cadere potest, quamquam Cartesius eam conetur exponere Dioptrices, cap. 1°, quod arguitur Pater Vincentius Tosca^{xvii}, Tractatu 4° De Physica Generali, Libro 4°, cap. 3°, Propositione 42, has autem modificationes acquirit lumen in va¹⁵riis superficiebus corporum per quas transmittitur, aut a quibus reflectitur.

Praeter has peculiare modificationes requiri commixtione cum umbellis satis probatur ex eo quod lumen per prisma vitreum transmissum, et coloratum non nisi ad aliquam distantiam ab illo colores exhibere incipiat, quia nempe distantia illa requiritur, ut radius luminis magis dispergatur; pluresque umbella ²⁰ in se admittat, ex quarum permixtione cum radiis luminis statim efformare incipiunt colores. Si autem ex sola modificatione eformarentur, radius luminis simul hac e prismate illa emergeret, colores exhiberet, utpote qui jam haberet modificationem requisitam, quod non contingere experientia demonstrat.

Quaestio 4^a

**²⁵ Utrum newtonianis spectant momenta suo
de natura colorum systemati stabiliendo?**

Quaestione praecedenti impugnatum reliquium Newtonianum systema de coloribus, simulque explanatum, quod verissimilius videtur naturae physice colorum exponendae, quia tamen in hac rerum inter[179]pretatione¹⁵ nihil clarae distinctaque perspectum habetur, oportet principaliora inter hac re systemata percurrere quamobrem mixti videtur perutile Newtonianorum rationem, necnon et experientias exponere, et nostris argumentis eorum responsiones ingenue adhibere: ut quod vobis magis communium veritati videatur, religatis. Ergo enim, curiositati vestrae in omnibus quantum possum, certum eo satisfacere.

Hacque Newtonus anno 1719 suum systema De Coloribus, quod secuti sunt Wolffius, Le Pluche, Nollet, et novissime Theodorus Almeida in suis Recreationibus Philosophicis. Hoc systema, in duobus praecipue secernitur ab aliis. Primo enim asserit radium lucis omnium a sole, aut a quoque alio luminoso, quantumvis nullo colore ¹⁰ propensum esse videatur, septem coloribus connare; ita ut si septem colores cunctis sunt, et non separebitur per reflectionem aut refractionem, colorem album constituent: si autem separentur ope prismatis, v.g. radius qui homogeneus videbatur, exhibet septem colores heterogeneos, eo ordine quo in prisma vitro apparent. Ex quo infert Newtonus radios huius esse intrinsece coloratos.

Secundo, asserit Newtonus radios illos diversam habere re¹⁵frangibilitatem: alii enim magis refranguntur quam alii, ita ut, quamvis sub eodem angulo incident, diversam tamen patiuntur refractionem: quae quidem refractione dicitur intrinseca esse illis radiis, et ejus ope unus radius lucis, secernit ab alio, ac demonstrat suum peculiarem colorem, qui deinde nulla refractione, nullaque reflectione mutari potest, ut quaestione praecedenti explicatum manet. Hypothesis haec Newtoni plurimas ²⁰ patitur

¹⁵ Lecio dubia, idem B.

difficultates, eas tamen non vulgari probabilitate solvunt Neutroniani, ut statim patebi, postquam eorum sententiam experimentis formemus.

Conclusio. In hypothesi Neutroniana asserente colores consistere in radiis luminis intrinsece dissimilaribus, atque diversa refrangibilitatem et reflectibilitate, praeditus ²⁵ clare, distincteque explicantur omnia colorum phaenomena: atque haec eadem hypothesis experimentis est omnino conformis. Conclusio his terminis expressa multis experimentiis demonstrari potest. [180] Primo, si per foramen exiguum fenestrae, radius solis ingreditur, efficiet colorem albicantem in circulum in alba charta opposito parieti defixa. Sia utem huiusmodi radius ope prismatis refrangatur, et a tergo ad distantiam sedecium pedum a primate in charta alba exiatur experitur non albus ille color, sed imago quaedam septem ⁵ coloribus vestita hoc ordine: in infima parte rubeus, super rubeum croscium, tum flavus, deinde viridis, post hinc caeruleus, deinde purpureus, postremo violaceus; atqui hi colores sunt luminis radiis, ergo.

Probatur minor: septem olli colores nulla reflectione, nullaque refractione mutari possunt, ergo. Probatur antecedens: nam si radii ita separati a primate incident in aliud prisma, exhibent eandem imaginem eidem coloribus depictam, eodem ordinem eademque dispositione dispositis quin radius aliquis coloratus hac nova refractione suum nativum colorem deperdat. Similiter, si per lentem vitream viridi colore infectam inspiciatur radius rubeus, iste non viridis, sed rubeus apparebit; quod in caeteris radiis heterogeneis contingit; ergo radii luminis peculiari ¹⁵ colore praebenti, quamvis multoties refringantur per prisma, aut per lentes aliquo colore infectas, non deperdunt nativum colorem, ergo colores sunt intrinsecis ipsis radiis.

Deinde, ipsi radii colorati peculiari refrangibilitate sunt praediti. Quod optime ostendit Neutronus sequenti experimento: radii luminis ope prismatis separati incident in chartam ni²⁰gram, et opacam, quae quidem in sui medio foramen habeat idoneum ad transmittendum unum ex radiis coloratis unius, ejusdemque coloris: id autem radius per foramen transmissus incidat in

prisma trans chartam collocatum, ibique trajiciendo per illud refringatur. Deinde prisma illud primum cujus ope radii luminis colorati ad invicem separantur, convertatur circa proprium axem, ubi per foramen chartae modo solus radius rubeus incidat in secundum prismam, modo solus radius flavus²⁵ nunc solus viridis, postea solus caeruleus, etc.

Hoc posito, observabitur radios illos similiter eodemque modo incidentes in secundum prisma, non similiter, sed inaequaliter refringi, taliter ut radius flavus magis refringatur, quam rubeus, et viridis magis quam flavus; caeruleus magis quam viridis, caeterisque similiter. Quod distincte observatur si accurate inspiciantur loca in quibus radii incidunt post secundam refractionem. Ex quo sequi videtur radius luminis esse heterogeneus, aliisque ab aliis refrangibilitate admodum differat.

Denique ex coloribus reliquis apta proportion⁵e commixtis albitudinem oriri evidentissime demonstrat Neutonus. Nam si duo prismata vitrea ita collocentur, ut radii per illa separati in chartam albam in obscuro loco positam secundum partem suas coincident, ita ut in alterius pars rubea, et alterius pars violacea in unum coheant, inde color albus oritur, qui iterum in duos priores colores divisus apparebit, si per aliud prisma inspiciatur.

¹⁰ Similiter etiam docet Clarke in *Physica Rohaultii*^{xviii}, Parte 1^a, Cap. 27, quod si charta aliqua figura rotunda praedita pulveris rubeus, flavis, viridibus, caeruleis, et violaceis separatim tingatur, et deinde circa suum axem celerrime circumvolvatur, charta illa albo colore tincta apparebit: ex mixtione scilicet colorum, quorum species ex velocitate motus chartae in oculo commixentur, ergo.

¹⁵ **Contraria Argumenta Solvuntur**

Arguunt 1^o. Cum Pater Joanne Baptista Congregationis Oratorii, experimentum illud pervulgatum, a nobis adductum contra Neutonom supra. Testatur enim praeditus Pater se expertum fuisse, quod radius rubeus ope prismatis separatus, et trajectus per lentem convexam in pyxidem candido

lintheo interius vestitam, exhibet colorem album, ac proinde suum ²⁰ nativum colorem deperdit. Similiter ipso experimento demonstrat colorem album non efformari ex mixtione reliquorum colorum; nam solus radius rubeus capax est colori albo efficiendo, ut in praedicta experientia contingit: ergo corrui Neutonianum sytema. Respondent Neutoniani negando assumptum, plurima enim requiruntur ut experimenta Neutonis bene evadant, ut optime animadvertit abbas Nolle: quae quidem experimento a Patre ²⁵ Joanne Baptista facto defecisse prudenter cogitari potest siquidem experimenta hanc ipsam rem a Neutono diligentissime facta, multotiesque ab ipso repetita, examinata sunt ab Academicis Londrinensi et Parisiensi maxima diligentia, atque iterum affecta fuerunt in Germania, Holandia, et Italia, numquam irritis successis, sed semper exitu felici. [182] Eadem experimenta facta fuerunt ab abbate Le Pluche, Corcini, Almeida et a Nollet per viginti et amplius annos, ut ipse Nollet textatur^{xix} Lectione 17, Sectio 3^a, et semper inventa fuerunt conformis experimentis Neutoni.

Nunc ergo, ut experimentum Neutonis feliciter evadat ⁵ requiritur primo, quod nullum lumen in cubiculo ubi experimentum fit, ingrediatur praeter simplicem radium, qui refrangitur per prisma. Secundo, quod experimentum instituatur caelo sereno, non pluvioso, aut nubibus obductus, alias enim inter ipsos radios a sole emissos, erunt plures qui diversas habent refractiones. Tertio requiritur, quod adhibeatur prismata ex vitro purissimo ad experimentum institutum, aliter enim refractiones essent irregulares, proindeque radii heterogenei non separa¹⁰rentur sicut oportet, sed maneret permixtus radius homogeneus, cum heterogeneis.

Unde cum experimentum Joannis Baptistae dicendum non esse accurate factus, atque radium luminis coloratum in pyxide intromissum non fuisse absolute separatum ab aliis radiis heterogeneis. Quod aperte confirmatur ex eo, quod color ille qui in pyxide observatur, non est albus absolute, ut notat Theodorus ¹⁵ Almeida, sed ut ipse ait, **rubeus albificus**, nempe propter intromissionem alicujus luminis exterioris, nec miremini, quod ita respondeant Neutoniani. Nam juxta regulas critice stabilitas, experimenta de novo facta, nisi sint examinata ab orbe literario, et ab universitatibus, non

debent proponi aliis experimentos in quibus aliquod systema firmatur, et stabilitur maxime si ab uno tantum experimentum de novo confectum sit.

²⁰ **Arguunt 2º.** Cum Pater Joanne Baptista, et Almeida. Si radius transmissus per prisma incidat in chartam albam, charta apparet fimbriatum inducta variis coloribus, rubeo, caeruleo, etc. in medio autem videtur color albus. Si autem lumen prismatis prope ipsum sensum intercipiat chartam nigram observatur quod radius rubeus, qui erat in inferiori parte imaginis, ascendit per totam ²⁵ imaginem, ita ut occupet locum ubi erat radius caeruleus; ergo colores non sunt intrinseci radiis luminis. Patet consequentia nam radius caeruleus mutat in rubeum, ut constat ex experimento.

564. Respondent Neutoniani, ex hoc experimento nullo modo probari radios [non]¹⁶ esse intrinsece coloratos. In charta enim alba circa medium videtur color albus [183] quia radii lucis non sunt absolute separati, ac proinde simul inter se permixti flectentes exhibent colorem album. Quid patet ex eo quod si in charta ipsa aperiantur foramen lumen depingit in adverso plano omnes colores iridis. Quod autem radius rubeus tingat suo colore totam imaginem depictam, si lumen intercipiatur charta nigra provenit ex eo, ⁵ quod radii non sunt optime separati, ac proinde cum radius ruber semper sit in inferiori parte imaginis coloratae, ascendere debet per totam imaginem: nam eo ipso quod caeteri radii debilitentur propter interpositionem chartae nigrae, praevalere debet color ruber utpote vegetior omnibus radiis.

Ad quod maxime conducit, quod omnes radii colorati non sunt abso¹⁰luti a radiis tinctis colore rubeo; nam si in loco seu parte illa, in qua incidit quilibet radius, fiat foramen, per illudque transmittatur, depingitur in parte opposita spectrum omnes septem colores continens. Unde intercepti radii charta nigra, praevalere debet color ruber. Sed dices: si radii illi in superiori parte imaginis non sunt perfecte absoluti, a caeteris radiis heterogeneis, ibidem debet apparere color albus; quippe ut ait Neu¹⁵tonus ex reflectione omnium radiorum efformatur albitudo. Respondent Neutoniani hoc non ita

¹⁶ Verbum dubium in mss. Correctio secundum sensum..

contingere, quia radii caerulei, et violacei fortiores sunt ibi, et vegetiores, quam caeteri cum ipsis permixti, hac proinde illi praevalere debent et efformare suum nativum et peculiarem colorem.

Arguunt 3°. Per vitrum viride transit lumen viride, sed in systema²⁰te Neutoni hoc explicari non potest; ergo. Probatur minor: vitrum viride, ideo est viride, quia reflectit radios virides, ut in hoc systemate evidens est; sed si reflectit radios virides non potest transpare [sic] lumen viride, ergo. Minor patet, nam ideo reflectitur lumen, quia pertransire non potest. Respondent Neutroniani, Neutonum asserisse colorem viridem in eo stare quod corpus radios virides reflectat (idemque dicendum est de caeteris coloribus), sed hoc intelligendum venit in corporibus ²⁵ opacis, non vero diaphanis. Haec enim corpora colorata sunt ob aptitudinem ad transmittendum radius unius coloris, potius quam alterius. Unde vitrum illum viride est, per quod copiosius transmittuntur radii virides. Si autem quaeras cur unum diaphanum unum potius genus radiorum transmittat? Respondet Nollet hoc provenire ex diversitate globorum lumi[184]nis existentium in poris corporis ut aliis Neutronianis placet (quos suppresso nomine citat Pater Almeida) ex eo quod radii frangant ex attractione vitri: radii autem quae constant particulis subtilioribus magis attrahunt, quam qui constant particulis crassioribus.

Si au⁵tem iterum quaeras cur radii particulas subtilioribus constantes magis attrahant, quam caeteri, qui crassiores particulas continent, facilis est responsio: nam juxta leges mechanicas, quando duo corpora aequali velocitate moventur, quod gravius est, et crassius, difficilius transit per medium, quam quod levius, et subtilius est. Unde radii solis aequali velocitate praediti, inaequales transeunt per vitrum, nam subtiliores facilius quam crassiores; et ex hoc ori¹⁰tur major vel minor refractio radiorum.

Arguunt 4°. Si ex separatione radiorum in primate diversi colores efformarentur, in omni refractione diverse apparerent colores: sed hoc est contra experientiam, ergo. Major probatur, nam in omni refractione datur separatio radiorum. Occasione hujus argumenti advertite duplicem modum quo radii separantur in systemate Neutonius. Primum est per re¹⁵flectionem

qui modus verificatur in corporibus opacis; dum enim septem colores incidunt in corpore, non aequaliter attrahuntur a corpore opaco, nec aequaliter repelluntur, quia non eadem est radiorum natura, sed diversa. Si autem repellantur radii flavi, videtur color flavus, si virides, videtur color viridis; si autem ex opso corpore septem repellantur radii, color albus apparet; si pauci radii reflectantur, vel pene nihil, apparet color niger.

²⁰ Secundus modus separandi est per reflectionem, et verificatur in corporibus diaphanis, cum enim incidunt oblique radii in corporibus diaphanis, alii magis refranguntur, alii minus, juxta diversam dispositionem, quod habent ad faciendam refractionem. Nec sequitur ex hoc, quod in omni refractione appareant diversi colores; ratio est, quia radii oblique incidentes in vitro, oblique exeunt multoties, ita ut secunda refractione corrigat prima, vel eam veluti confirmet. si prima refractione corrigatur ²⁵ ita ut radii refrangantur in partem contrariam, tunc radii non possunt separari, quia una refractione tollit, quod altera potest facere. Si autem secunda refractione confirmet, et augeat primam, in eandem partem, ut accidit in prismatico, tunc radii separant; ideoque in [185] prismatico apparent diversi colores, non autem in vitro.

Lentes ustorios concave expargunt radios luminis; sed non efformant diversos colores, ergo ex quo in prismatico. Respondent Neutroniani colores apparere dum separant inter se radii luminis. Radii ⁵ autem separantur propter major et minor illorum refractionem: sed hoc intelligitur dum radii aequaliter incidunt; quod non verificatur in lente concava: haec enim radios separat, sed promisque, id est, efficit quod alii radii magis refrangantur, alii minus propter major oblicitatem superficiei corporis, ex quo sequitur, quod radii separati confundantur, radii enim flavi cum radiis caeruleis, etc. et tunc exhibere non debent diversos colores.

¹⁰ Lentes convexae etiam non efformant colores sicut prisma, quia refractiones sunt in eandem partem, immo in partem interiorem; ex quo provenit, quod radii magis coniungantur, et sic permixti non possunt colores diversos exhibere. Alia sunt quae contra hoc systema possunt argui, quae ex dictis facile solvi possunt. Alique nihilominus possunt urgere contra ¹⁵

Neutonianum difficultates, necnon et aliquae experientiae; non tamen quae falsam omnino reddant suma hypothesim: nam (ut verbis loquamur Patris Nollet) por más que se dica en contra, hemos de confesar que es ingeniosa, es simple y natural.

Quaestio 6^a A quo originem ducat color aethiopicus?

²⁰ In hunc, quam nunc agredimur disputandam quaestionem, aequus verum pondera assumere poterit verba Tulii^{xx} in Libro I de Divinatione expressa, et hic affirmare, *latent fortasse obscuritate involuta naturae; non enim me Deus ista scire, sed his tantummodo uti voluit*. Enim tam ignorata manent usque nunc aethiopici coloris origo, ut opiniones omnes, quae circa hanc rem sunt excogitatae, probabilitatis limi²⁵tes non excedant.

Pater Benedictus Feijóo^{xxi}, Tomo 7^o sui Theatri Critici, Discurso 3^o, postquam sex refert circa colorem aethiopicum sententias, quas impugat, suam statuit conclusio [?] atque praedictum colorem asserit provenire ab influxu climatis, quo aethio[186]pes habitant; per hanc vocem **influxus** intelligit (ut ipse explicat citato loco) vapores exhalationes, seu corpuscula, quae terra ipsa continuo exhalat, quaeque in atmosphaera recipiuntur, atque ibidem permixta, immediate communicantur corporibus, vel in aqua, aut alimentis intromissa aethiopum corpora commovent, aut ⁵ perturbant.

Haec opinio, quamquam probabilis tantum sit, nihilominus a Patre Feijóo tamquam vocitatur per haec verba: *digo que la causa verdadera y única del color de los etíopes es el influjo del clima, o país que habitan*. Sed immerito: nam si color aethiopicus esset climatis effectus, climate illo non influente, aethiopum color omnino deperiret, vel saltem ¹⁰ perturbaretur, ac proinde coram posteris extra illam regionem habitantes, post multas generationes albi apparerent, vel alio color praeter nigrum essent praebenti: quod certe ita non esse quotidiana experientia manifestat.

Huic ratione respondere conatur Pater Feijóo 5º, par. 11, in hinc modum: respondo lo primero que la consecuencia no es necesaria, puede el clima etiópico producir la negrura, sin ser necesario para conservarla. Las ¹⁵ causas segundas muy frecuentemente no son necesarias para la conservación de los efectos que producen. El oro se produce en las entrañas de la tierra, que viene así como patria suya, y extraído de ella, se conserva siglos y más siglos, sin que cosa alguna elemental altere su intrínseca textura; qué repugnancia hay en que la influencia del país Ethiopico induzca tal textura en el semen prolífico de ²⁰ sus naturales, que después en ningún país extraño pueda alterarse?

Sed ut videtis, quam inepta sit responsio Patris Feijóo, attendatus quaero paritatem ab ipso adductam tenere. Quippe apud omnes compertum est aurum aliaque metalla nullis generationibus subjici, consequenterque nullas pati alterationes, ac proinde eorum internam texturam mutari non posse. Quod totum contrarium contingit in aethiopum serotine: hoc enim ²⁵ successivas generatioens patitur, et tot, quot sunt aethiopum posterii de novo generati, in quibus generationibus intercedere debet necessario partium omnimoda mutari sensibilisque alteratio, ac proinde, sicut nova habetur generatio, nova etiam habere [187] debet partium textura: ergo ex quo aurum extra mineram non mutetur, aut alteratur, non valet subinferri aethiopicum semen post repetitas generationes, ingregrum atque immutatam manere; ergo climate non influente particulares effectus in aethiopum corpora, illorum corpora, illorum color mutaretur, contra experientiam.

⁵ Exempla quae secundo loco adducitur Pater Feijóo, aliquorum nempe aethiopum qui ab Aethiopia in aliam regionem translati, nigrum colorem statim amiserunt, quamvis illis aliqua pro nunc adhibeatur fides, nullomodo tamen sua probant conclusionem: experientiae enim particulares, quae extra generalem regulam alicujus experientiae universalis contingunt, et conservatur prop¹⁰ter aliquas causas usque nobis non manifestas falsificare non possunt quotidianam experientiam omnibus manifestantem colorem nigrum in aethiopibus remanere.

Vel argues sic: eadem est ratio in illis aethiopibus et in omnibus, si omnes aequaliter ex Aethiopia sunt in aliam regionem diversam translati, ergo si aliqui propter non influentiam climatis suum nativum muta¹⁵runt colorem. Hoc ipsum et omnibus contingere deberet; sed hoc est contra communem, constantemque experientiam; ergo vel illi particulares aethiopes suum colorem non mutarunt propter non influentiam climatis, vel clima non influit aequaliter in omnibus aethiopibus quorum quodlibet est contra Patrem Feijóo.

Alii, ipso Feijóo referente, inter quod Ludovicus Hanheman^{xxii} (qui anno 1677 ²⁰ librum edidit, cui titulus: *Curiosum excrutinium nigredinis posterorum Cham*) defendunt aethiopicum colorem originem ducere a Cham propter maledictionem ipsi a Patri suo Noemo impartita, Deo manifeste, atque miraculose in effectum cooperante. Unde aethiopes etiam originem trahere dicant a Cham. Huic opinandi modo adhaerere videtur Benedictus Calmet, quamvis suam opinionem ex profe²⁵ssio non probat.

Sed haec sententia omnino voluntaria est. Primo quia non legimus in Scriptura, Noemum filium suum Cham maledicisse, sed Chanaam filium Cham per haec verba: *Maledictus Chanaam*. Secundo, quia quanvis Cham ejecta fuisset maledictio Noemi, [188] non est unde inferri posset, maledictionem illam colorem nigrum in Cham producere potuisse: immo ex sacro texto contrarium aperte infertur, nam servitutem posterorum Cham propter Chanaam assignat, ut effectum maledictionis Noemi: *Maledictus Chanaam* (dicitur Genes. cap. 9) *servus servorum erit fratribus suis*.

Tertio, quia maledictio Noemi ⁵ solum ejecta fuit Chanaam, et propter ipsum etiam Posteris ejus: ergo si nigredo esset effectus maledictionis Noemi, color niger communicatus fuisset Chananeis, qui Posteris sunt Chanaam, non vero aethiopes, qui originem tradunt a Chus, etiam filio Cham, cum certe non fuit exhibita maledictio Noemi. Nam certe solis posteris Chanaam comprehendit maledictio servitutis in sacro textu expressa, ut colligitur ex variis Sacrae Scrip¹⁰turae locis ibi videndis. Ergo haec opinio

sustinere non potest. Aliae sunt circa hanc ipsam sententiam, quae in argumentorum solutione impugnabuntur. Sit igitur nostra

Conclusio. **Constans ille, permanensque color niger, quem in Africanis, Americanisque hominibus admirantur, probabilius videtur nobis oriri ex bilioso humo¹⁵re admodum nigricante, qui per eorundem hominum cuticulam diffunditur.** Ita Dominus Barrere^{xxiii} in Dissertatione ab eo edita Parissis, anno 1741, et Dominus Marcelus Malpighi^{xxiv} medicus Inocentii Papa XII.

Explicatur conclusio: extat, ut evidens est in omnibus hominibus pellis, seu cutis, haec tribus partibus, vel tribus subtilissimis pellibus constat, quam prima est interior, quae proprie pellis dicitur, incujus interna superficie sunt et observantur pillorum radices, et subtiles quidam tumores ovali figura instructibus, in superficie externa sunt meatus per quos transmittitur sudor. Supra pellem hanc, extat alia, quas **membrana reticularis** vocantur, eo quod ad instar retir subtilissimis foramina constet. Deinde sequitur cuticula, quae supra omnes posita est, et vocatur ab anatomici²⁵ epidermis caretque omnino venis, arteriis et nervis, adeoque subtilissima atque sensibilis est; inter hanc autem, et reticularem membranam manet diffusus humor biliosus, glutinosusque, qui adhaeret immediate superficiei internae cuticulae et a quo niger [189] color repeti debere dicimus.

Et probatur: in primis enim bilem plurimum abundare in albis hominibus ostendunt ipsorum vires irregulares, venae celeriores, maxima salacitas, affectuum omnium violentia, et praecipue ardens ille calor, quem cutis eorum refert ali⁵unde continua extra nobis manifestat e corporibus aethiopum ingratisimum odorem continuo emanare, quin alia hujus effectus possit assignare causa, nisi crassus, oleosusque humor, qui per eorundem hominum cuticulam diffunditur. Patet hoc: nihil enim aliud habent in particularum corporum contextura, quod commune non sit omnibus hominibus, in quibus hic ingratus odor nullomodo observatur. Ergo ab illo glutinoso humore, quia ethiopibus est pe¹⁰culiaris hic odor repetendus.

Nunc sic: sed ab ipsomet bilioso humore originem ducit color niger, qui in illis observatur; ergo. Probatur minor: experientia enim constat, quod si aethiopes ves-timentis albis utantur, haec fulvum colorem statim induunt, praecipue dum ex eorum corporibus sudor emanat; sed hinc color a nullo potest provenire nisi ab illo peculi¹⁵ari humore, qui solum in aethiopibus reperitur, ergo minor patet; nam iste sudor causare non potest talem colorem, alias eadem esset rationes in caeteris hominibus: non ab alio quoque assignabili, ergo a bilioso humore admodum nigricante. Esgo extat per cuticulam diffusus talis humor niger, a quo originem ducat color aethiopicus.

Diluuntur Argumenta

²⁰ **Argues 1º.** Quamvis concedatur humorem nigricantem esse causam nigri colores in primis aethiopes incolis, non tamen in eorum posteris, nec in aethiopes extra illam regionem habitantibus: ergo in istis color niger ab alia causa repetendus est. Probatur antecedens: color propagatur inter posteris aethiopum; sed talis humor propagari non potest, ergo. Probatur antecedens: si propagaretur talis humorm maxime per generationem; sed hoc non, quia et sanguis et semen ²⁵ aethiopum ejusdem coloris sunt ac in caeteris hominibus, ergo propagari non potest per veram generationem, ac proinde, etc.

Respondeo: nego utriusque antecedentes; ad quorum probationem, concessa majori nego minorem. Praedictus enim humor biliosus, qui cuticulas adhaeret, propagatur sicut et [190] color niger per meram generationem. Nec in hoc aliqua apparet repugnantia. Quotidie enim videmus humores noctios parentibus inferentes, filiis etiam per generationes communicari. Sic et parentes humore melancholico abundant, et filii melancholia etiam afficiuntur. Si parentes assidua febris sunt affecti, etiam posterius ejus maligna febris regulariter ⁵ astruant; quod non potest explicari nisi per communicationem humorum; nam si parentes in bona valetudine sunt constituti, eorum filii firma satis valetudine utuntur. Non ergo mirum quod humor ille biliosus etiam per generationem propagetur.

Aliqui, referente Pater Feijóo discursu citato, parag. 12, putarunt, semen aethiopum ad generationem deserviens nigrum esse; alii in ¹⁰ sanguine eorum nigrorem collocarunt. Sed immerito, nam et semen, et sanquis, omnesque interiores aethiopum partes eundem colorem habent communem caeteris hominibus. Nec hoc requiritur ad propagationem humoris, ut per se patet. Sed dices: Dominus Littré asumpsit duo frustra cadaveris cujusdam pellis aethiopis, eaque collocavit per septem dierum spatium in spiritum vini; deinde in aqua ferventi, quin spiritus, et aqua nigro colore ¹⁵ tincti apparerent; ergo non est talis humor niger in cuticula aethiopum. Respondeo, Domini Littré hoc experimentum fecisse in membrana reticulari, non in cuticula, per quam diffusus est biliosus humor, ut constat ex narrationi Patris Feijóo loco supra citato.

Argues 2º. Aethiopus color optime repeti potest a calore solis, qui in illis Aethiopiae partes ²⁰ vehementissimus est, ergo non est necesse recurrere, etc. Patet antecedens: nam calor solis vehementissimus efficere potest, quod de facto efficit ignis in carbonibus, qui quamquam ex lignis albis fuerant, adustione tamen nigri redeuntur. Ergo. Confirmatur. Plinius^{xxv}, Lin. II, cap. 78 ait: *Aethiopes vicine sideris vapore torreris, adustisque similes gigni, barba et capillo vibrato non est dubium.* Ergo calore solis, etc.

²⁵ Respondeo hanc opinionem quamvis a vulgo maxime receptam, sustinere non posse. Primo, quia in bassa regione, quam aethiopes inhabitant, sunt in ipsa aequinoctiali provinciae, quamplurimae, quae propter continuos periodicos ven-tos, aliasque causas, omnino temperate apparent. Secundo, quia in America sub Zona ho[191]rrida, extant Provinciae aliquae, quae maximo solis calore aduuntur, quin tamen eorum incolae, aethiopico colore sint affecti. Tertio quia in promontorio Bona Spei (vulgo *cabo de Buena Esperanza*) quod triginta circiter gradus distat ab aequinoctiali, sunt habitatores ejus aethiopes, cum tamen in eadem ab aequinoctiali distantia aliae ⁵ sint Provinciae, quarum incolae, albo colore sunt praebeati. Nec auctoritas Plinii nos commovet, quia ibi opinioni comuni sese accommodat; nec tamen philosophico monere disserit de causa aethiopici coloris. Ergo non a calore solis, etc.

Argues 3º. Color aethiopicus repeti debet ab influxu imaginis vehementissimo momento critice generationis defixe in nigro colore, ¹⁰ ergo non ab humore nigricante. Probatur antecedens. Foetus in matris utero contentus varias induere potest formas vel affectiones pro varia matris imaginatione, ergo. Antecedens patet quamplurimis experienciis narratur in libro *De pulvere simpatico*^{xxvi} Jacobum Ium Angliae, regem Angliae nequivisse absque horrorem nudatis ensis aspectum, eo quod Maria Scotiae, regina, ejus mater, eo gravida, magnum nudati ensis horro¹⁵rem concepisset, dum ejus secretarius David Viccius ea concipiente, a nonnullis Scotiae magnatibus gladiis interfectus fuit.

Confirmatio: ex Pater Nicolao Malebranche^{xxvii}, Libro 2º De inquirenda veritate, parte 1ª, cap. 7º; refert enim se vidisse in parisiense nosocomio juvenem, qui ab ortu mente captus erat, ambusque fractus membris, propterea ²⁰ quod ipsius mater, dum eo gravida erat, cum reum mox cruxifragio plectendum accepisset, illius suplici testis oculata esse voluerit. Vehementi nimirum imaginatione (ait Malebranche) agitati nimis spiritus defluunt in eas corporis partes, quas in aliis redi conspiciamus, et facto impetu movent illas celebri fibras, quae partibus illis correspondet. Inde etiam redditur ratio, cur monstra quaedam gigni potuerunt quantum ad oris ²⁵ vel capitis deformitatem, et alia hujusmodi; ergo si omnia haec proveniant virtute imaginationis in foeto, quare non ethiopibus color? maxime cum plurima sunt hujus rei exempla.

Refert enim Heliorodus^{xxviii}, Libro 1º Historiae Ecclesiasticae, Cari[192]cliam pulchritudine et candore praestantissimam natam fuisse ex Hydaspe et Persina, Aethiopiae regibus, quoniam tempore eam conceptus, defixam habuit Persina cogitationem in imaginem Andromede, quae erat pulcherrima quaedam foemina; itemque coram Quintiliano accusata fuit quaedam matrona, quod aethiopem pepelle⁵rat; a qua calumnia liberata fuit, eo quod pro ejus defensione habitum fuit ut verum matronam illam tempore conceptus conspexisset cujusdam aethiopis pinctura ac illa vehementi

imaginatione, foetum edidit aethiopi similem; ergo de facto a vehementi imaginatione provenit in aethiopibus color niger.

Miror, aliquod hiis expe¹⁰rientiis illectos, assignare imaginationem ut causam universalem aethiopici colores. Certe hujus opinionis sectatores perfunctorice, et simulate exempla relata praemeditarunt. Dominus Blondel^{xxix}, in Dissertatione Physica, quam ea de se edidit (ut refertur in Diario Eruditorum Florentinorum anno 1743, tomo 2^o, pars 1^a et 3^a) contrarium aperte affirmat. Etenim foetus est individuum ab ipsa matre distinctum, adeo ut eorum quamlibet possit ¹⁵ vehementer agitari, altero quiescente, et unum possit dormire, altero vigilare; immo aliquando mater inventa fuerit mortua, et puer vivens, quamplurimae demonstrant experientiae. Unde nulla communicatio habere potest inter cerebrum, et cerebrum foetus.

Iter sane imaginatione sua mater, nec conceptum efficere potest, nec illum impedire valet, nec determinare potest foetum potius mascium ²⁰ esse quam foeminam, pulchrum quam deformem, crassum aut exiguum, robustum aut debilem, flavum aut nigrum. Hinc saepe virae fuerant maculae, et deformitates in pueris quam ulla matrum imaginatio ad eas efficiendas idonea praesecerit. Saepe vicissim, violente in matribus praegnantibus imaginationes exstiterunt, nec tamen ulla in pueris macula apparuit. Sic Jacobus Angliae, rex, nullum vel leve vulneris signum praeseferat, cum ta²⁵men ejus mater maximum horrorem conceperit, quando ejus secretarium vulneribus acie conspexit.

Quaemadmodum ergo plurimas irregularitates in vegetabilibus conspicimus, seclusa quaque imaginatione, ita dicendum est irregularitates, seu maculas in pueris, non aliunde [193] provenire, nisi ex diversa particularum textura, et combinatione ex infirmitatibus infantium in utero; ex impedimentis minime permittentibus accretionem debitam alicujus partis; ex vi seu violentia in partes foetus, quae vel a mala uteri conformatione, aut a nimia thoracis constrictione, vel a violenta matris exerci⁵tatione, aut denique a situ pueris in congruo proveniat.

Quae narrantur miranda, velut imaginationis effectus, ea non satis explorata esse contendit Blondelus et arbitratur plurima fraudulenter conspecta¹⁷ esse; alia vero similitudinem quandam habuisse, revera tamen longe fuisse diversa. Et quod Malebranche refert de homine frac¹⁰to ossibus nato, id prosus esse impossibile censet. Nam fieri non possit ossium fracturae, ad 20 annos perseverent quin mortem inferant patienti. Concedit tamen singularem membrorum deformitatem in eo juvene fuisse, unde a occassione aliis sumpserint illam fabulam construendi.

Unde male inferunt opinionis hujus sectatores etiam posse matrem vi suae, ¹⁵ imaginationis defixae, in nigro colore, similem colorem factui imprimere. Quin obstant exempla adducta: omnia enim sunt fabulosa. In primis quod Haliodorus refert circa Cariliam regum Aethiopiae filiam, fabulam esse textatur Pater Feijóo loco citato, qui nullam fidem exhibet narrationi. Aliunde, quod de matrona illa coram Quintiliano accusata dicere, asseverat idem Pater fictionem esse ipsius Quintiliani et certe apud omnes com²⁰pertum est, omnia quae Quintilianus in suis declamationibus tractat, fabulosa esse, ac ex suo jocosum humorem tantum originem ducere.

Sed instabis 1º. Geneseos cap. 30, dicere de ovibus Jacobi Patriarchae, eas nempe diversos colores induisse, eo quod Jacob possuerat virgas multiplici, varioque colore respersas in canalibus aquarum ante oculos arietum et ovium, ut ²⁵ *earum contemplatione conciperent*. Ergo. **Dices 2º** columbae rurales (vulgo torcasas) quae unum tantum colores sunt affectae multiplicem colorem induunt, si in domibus inhabitare assuerant, sed hoc non ob aliam rationem, nisi quia ojecta diversimode colorata conspiciunt. Ergo potiori jure hoc contingere debet in matre rationali, quae vehementiorem fortioremque [194] imaginationem habet.

Respondeo ad primum duplici responsione: primo enim dici potest hoc eventum supernaturalium ac miraculosum esse; ita sentiunt Crisostomus,

¹⁷ Verbum dubium in mss. Lectio secundum sensum-.

Sanctus Cirilus, Theodoretus et Sanctus Isidorus, citati a Patre Feijóo. Et satis convincitur ex ipso sacro textu, cap. enim sequenti versu 5^o aper⁵te fatetur Jacob hoc totum ipsus Dei esse: *dixitque eis: Deus autem Patris mei fuit meum*, et versu 7^o ait: *sed et Pater vester circumvenit me, et mutabit mercedem meam a vicibus. Et tamen non dimissit eum Deus, ut nosceret me*. Quibus verbis aperte demonstrat Jacob Deum immediate hinc effectum operatum fuisse.

Dici potest secundo, cum domine ¹⁰ Blondelo, oves illas naturaliter concepisse foetus diversimode coloratos, non propter aspectum virgarum, quas intuebantur, sed propter earum copulam cum maribus variis maculosis, et diversorum colorem, dicente eodem Jacob cap. 31, versu 10: *postquam enim conceptus ovis tempus advenerat, levavi oculos meos et vidi in somnis ascendentes mares super foeminas varios et maculosos, et diversorum colorum*. Unde versu 12 Angelus Jaco¹⁵bo ait: *leva oculos tuos, et vide, universos masculos ascendentes super foeminas, varios maculosos atque respersos*. Quid clarius pro solutione?

Quod autem in Scriptura dicitur, nempe oves illas *in contemplatione virgarum concipere*, non est intelligendum de conceptu immediate secuto ad imaginationem in coloribus defixam; sed quod oves illas a colore varias vir²⁰garum illectae fuerint, ut quae ad virgarum coloratarum aspectum, sitim in calidis illis regionibus maximo gustu explebant, ad mares coloratos gehementiori appetitu, potius accederent, quam ad albos: utraque responsione plene argumento fit satis.

Ad secundum neganda est minorem: si enim columbas, quia in domibus inhabitare assuescunt varios diversosque colores indue²⁵rent, extra domos postea habitantes illos perderent in prole quam postea generantes, contra experientiam communem. Item, nemo non videt, columbas in agro degentes, objecta diversimodecolorata intueri, quin tamen propter eorum aspectum maculosae reddatur. Unde dicturi est columbas, quae continuo indomibus domicilium habent stirpis diversae esse ab illis, quae [195] in agro degunt, ac proinde natura sua diversi sunt colores.

Instabis adhuc pro hanc sententia: imagine continuo defixa in objectis venereis, excitat motus ejusdem speciei in membra corporis, quae apta sunt talibus motibus recipientis; ergo etia, potest varias, diversasque impres^siones foetui communicare. Respondeo, concesso antecedenti, nego consequentiam: duas tamen disparitates argumentabo: prima quod imaginatio vehementer est, majoremque vim habet in corpore proprio, quam in corpore alterius individui, qualis eest foetus adhuc in utero matris contentus, ut naturalis ratio demonstrat.

Secunda, quia imaginatio excitat incorpore proprio passiones, quibus immediate ¹⁰ varii subsequitur motus, qui naturalem habet connexionem cum perstitutionibus animi. Sic irae immediate subsequitur vehemens impetuosaque sanguinis commotio, sic etiam panico terrori naturaliter subsequitur corporis trepidatio, et etiam venereis cogitationibus, motus ejusdem speciei, at vero non est assignandam aliqua naturalis connexio inter foetum et pathemata animi, ut imaginatio matris quantumvis fortis possit foetui imprimere determinatam figuram, nigrumque co¹⁵lorem, quia nempe est individuum ab ipsa matre distinctum.

Hinc S. Thomas^{xxx} III Parte, Quaestione 13^a, art. 3^o ad 3um, expresse ait: *dispositiones corporales, quae non habent naturalem connexionem, et ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumque sit fortis: puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.* Ergo idem dicendum est de colore nigro, qui nu²⁰llam habet connexionem, nullumque dicit ordinem ad imaginationem. Caeteras impugnationes videte apud patrem Feijóo, Discursu 3^o, paragrapho jam citatis.

Advertite tamen hic, quod quamvis concedatur imaginationem vehementem habere vim requisitam colori nigro in foetu imprimendo; adhuc tamen dici non potest hanc esse causam universalem aethiopici coloris: quin ad hoc ²⁵ requiritur, quod in omni eventu, omnique casu contingere, quod incredibile est, quis enim accedat in omni generatione, in omnique conjugum, ad invicem accessu vehementem imaginationem operari?

Tenentur enim hujus opinionis sectatores incertum habere quod [196] vastam aethiopum regionem habitatoribus impleri per solam vehementem matris imaginationem in illo colore nigro defixam, quod verte inverisimile est.

Argues 4°. Foetus, matrisque corpus naturali quadam necessitudine inter se ita conjuguntur, ut eorundem partes ⁵ sibi invicem respondeant, et unis propterea commotis, aliae commoveantur: ergo potest imaginatio vi sua spiritus animales ita movere, ut istis mediantibus, imprimet affectiones quasdam in foetu humano, et sic imprimere determinatum colorem. Respondeo, quod licet sanguis a matre ad foetumperveniat (quae est unice communicatio, quae inter foetum et matrem admitti potest) ut contra¹⁸ delum citatum demonstrant eruditi omnes Diarii Florentini; tamen sanguis a matre ad ¹⁰ foetum perveniens, longo transitu verisque circulis plurimum sui impetus deperdit, adeoque impressionem efficere in foetu non potest. Unde neganda est consequantia.

Quaeres hic: unde oriatur in aethiopibus humor ille nigricans in cuticula contentus? Respondeo, humorem hunc biliosum, vel ipsius in prima eorum conditione infusum esse a Deo, vel provenire ab halitibus sul¹⁵phureis, atque metallicis, qui in eorum regione maxime abundant; proinde posteris per generationem communicari. Sed quidquid sit de hoc, asserimus ab hoc humore bilioso admodum nigricante provenire tamquam a causa aethipicum colorem.

Quaestio 7^a **Quomodo iridis colores efformentur?**

²⁰ Iris est arcus ille caelestis, quem multoties pluvio caelo, vidimus efformari. Quod praestantiam ipsae divinae litterae, mirifice nobis communicat per haec verba Ecclesiastici, capite 43, vers. 12 ...*vide arcum, et benedice eum: valde enim speciosus est in splendore suo*. Variis etiam a

¹⁸ Verbum partim ilegibile. **B.** *Blon-delum*, sed dubium.

Santis Patribus decoratur titulis, eo quod significet ex divina institutione, modum numquam generali cataclysmo iterum periturum, dicente Deo ad Noe Genesis 9: ²⁵ *arcum meum ponam in nubibus caeli, et erit signum foederis inter me et inter terram*. Arcus ergo iste inter sublimis corpora, quae in aere conspiciuntur, principem locum meret ob egregiam sui pulchritudinem ortam a diversitate colorum quos induit, ut saeculare experientia, testis est Virgilius Aeneaeum Libro 4^o. [197] Mille trahens varios adverso sole colores

In praesentiarum ergo iridis causam physicam intimur investigare. Pro quo supponendum est, duas esse irides (quamvis tres aliquando visas fuisse a Grimaldo, atque six etiam a Snelio extraordinarie observatas, asserat Pater Mayr^{xxxi}, parte 3^a suae Philosophiae disputatione 5^a, quaestio 1^a, articulo 3^a). Una primaria, quae nempe inferior est, atque minor apparet; altera secundaria, quae scilicet majorem circulum comprehendit, apparetque supra primam, et ab ea differt, tum vibracitate colorum, tum ordine quo isti collocantur. Primaria enim iris ita habent colores dispositos, ut superior sit rubeus, secundo croceus, seu flavus, tertio viridis, quarto violaceis, vel caeruleus. At superior, seu secundaria iridis ¹⁰ hos refert colores inverso ordine eosque palidiores.

Assumendum est secundo, plura requiri ut iris efformetur: primo quod caelum sit **pluvius**, experientia enim manifestat iridem nunquam apparere caelo sereno. Secundo quod iris semper efformatur, et efformari debet in plaga opposita soli, ita ut qui iridem inspiciat, debeat existere veluti medius inter solem ¹⁵ et iridem. Unde oriente sole, iris fit in occidente; sole vero occidente, iris apparet in oriente. Tertio requiritur necessario, quod sol non plus elevetur supra horizontem, quam gradus 42; aliter enim non efformatur angulus sub diversi iridis colores apparent.

Animadvertendum est tertio, in globulo vitreo aqua pleno in quo incidat solis radius, colores iridis apparere, isti tamen colores non ²⁰ efformantur a radiis refractis, ut ultra globum vitreum transeuntibus, sed a radiis intra globum penetrantibus, et ab extrema ejus superficie reflexis. Diximus enim

dum egimus de lumen quod quando radii cadunt in diaphanum densius, v.g. in vitrum aut aquam, pars eorum reflectitur a prima superficie sine ullo ingressu, pars ingredi, sed sine egressum, eo quod reflectuntur, quando perveniunt ad ultimam superficiem pars denique transit ultra vitrum.

²⁵ Igitur aliqui radii solis in globum vitrum cadentes, illico a prima superficie convexa reflectuntur, ut evidenter ostenditur experientia: deinde alii penetrant intra globum, sed quando incidunt in concavam ejus superficiem quam transeundum esset in aerem [198] reflectuntur, et ab hiis radiis proderunt colores iridem repraesentantes. Alii denique transeunt ultra globum, seriuntque ad diversos colores pingendos, sed non tam perfecti, quam exhibent alii.

Advertite tamen hic coloribus in globulo vitreo efformatos, apparere in triplici tantum positione ejusdem respectu solis et visus. Prima est, cum linea ab oculo ad solem ducta cum ea, quae ab eodem oculo ad centrum sphaerulae ducitur, angulum comprehendit 23, circiter graduum. Secunda, cum lineae a sole, et ab oculo in sphaeram coeuntes, angulum in ejusdem centro efformant graduum circiter 42; tertia cum eadem lineae a sole et ab oculo in sphaerae centrum ductae, angulum ibi efformant graduum circiter 53. ¹⁰ Praedicta tamen colorum varietas, ita sub praedictis angulos cernitur, ut quilibet aliquibus tantum minutis ab eo deficiat. His ita animadversis, sit:

Conclusio. Iris primaria efformatur, et depingitur a radiis solaribus qui impingentes in guttulas aquae e nube rorante decedentes, primo refringuntur in ingressu, deinde¹⁵ reflectuntur, ac denique in egressu e guttis aquae rursus refracti perveniunt ad oculos inspicientes. Unde concurrunt duae radiorum refractiones et una reflectio. Iris autem secundaria formatur in aquae guttulis per duas radii luminis refractiones, totidemque reflectiones.

Hanc iridis generationem variis experimentis confirmare possumus. Primo, si in phiala vitrea utrumque rotunda vel in globo vitreo grandiori aqua pleno, radius solaris excipiat, ita tamen, ut radius directus cum radio

reflexo angulum constituent 42, circiter graduum, apparent vivasissimi colores iridis, ut manet dictum. Secundo, si radium per fenestram apertam transmissum adverso a sole capite, frequentibus guttis irrores et aspergas, eo modo quo ²⁵ Fulones sumptam ore aquam flatu vehementi in minutissimas guttulas dispergunt, duplex apparebit iris concentrica, et perfecte decircinatas.

Tertio, fontes artificiales [199] in quibus aqua in minutissimum rorem defluit, sole lucente, iridem semper secundaria exhibent. Sic etiam habetur in Transactionibus Anglicanis tomo 12 (ut fidem facit Pater Ferrari^{xxxii}) iridem a sole semper efformari vividioribus coloribus in aqua flumini Sancti Laurentii in Indiis ex altitudine centum 50 pedum cadente, quae ibidem dis⁵rupta per aerem spargit maximam guttularum multitudinem, quae instar nebulae etiam ex distantia quinque milliarum apparet. Quarto in herba minutissimis aquae guttulis aspersa perfecta depingitur iris. Testatur enim Pater Parvies apud Petrum Regnault Tomo 3^o, Exercitatione 10, se vidisse aliquando inversam iridem depictam in herba cujusdam prati; quia nimirum aquae guttis aspersa erat ex praecedenti densa caligine relictis.

¹⁰ Ex quibus facile formare licebit argumentum: dum pluit, et sol minus 41 gradibus elevatus lucet, debet iris apparere, si eadem tunc adsint dispositiones, quae in supra dictis casibus inveniuntur, in quibus iris perfecte generatur; atqui eadem omnino inveniuntur, nempe guttae decidentes, in quibus radius solaris et linea ab oculo ad guttam pertin¹⁵gens angulum graduum 41, comprehendunt; ergo cum habeatur, et colorum, et angulorum similitudo, recte colligitur, quod similis effectus sit similis causa, ac proinde iridem efformari in guttulis aquae e nube rorante decidentibus per reflectiones, refractionesque assignatas.

Aliter efformat haec ratio: guttae aquae e nube rorante decidentes suscipi²⁰unt, ac remittunt radium luminis, eo modo quo aqua in globo vitreo, v.g. ne caetera exempla percurramus, quia guttae aquae, quae e nube dicunt, suntin eodem situ, in eademque distantia a sole, et oculo, ac guttae aquae in globo vitreo, aequalem efformant angulum; ergo eosdem colores debent exhibere, patet consequentia: nam ideo globo vitreo apparent iridis colores,

quia in illo dantur reflectiones, et refractiones ²⁵ requisitae, sed si guttae decedentes e nube sunt in eadem distantia, et situ in illis detentis, fieri easdem reflectiones et refractiones, ut est evidens; ergo iisdem debent apparere colores ubi formatur iris, etc.

[200] **Argumentis satisfit**

Argues 1º. Decidentibus e nube aquae guttulis, soleque supra horizontem in proportionata distantia elevato, non depingitur iris; ergo. Probatur antecedens: ante universale diluvium pluebat super terram, et sol ab orientem in occidentem se gerebat; sed non apparebit iris, ⁵ ergo. Probatur minor. Arcus iste efformari incepit post diluvium. Dicente Deo ad Noe loco jam citato: *Arcus meum ponam in nubibus caeli*, etc. Ergo. Respondeo relata Scriptura verba non esse sic intelligenda. Scriptura enim non dicit, Deum tunc primum post diluvium fecisse arcum illud, sed voluisse solum eundem ostendere in signum foederis inter ipsum et terram. Unde optime dicipotest cum Abulensi, et aliis iridem exstitisse ante diluvium; attamen tunc non fuit ¹⁰ signum foederis.

Argues 2º. Si iris consisteret in decidentibus aquae guttulae, et lumine in ipsis reflectio et refractio, his positis semper appareret iris; atqui multoties pluit, sole elevato supra horizontem, quin appareat iris in opposita plaga; ergo. Respondeo praeter guttulas aquae, et lumen in ipsis refractum, plures requiri circumstantias, quae certe non ¹⁵ concurrunt quando iris non efformatur. Prima, enim debet sol elevari supra horizontem certa et determinata distantia; ita ut si plus, quam gradus 41, elevatus exstiterit, iridem nullatenus depingere poterit; quia nempe tunc non efformatur angulus grauum 23, 42, 52 juxta diversas et varias positiones.

Si autem sol supra horizontem minus elevatus ²⁰ esset gradibus 41, nubemque rorante illuminet, iridem necessario describet, et eo majorem portionem arcus depingit, quo sol infra gradum 41 fuerit depressus. Cum vero sol prope lineam horizontalem exstiterit, integra iris semicirculum exhibens apparet. Secunda, linea a sole ducta ad centrum iridis debet

necessario transire per oculum insipientis, qui quasi medius est inter solem et iridem. Et hac ratione eadem ²⁵ numero iris non potest ab omnibus videri, quia nempe non est eadem linea a sole per oculum unius, ac per oculum alterius ducta, et consequenter neque idem centrum iridis vice ab uno cum centro iridis visse ab alio. Unde quot sunt insipientes, tot sunt inspi[201]cientes. Sic etiam notat Pater Corsini, quod si quis celerrime equitando transgrediatur locumque mutet eadem velocitate moveri iridem non sine voluptate intuebitur.

Argues 3º. Multipliciter. 1º supposita hac explicatione circa iridis formationem nequit reddi ⁵ ratio cur colores iridis secundariae minus vegeti, atque palidiores appareant: quod enim modo, aequalique vi irruunt solis radii in superiors et inferiors aquae guttulas, ergo. 2º. etiam non apparet ratio ob quam, debeat iris semper apparere rotunda, ac in circulum depicta. 3º cum continuo guttae decendant, continuoque sol eas illuminet, non potest explicari quomodo interrupta multoties videatur iridis, ergo.

¹⁰ Respondeo ad primum, iridem secundariam duplicem requirere refractionem, totidemque luminis reflectiones. Cum autem radii bis reflectantur intra guttulam, notabilis eorum copia dissipatur; ac per consequens exigua est, quae supersat ad iridem efformandam, quod confirmatur, ex eo quod in iride primaria, cum unica tantum concurrat radii luminis reflectio, ve¹⁵getiores, vividioresque apparent colores. Ad secundum dicendum, iridem apparere rotundam, non quia soli figuram imitetur, ut aliqui referente Pater Corsini, minus erudite cogitarunt, sed quia omnes aquae guttulae debent aequaliter ab oculo inspiciente distare; quod fieri non potest nisi guttae sint circulariter dispositas.

Et ratio est, quia iris effor²⁰matur in superficie cujusdam coni, cujus apex est in oculo insipientis, basis vero in ipsa nube rorante, arcus autem hujus coni est linea a sole per oculum videntis trajecta: lineas insuper conis constituents efficient cum linea axis angulorum graduum 42. Unde evidenter apparet guttas aquae debere circulariter disponi. Ad tertium occurrendum dicendo arcus interruptionem provenire vel ex eo quod guttae aquae non

ubique adsint, vel ex eo quod non aequaliter sed inae²⁵qualiter hinc inde sint dispositae, secundum profunditatem nubis, vel superficiem conicam, adeoque non fiat angulus requisitus.

Argues 4º. Si colores iridis efformentur in guttulis aquae decidentibus [202] sub certo et determinato angulo, non potest explicari colorem varietas, qui in iride conspiciuntur, ergo. Probatur antecedens: implicat quod guttulae aquae, quae sub angulo graduum 42 rubeus colore coloravit, sed eodem angulo appareant illis coloribus tincte; ergo. Respondeo, in iride primaria, v.g. esse veluti quatuor series, seu ordines circulares guttularum, quae possunt facere post dictas refractiones⁵ et reflexiones, idoneum angulum sub quo varii colores depingantur. Prima et superiora series exhibet colorem rubeum, secunda flavum, etc.

At haec colorum varietas ita sub praedictis angulis inspicitur, ut quilibet aliquibus saltem minutis ab eis deficiat. Sic in ea peritura, qua colores refert sub angulo graduum 42, radius qui pingit colorem rubeum, efficient angu¹⁰lum 41 graduum, et 39 minutorum. Qui alium colorem efformat, constituit angulum graduum 41, et 30 minutorum, et qui caeruleum colorem pingit angulum efformat 41 graduum et 13 minutorum. Similiter in alia pictura dicendum est. unde non sub eodem angulo ejusdem graduationis mathematicae efformantur varii colores iridis.

Pro complemento advertite, colores¹⁵ iridis secundariae, qui sub angulo 54 circiter graduum efformantur, inverso ordine apparere respectu eorum, qui in primaria cernuntur, quia majorem altitudinem, refractiones et reflexiones in qualibet gutta fiunt ordine diverso, quem ordinem colores imitantur, eo quod in diversis refractionibus, ac reflectionibus efformentur. Animadvertite etiam non semper secundarum iridem simul cum primaria apparere, quod contingitur quando guttulae aquae, quae elevatae manent²⁰ ad altitudinem 42 graduum v.g. non eleventur ad altitudinem 53 aut 52 graduum sub quo angulo praecisse debet efformari. Nescio, an alia possint dici de iride: si autem forte aliqua essent, ex ucusque dictis facile solvi possunt.

ⁱ La referencia no se ubica porque Plutarco, en *De placitis philosophorum*, Liber I, Cap.15, De Coloribus, no menciona a Epicuro y sólo tiene 6 números (cf. ed. *Operum*, Moralia II, Paris 1841, p. 1076). Esta teoría está expuesta en la carta de Herodoto (cf. ed. Oates, 1940, p. 11).

ⁱⁱ Cf. *In libros opticos*, Cap.1, Prop.15 (ed. *Opera Omnia*, Frankofurti, 1853, v. 2, p.134).

ⁱⁱⁱ La referencia está tomada de Brixia, *Philosophia Sensuum Mechanica* (ed. 1756, p. 247) sobre la naturaleza de la luz, citando *Dioptricae*, cap. 1, n. 3.

^{iv} Cf. *Institutiones Philosophicae*, Pars I Physicae: De corpore naturali generatim; Sectio V: De secundariis et compositis corporum affectionibus, seu qualitatibus; Cap. 4: De coloribus (ed. Parisii, 1767, p. 318-323).

^v Cf. *Traité de Physique*, 1ère Partie, Cap. 27: De la lumière et des couleurs, du transparent et de l'opaque (ed. Paris 1676, p. 291-342).

^{vi} *Optice*, Liber I, Pars I, Definitio 7

^{vii} *Institutiones Philosophicae*, Tract. II: De corporibus viventibus; Disp. III: De anima ensitiva, sive de brutis; Cap. 17: De coloribus.

^{viii} *Recreaciones filosóficas*, Tarde 6: Trátase de los colores y también de las reflexiones y refracciones de los rayos coloreados; parág. 3: Del sistema de Newton sobre los colores (ed. Madrid, 1786-92, t. 2, pp.121-145).

^{ix} Cf. *Traité de la nature es couleurs (Oeuvres complètes*, Leide, Pierre Vander, 1717, t. 1 pp. 196-320), sobre la formación del iris, expone la teoría de Newton (p. 227) y menciona esta experiencia contra la hipótesis newtoniana.

^x Cf. *Elementa Matheseos Universae, Elementa Optica*, Cap.4: De coloribus, n.205 (ed. Genevae 1740, t. III, p.33).

^{xi} *Oeuvres complètes*, ed. Leide, 1717, t. 1, pp. 226-228. Estas cuestiones fueron expuestas por J. B. Duhamel en *Philosophia Vetust et Nova - Physicae Pars Secunda*, Tract. II, Diss. I, Cap. 12: De iridis coloribus (ed. Venetiis, 1730, t. 5, p. 349 ss)

^{xii} Cf. Ferrari, *Physicae Pars III*, Q. 5: De coloribus (ed. 1787, p. 318)

^{xiii} Juan Bautista Duhamel, *Philosophia vetus et nova*, t. 6, Physicae Pars III, Tract. 1: De facultate animali et illius organo, Diss. 4: De objectis sensuum exteriorum, Cap. 4: De coloribus qui fixi et reales dici solent, (ed. Venetia 1736, p. 243 ss.)

^{xiv} La cita en Brixia (ed. 1756, p. 290).

^{xv} Cf. *Elementa Matheseos Universae*, Elementa Optica, Cap.4: De coloribus, n.178, Scholion a la Definición 32. n.177.

^{xvi} Cf. *Experimenta et considerationes de coloribus*, Pars I: Experimentalis historia colorum coepta; Cap. 5: Sex hypothesis de colores recitantur (ed. Roterodami, 1671, p. 99-109); n. 3.

^{xvii} *Compendium Philosophicum*, Tract. IV: *Physica Generalis*, Liber IV: De Luce; Cap. 3: De Coloribus (ed. Valentiae 1754, t. IV, p. 191 ss).

^{xviii} Cf. *Traité de Physique: lère Partie*, Cap. 27: De la lumière et des couleurs, du transparent et de l'opaque (ed. Paris 1676, p. 291-342)

^{xix} Cf. *Lecciones de Física Experimental*, Lección 17: Siguen las propiedades de la luz; Sección 3: De la luz descompuesta o de la naturaleza de los colores (ed. Madrid 1757, t. 6, p. 168 ss); Art. 1: De los colores considerados en la luz. Allí explica 11 experiencias de descomposición de la luz en el prisma.

^{xx} *De divinatione*, L. I, n. 49: *Oeuvres*, ed. Nisard, 1864, t. IV, p. 209.

^{xxi} Cf. *Teatro Critico Universal*, (ed. Madrid 1786) t. 7; Discurso tercero: Color etiópico; Parág. 2 a 7.

^{xxii} El dato en Feijóo, *Ibid.* Parág. 4, p. 85; los datos los tomó de un extracto en el *Diario de los sabios de París* de 1679.

^{xxiii} Cf. *Dissertation sur la cause physique de la couleur des nigrés*, Paris, 1741

^{xxiv} Cf. "De externo tactu organo exercitatio epistolica ad Jacobum Ruffum" (*Opera Omnia*, ed. Lugduni 1787, t. 2, p. 199-210).

^{xxv} El dato está tomado de Feijóo, *Ibid.* t. 7, p. 88. Plinio, en *Liber II Naturalis Historiae*, Continentur de mundo et elementos, Cap. 80 (en ed. crítica, 78 en anteriores) ed. Nisard, Paris, 1860, t. 1, p. 136.

^{xxvi} Esta mención no está en Feijóo. Se refiere al ensayo de Kenelm Digby "Oratio de pulvere sympathetico", ed. Norimbergae 1662, p. 106 ss.

^{xxvii} Cf. *De la recherche de la vérité*, L. II: De l'imagination; 1ª Partie, Cap. 7, Parág. 1: De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant; n. 3 (p. 54)

^{xxviii} Cf. *Heliodori Aethiopicorum Libri X* (ed. Lugduni, 1611).

^{xxix} La referencia no figura en Feijóo. No se pudo ubicar la fuente.

^{xxx} Cf. *Sum. Theol.* III, Q. 13: De potencia animae Christi; Art. 3: Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis; 3^a Obj.

^{xxxi} Cf. *Philosophia peripatetica, Physica particularis*, Disp. V: De Meteoris; Q. 1: De meteoris igneis, Art. 3: Quomodo explicanda sint meteora lucida (ed. Ingolstadii 1799, t. III, p. 442, n. 1043):

^{xxxii} Ferrari trata el arco iris en *Physicae Pars. II*, Disp. III, Q. única, (ed. 1787, p. 118).

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 VI (Cuestiones 4 a 7), sobre la luz y los colores y el cuerpo natural en cuanto es opaco o traslúcido. Se Fray Rodríguez aborda el tema basándose en una considerable bibliografía que incluye una discusión sobre la teoría de Newton. El texto se transcribe según el Ms. copiado por Zavala, señalando algunas diferencias con el Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial - cuerpo natural - luz - color - Fray Cayetano Rodríguez.

Resumo. Edita-se um fragmento do Curso de Física, ditado por Frei Cayetano Rodríguez no Colégio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782: Livro VI (questões 4 a 7), sobre luz e cores e o corpo natural enquanto opaco ou translúcido. Fray Rodríguez aborda o assunto com base em uma bibliografia considerável que inclui uma discussão sobre a teoria de Newton. O texto é transcrito conforme a Sra. copiada por Zavala, apontando algumas diferenças com a Sra. de Bárcena.

Palavras-chave: escolástica colonial - corpo natural - luz - cor - Frei Cayetano Rodríguez.

Abstract. A fragment of the Physics Course, dictated by Fray Cayetano Rodríguez at the College of Montserrat, University of Córdoba, in 1782, is edited: Book VI (Issues 4 to 7), on light and colors and the natural body insofar as it is opaque or translucent. Fray Rodríguez approaches the subject based on a considerable bibliography that includes a discussion of Newton's theory. The text is transcribed according to the Ms. copied by Zavala, pointing out some differences with the Ms. of Bárcena.

Keywords: colonial scholasticism - natural body - light - color - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

De potestate aquali seu sermo Nostrae Dominae Guadalupensis

Vidzu Morales Huitzil

Filius eius Rex Regum, et Dominus Dominantium,
per quem Reges regnant, et Principes imperant,
suam Matri communicavit potestatem¹.

Prooemium

Ecce enim ut facta est vox salutationis tuae
in auribus meis, exsultavit
in gaudio infans in utero meo.
*Evangelium secundum Lucam*².

Doctor Ludovicus, cui facundia summa fuit, hoc sermone cives, qui
siccitate affecti sunt, colere imaginem Nostrae Dominae Guadalupensis³
debuisset eloquenter affirmavit, quia mater Dei auxilium, quo aqua ex nubibus

¹ Joanne Eusebio, *Trophaea a Mariana*, Antuerpiae: Apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari, MDCLVIII, p. 17

² Kurt Aland, Barbara (qui utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Monasterii Westphaliae: Institutum Studiorum Novi Testamenti, MMV, p. 153

³ Et ad Marianam pietatem (quae coelestis gloriae, ac totius boni radix est) universus Christianus orbis novis simulque urgentibus stimulis moveatur, reges istos Marianos, seu de Christianis regibus in Mariam Dei param Virginem cultu et devotione illustribus, Opusculum e meis latebris in lucem publicam prodire permitto, lector humanissime. Regii enim exempli, ad subditorum animos, tum in malum, tum in bonum per movendos, adeo valens potensque est energia, ut iure merito abierit in Proverbium; p. Bourassé, Jean-Jacques, *Summa Aurea de Laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, Lutetiae: Apud J.-P. Migne Editorem, MDCCCLXVI, p. 12.

cecidit, clemens dedit. His rebus constitutis, virgo⁴ Guadalupensis secundum oratorem, qui commotus hac mutatione rerum, summa potestate nuncium, qui archangelus Gabriel nominatus, Dei mandavit. “Ecce vigilantiam Marianae charitatis; deinde etiam non petens impetravit a Filio eius penuriae subventionem: ecce quanta efficacia Virgineae⁵ intercessionis”⁶. Certe enim, Ludovicus, qui maiestatem precatorum vetustorum aemulatur, de potestate⁷ aquali virginem Guadalupensem agros mexicanos fovisse, praeclara luce, affirmavit.

Satis etiam hanc Virginis potentiam commendat Sanctus Thomas, cum Opusc. 8. dixit: Magnum est in quolibet Sancto quando habet tantum de gratia,

⁴ Puto, quod beata virgo, peccatum originale non contraxisset; Baptista, Ioanne, *Liber Apologeticus pro Immaculata Dei parae Virginis Mariae Conceptione*, Matriti: Apud Viduam Alphonsi, MDCXVI, p. 127.

⁵ Verum Sanctus Bernardus istam amplius exaggeravit pro nobis vigilantiam B. Virginis, quam non multis oculis ornatam; sed totam solem effectam praedicat; sic serm. Sig. magn. ubi ait: Iure sole perhibetur amicta quae profundissimam divinae sapientiae, ultra quam dici potest, penetravit abyssum, ut quantum creatura conditio patitur, luci illi inaccessibili videatur immersa. Adiicit huic Providentiae festinationem Sanctus Bonaventura, ut per omnia soli non solum in claritate; sed in celeritate assimiletur: nam in spec. B. Virg. Ruth, ait, interpretatur videns, et festinans, et signat B. Virginem, quae vere videns in contemplatione, et bene festinans fuit in actione. Videns enim nostram miseriam est, et festinans ad impendendam suam misericordiam; Eusebio, Ioanne, *Trophaea a Mariana, Antuerpiae*: Apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari, MDCLVIII, p. 3

⁶ Ioanna Eusebio, *Trophaea a Mariana, Antuerpiae*: Apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari, MDCLVIII, p. 2.

⁷ Addo ex Revelationibus Sanctae Birgittae, ubi Angelus, cum de promptitudine caelestium spirituum in obsequium Sanctissimae Virginis Sermonem habuisset, adiecit: Super omnes etiam malignos spiritus ipsam sic Deus potentem effecit, quod quotiescumque ipsi aliquem hominem, Virginis auxilium ex charitate implorantem, impugnaverint, ad ipsius Virginis nutum. Ilico pavidi procul diffugiunt, volentes potius poenas suas, et miseras sibi multiplicari, quam eiusdem Virginis potentiam super se taliter dominari; Eusebio, Ioanne, *Trophaea a Mariana, Antuerpiae*: Apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari, MDCLVIII, p. 4.

quod sufficit ad salutem multorum: sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium de Mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo, et in Virgine. Nam in omni periculo potes habere salutem ab ipsa Virgine gloriosa. Unde Cant. 4. Mille clypei, id est, remedia, pendent ex ea. Item in opere vir tutis potes eam habere in adiutorium, et ideo dicit ipsa Eccli.24. In me omnis spes vita, et veritatis⁸.

His ita se habentibus, orator, qui custodiae sacrarum rerum praefectus et fide comprobata eloquenter disertus⁹, virginem Guadalupensem¹⁰, quae animos mulcebat civium maximae urbis Mexici, recta ratione clamabat. Hoc modo, “thesauros gloriae virginis non solum non exhaurire, sed nec imminuere potest magnificentiae [Guadalupensis] effusio largitatis”¹¹.

⁸ Ioanne Eusebio, *Trophaea a Mariana*, cit., p. 4.

⁹ Quam victoriam Rex intelligens, maximas Christo, eiusque Matri egit gratias, totoque Regno, datis ad Episcopos, et oppidorum Magistratus litteris, supplicationes fieri iunxit ad gratias Deo agendas, et loco dicto, apud Enessam celeberrimum B. Virginis Templum exstruxit; Ioanne Eusebio, op. cit., p. 31.

¹⁰ Non solum ratione honoris deferendi, sed gratiae referendae a Filio attribuunt alii Patres efficaciam petitionum Mariae. Gregorius Nicomediensis Orat. de Deipara dixit: Virginem gloriosam alloquens: Tuam Gloriam creator existimat esse propriam, e tanquam Filius in ea exultans, quasi exolvens debitum, implet petitiones. Similiter etiam Theophilus Alexandrinus, lib. de incarn. dixit, Christum Matri suae acceptam vitae gratiam compensare, quoties pro hominibus orat; Ioanne Eusebio, *Trophaea a Mariana* cit., p. 4.

¹¹ Eusebio, Ioanne, *Trophaea a Mariana*, cit., p. 7.

Index librorum in hoc opere laudatorum

- Aland, Kurt; Barbara (qui utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Monasterii Westphaliae: Institutum Studiorum Novi Testamenti, MMV.

- Baptista, Ioanne, *Liber Apologeticus pro Immaculata Dei parae Virginis Mariae Conceptione*, Matriti: Apud Viduam Alphonsi, MDCXVI
Bourassé, Jean-Jacques, *Summa Aurea de Laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, Lutetiae: Apud J.-P. Migne Editorem, MDCCCLXVI.

- Eusebio, Ioanne, *Trophaea a Mariana*, Antuerpiae: Apud Viduam et Haeredes Ioannis Cnobbari, MDCLVIII.

- Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII.

- Ludovico, *De Potestate Aquali Nostrae Dominae Guadalupensis*, Mexicopolis: Bibliotheca Mexicana, MDCCLXV.

- Soror Maria de Jesu, *Mystica Civitas Dei*, Dilingae: Apud Joanem Casparum, MDCCXIX.

Resumen. Este escrito, que fue creado en 1765 por Luis Beltrán, trata sobre la potestad de la virgen de Guadalupe sobre las aguas de la ciudad de México, los problemas a causa de la deficiencia de lluvia y la solicitud de fomentar el culto de la virgen para solucionar esta cuestión. De esta forma, disertaré, en breve tiempo, sobre las cuestiones teológicas, que fueron enunciadas en dicho sermón.

Palabras-clave: sermón - Ciudad de México – potestad – teología - Señora de Guadalupe.

Resumo. Este escrito, criado em 1765 por Luis Beltrán, trata do poder da Virgem de Guadalupe sobre as águas da Cidade do México, dos problemas causados pela deficiência de chuvas e do pedido de promoção do culto à virgem para resolver esta questão. Desta forma, falarei, em breve, sobre as questões teológicas que foram expostas no referido sermão.

Palavras-chave: sermão - Cidade do México - poder - teología - Senhora de Guadalupe.

Abstract. This writing, which was created in 1765 by Luis Beltrán, deals with the power of the Virgin of Guadalupe over the waters of Mexico City, the problems caused by the deficiency of rain and the request to promote the cult of the virgin to solve this issue. In this way, I will speak, in a short time, on the theological questions that were stated in said sermon.

Keywords: sermón - Mexico City – power – theology - Lady of Guadalupe.

Summarium. Hoc scriptum, quod anno millesimo septingentesimo sexagesimo quinto Mexicopolis a doctore Ludovico, qui causa deficientiae pluviae titillavit animos civium maximae urbis Mexici ad fovendum matris Dei cultum, factum, de potestate aquali Nostrae Dominae Guadalupensis tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus, quaestiones theologicas, quae in hoc genere sublimi orationis dictae, disserturus sum.

Vocabula maximi momenti: sermo – Mexicopolis – potestas – theologia - Domina Guadalupensis.

RESEÑAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*, Estudio preliminar, traducción y notas Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2022, 292 pp.

Esta breve obra sigue siendo un objeto inexcusable de nuevos estudios, enfoques interpretativos y traducciones. Acometer esta tarea sin duda es un gran desafío que el autor asume con éxito. El hecho de ser a la vez autor de un estudio complejo, de la traducción y de las notas histórico-críticas y filológicas que la acompañan, aunque es una tarea muy grande, tiene la ventaja de asegurar la unidad conceptual y estilística del conjunto.

La mayor parte del libro está ocupada por el Estudio Preliminar que abarca 200 páginas, constituyendo en realidad una obra independiente y no sólo un exordio a la traducción y sus notas. En efecto, como lo muestra la estructura del Estudio, el autor pasa revista a todos los temas que corresponden a una obra de autoría tan discutida y por el momento irresuelta. Quién era el autor, cuál fue su propósito, cuál fue la causa principal (tal vez varias) que determinaron el éxito de este pequeño tratado, cuya referencia fue inexcusable para todos los autores latinos a partir del siglo VIII, cómo se constituye el *Corpus dyonisiacum* y cuál es el lugar que en él ocupa el *De divinis nominibus*, son algunas de las preguntas que siguen rondando y que el autor va intentando responder o al menos clarificar.

El Estudio Preliminar consta de nueve secciones o pequeños capítulos temáticos y termina con una sección bibliográfica. Las cuatro primeras constituyen lo que se podría denominar marco teórico, y se refieren al conjunto de la obra de Dionisio. Al comenzar plantea con toda claridad los desafíos de la interpretación del *Corpus*, oscilante entre dos extremos: la copia servil al neoplatonismo por un lado, y por otro su consideración como apología absoluta del cristianismo ortodoxo, con una casi inconmensurable lista de posiciones intermedias. El autor expresa con claridad su propósito ante este complejo panorama:

“Para presentar en el corazón del mensaje dionisiano, debemos intentar sumergirnos en el período histórico en el que surgió. En esa tarea desmedida contamos con el auxilio de todos los investigadores, traductores, comentadores y escoliastas que, a través de los siglos, han ido colaborando al esclarecimiento del sentido de la obra y del propósito del autor” (p. 11).

Queda entendido pues, que no se trata de exponer una intuición hermenéutica, por más interesante y coherente con el texto que nos parezca, sino que, al contrario, las respuestas surgirán de una compulsa analítica de todas las posturas en juego, puesto que todas ostentan un considerable nivel de razonabilidad.

La primera pregunta es si la obra dionisiana es producto de una helenización del cristianismo (sección 2), donde presenta largamente la posición de Heinrich Dörrie, para quien no pudo tener lugar un diálogo entre neoplatonismo y cristianismo porque son dos posiciones demasiado opuestas sobre la verdad. Las varias y principales respuestas, que el autor analiza y que implícitamente comparte, refutarían esa tesis con el hecho de que siglos antes, con Justino o Clemente, por ejemplo, ese acercamiento ya se había dado sin mayores problematizaciones. Por lo tanto, conforme se encara en la sección tercera, el *Corpus* tiene que ser entendido en esa línea, aunque las propuestas para identificar al autor —una vez abandonada la leyenda del San Dionisio y ente de San Pablo— no logran consenso. Sin embargo, el autor considera que estas polémicas no han sido estériles porque han ayudado mucho a precisar el entorno histórico y el ideario que presidió la formación.

Finalmente, en la sección cuarta, el autor expone las dos grandes y opuestas líneas interpretativas del *Corpus*: las que lo vinculan con el paganismo o sea con la filosofía griega, y las que lo vinculan con controversias dentro del cristianismo, a su vez escindidas en dos líneas controversiales, las cristológicas y las origenianas. Prudentemente, el autor no toma partido, sino que reconoce los aspectos objetivos de las conexiones que cada opción

privilegia, mostrando indirectamente que no parece acertada ninguna respuesta unilateral.

La segunda parte del Estudio Preliminar se dedica al *De divinis nominibus*, en el entendimiento de todo lo anterior. La sección quinta, la más extensa, expone el contenido doctrinal de la obra. En primer lugar, el autor señala que en el cristianismo primitivo no existía el problema de la relación entre Escritura y Tradición, sino que éste se fue conformando con el tiempo, a partir de los Padres Apologistas y sobre todo con las disputas doctrinarias y las declaraciones de herejía. Así se forma la Tradición, que es colectiva y normativa, no hay admisión de una interpretación individual. Éste es uno de los puntos más importantes, de la obra: referir toda la tradición a la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Entonces se trata de exponer, aunque con un lenguaje a veces oscuro y denso, lo principal de esta tradición eclesiástica sobre varios puntos esenciales. El primero, los presupuestos teóricos sobre el ser y la esencia, en la filosofía griega, en Platón y en su versión neoplatónica. Con todo ese bagaje, Dionisio interpreta el *Parménides* platónico en clave cristiana y –nos dice el autor– concluye en forma ortodoxa. Por su parte, presenta su propia interpretación en versión débil, o “cautelosa”, como él mismo dice:

“Una interpretación cautelosa consistiría en entender que se intenta establecer una vinculación (no una identificación) entre el universo creado y Dios-Hijo en tanto que Creador. [...] Dionisio ha tenido presente en todo momento el peligro de panteísmo, y lo ha rechazado afirmando la trascendencia absoluta de Dios respecto al mundo, pero señalando al mismo tiempo que Dios está presente en el mundo (inmanencia)” (p. 139).

Entonces, en definitiva, se trata de cómo expresar lo inefable, problema que –desde situaciones muy distintas– tuvieron que enfrentar Moisés y Filón. Pero Dionisio insiste en la inaccesibilidad absoluta de la naturaleza divina, aunque admite que podemos tener alguna forma de conocimiento de Dios a

través precisamente de los “nombres divinos” que le da el texto sagrado. Tema que constituye lo central de la obra.

En su continuidad, otras dos nociones son decisivas: la de jerarquía universal y la del mal, cuya existencia y justificación en el mundo fue siempre una ardua tarea filosófica. En este punto el gnosticismo constituye un hito relevante, al sostener que el mal reside en el mundo divino mismo. Hay dudas de si Dionisio tuvo presente la amenaza de maniqueísmo. El autor se inclina a pensar que su preocupación fue sobre todo entender la naturaleza de los demonios.

La Sección sexta nos ofrece sus conclusiones, de las cuales tomo la central que es la siguiente:

“Mi impresión es que la propuesta más fuerte de Dionisio es que el universo creado, incluido el hombre, *fue diseñado por su Creador tomando como modelo la Encarnación de Dios-Hijo*. La Encarnación, pues, no está orientada al universo creado, sino que el universo creado está orientado desde su creación a la Encarnación. El universo refleja en cierta medida (sólo en cierta medida) a su Creador. Las características que refleja el universo son las características de la Encarnación, es decir, la definición de Calcedonia” (pp. 167-168, énfasis del autor).

Esta última frase es explicada luego en el sentido de que la definición dogmática del Concilio se opone al origenismo extremado, y esto habría sido un objeto central de la obra. Como complemento de esta interpretación, la sección séptima presenta los *Escolios* de Juan de Escitópolis como una recepción relevante de Calcedonia, mostrando un teólogo original que pudo dar una versión teórica ortodoxa de la declaración dogmática cristológica calcedoniana. El uso que este escoliasta hace de Dionisio sería una prueba – indirecta pero válida – de la interpretación propuesta.

El Estudio Preliminar concluye con un repaso de las principales traducciones latinas de la obra, señaladamente las de Hilduino, Escoto Eriúgena y Hugo de San Víctor; también hay una breve referencia a las traducciones siríacas. Por su parte, el autor indica que para su traducción ha tomado la versión de Gruyter y que se ha propuesto la mayor “fidelidad posible”, procurando a la vez un sano equilibrio entre la literalidad y la necesaria libertad idiomática.

Un abordaje más analítico de la traducción no es posible aquí. Vale señalar sin embargo, dos aspectos relevantes y valiosos. En primer lugar, en cuanto al texto, sin perder la claridad, logra reproducir el estilo original en cuanto a la organización de las largas frases de modo que se mantenga el hilo de las oraciones subordinadas sin que el lector pierda de vista la oración principal. Éste es uno de los aspectos que considero más difíciles al traducir este estilo redaccionales y que el traductor logra llevar con gran solvencia.

El segundo aspecto es el contenido de las notas. Sin duda es habitual que el traductor identifique las fuentes, las mencione en sus originales manuscritos o ediciones y eventualmente que señale divergencias o copie algunos pasajes concretos controvertidos. También es habitual, aunque no tanto, que el traductor haga consideraciones filológicas sobre el idioma original (en este caso el griego) señalando variantes y posibles opciones. Todo esto está plenamente cumplido. Pero además el traductor ofrece un plus, que consiste en señalar y transcribir numerosos textos paralelos o complementarios, en consonancia con la idea inicial de incardinar esta obra dentro del *Corpus*, al cual le había establecido un sentido unitario.

Finalmente unas palabras sobre la bibliografía, que lleva más de 20 páginas (177 a 198) organizada en cinco núcleos: 1. Fuentes, 2. Traducciones al castellano, 3, Índices, 4. Autores antiguos y 5. Autores modernos. Si bien no me atrevería a decir que es exhaustiva (siempre pue de quedar algo fuera) sí es sin duda un elenco completísimo y de muy útil consulta.

En definitiva, se trata de una obra de aliento que es muy bien venida en el ámbito de los estudios hispanoparlante.

Celina A. Lértora Mendoza

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**RESÚMENES DEL XIX CONGRESO LATINOAMERICANO
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

SIMPOSIOS

Natura et Voluntas

Coordinación: Laura Corso de Estrada

Crédito Académico

- Programa de Investigación de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval. La natura y sus nombres. UCA, Facultad de Filosofía y Letras. Dir. Laura Corso de Estrada, CONICET –UCA/UBA, Buenos Aires, Argentina.

Adhesiones académicas

-Proyecto PICT-2020 Serie A 00554: Metamorfosis de la voluntad. Evolución histórico-filosófica del vocabulario y la conceptualización de la voluntad, de la Antigüedad tardía a la temprana Modernidad. Dir. Valeria Buffon, CONICET- IHUCSO, Litoral, Santa Fe, Argentina.

-SOFIME/ Comisión: Maestros de la Primera Mitad del s. XIII, Zaragoza, España.

-Instituto de Estudios Medievales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Dir. María Jesús Soto-Bruna, Pamplona, España.

Presentación

La propuesta del Simposio: *Natura et Voluntas* surge de la labor de investigación común y en curso de los ponentes en torno a los núcleos temáticos que éstos comportan. Dicho Simposio se inserta en la temática del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval en la consideración de fuentes de la antigüedad tardía y propiamente medievales en torno a los rasgos

esenciales de la “*libertas*” en su interrelación con la “*natura*” desde la causalidad de la “*voluntas*”.

El Simposio ha sido configurado desde una perspectiva histórico-genética en el seguimiento de fases significativas de la elaboración del binomio “*natura-voluntas*”, centrando su desarrollo en la ponderación exegético-crítica de fuentes y subrayando el desenvolvimiento lingüístico que éstas revelan. Se inicia con el análisis del tema en la antigüedad griega tardía en torno a la conceptualización y a la formulación del término voluntad y nombres anejos (F. Bastitta Harriet), su interrelación con la corporalidad (N. Avellaneda), para proseguir ya en tiempos propiamente medievales con el tratamiento de la cuestión en tiempos carolingios y, específicamente, en E. Eriúgena, en el contexto de la metafísica de la “*emanatio*” (M. J. Soto-Bruna). A continuación, parece de interés detenerse en la compleja presentación de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* sobre el papel del “*liberum arbitrium*” y de la naturaleza de la causalidad de la “*voluntas*” en la realización del acto virtuoso (L. Corso). En este sentido, adquiere especial significación el análisis de comentarios latinos sobre exposiciones de la *Ética Nicomaquea* recogidas a principios del s. XIII, a la luz de lecturas del s. XII (V. Buffon). En este contexto histórico-teórico la relectura de la “*libertas*” en Tomás de Aquino y, específicamente en su *Summa Theologiae*, adquiere peso especulativo e interpretativo, en su determinación magistral ante sus fuentes (J. Herrera). Complementa el tema el seguimiento de la conceptualización tomista de “*natura*” en relación con la “*voluntas*” (B. Reyes Oribe). Cierra el Simposio un estudio sobre la expresión de la iconografía mística medieval acerca de la naturaleza humana y la voluntad divina (M. Mosto).

*

Resúmenes

Querer ‘por naturaleza’ o ‘por decisión’: antecedentes helénicos de la discusión tardo-antigua y medieval sobre la *voluntas*

Francisco Bastitta Harriet
CONICET-UBA/UCA, Buenos Aires, Argentina

Las teorías de la acción tardoantiguas y medievales, si bien desarrollan en muchos casos problemáticas novedosas respecto de las tradiciones filosóficas clásicas y helenísticas, sin embargo son deudoras de estas en varios aspectos teóricos, conceptuales y terminológicos. En este sentido, puede decirse que, ya en tiempos de Cicerón y de Séneca, la noción latina de *voluntas* englobaba en sí numerosas dimensiones y matices de las conceptualizaciones de la acción en las escuelas griegas: matices universales y particulares; naturales, políticos y morales; normativos y decisorios; desiderativos y electivos. Considerando este rico trasfondo semántico, el presente trabajo se propone rastrear los orígenes y la fortuna de un binomio conceptual que resultará decisivo para la teoría medieval de la voluntad, el que distingue en el obrar humano lo que es ‘por naturaleza’ (φύσει) y lo que es ‘por decisión’ (προαιρέσει) o ‘por arbitrio’ (γνώμη). Esta distinción, que se remonta a la Atenas de Platón y Aristóteles, es luego sistematizada en las escuelas helenísticas y reelaborada por los pensadores cristianos de los primeros siglos, entre ellos: Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y Juan Damasceno, cuyas obras son vertidas al latín y circulan ampliamente en los siglos medievales.

*

Cuerpo y voluntad en la imagen divina del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa

Nicolás Avellaneda
UBA, Buenos Aires, Argentina

La caracterización hecha por Gregorio de Nisa respecto de la voluntad humana en *De opificio hominis* está íntimamente vinculada con el estudio –atravesado por una amplia erudición en medicina– de la corporalidad humana. Esta relación se desarrolla a través de diferentes momentos a lo largo de la obra: comienza como una expresión de la imagen divina en el hombre, la cual se expresa en el plano anímico y corpóreo; continúa con la introducción de una contradicción entre la libertad de necesidad de la voluntad humana y los límites insondables que presenta el maltrecho cuerpo humano; y finaliza con una síntesis de esas dos visiones, ponderando el carácter instrumental del cuerpo para la realización –en el ámbito mundano– de la plena libertad de necesidad de la voluntad humana. En esta ponencia presentaremos estos tres momentos de la obra nisena, junto con un esclarecimiento de la relación que ambos elementos –cuerpo y voluntad– entablan dentro del marco del estudio de la imagen divina que es el hombre.

*

Armonía y libertad en Escoto Eriúgena

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra, Pamplona, España

En el medievo, el universo se muestra como una vasta red de relaciones dinámicas que constituyen un orden universal: su fundamento es alguna actividad -inmanente o transeúnte. Por su parte, el propósito de la obra

Periphyseon o *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX consiste en la elaboración de un análisis de la realidad y de la génesis de la realidad, a partir de una causa primera, que él menciona como “principal”, “esencial” y “final”, pero que está más allá de toda denominación. La cuestión que se plantea es: cómo debe ser esa causa para poder dar cuenta, como pretende la obra, “de todo lo que es y de todo lo que no es”; explicar la estructura de la realidad inteligible y sensible, el ser verdadero de las cosas, lo que les hace ser tales.

Y, una vez determinada conceptualmente la causa primera y el tipo de acción que lleva a cabo, debe tratar de entenderse porqué el efecto de aquella (lo que llamamos mundo) no puede ser sino manifestación de esa (se trata de la doctrina de las teofanías); manifestación que se lleva a cabo según un orden que es armónico, jerárquico y dinámico. La finalidad de la obra es la contemplación intelectual que proviene del ejercicio de la libertad. La asunción eriugeniana de la doctrina de la *emanatio* supera los tres escollos o problemas principales que quedaron planteados entre los pensadores neoplatónicos sobre el sentido de la emanación. El primero era acerca de la *trascendencia* del primer principio respecto a lo emanado. El segundo acerca de la *libertad* que dicho principio primero tenía en el hecho mismo de la emanación. El tercero acerca de la caracterización jerárquica del universo emanado como una gradación *jerárquica*. Eriúgena sale sin duda del paradigma necesitarista.

*

**El binomio: *natura* – *voluntas* en la teoría de la acción
de Pedro Lombardo. Una lectura del *Liber Sententiarum***

Laura Corso de Estrada
CONICET-UCA/UBA, Buenos Aires, Argentina

El estado de la cuestión en torno a la naturaleza de la virtud que abordan fuentes del siglo XIII en el ámbito universitario de París revela que constituye, aún entonces, una temática de especulación compleja, a propósito de la que se desarrollan diversas líneas de elaboración. En este sentido, la recepción de tradiciones filosóficas de la antigüedad tardía y del pensamiento patrístico conlleva la búsqueda de una revisión de los fundamentos antropológicos que supone la determinación magistral sobre la predicación de la noción de *virtus* en el contexto de la elaboración de una teoría de la acción. Lo cual supone la consideración de los componentes de la *natura* humana que convergen en la autodeterminación de un acto virtuoso.

En este estudio me propongo, en primer lugar, examinar algunos pasajes del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, principalmente del Liber II, como antecedente significativo de la problemática enunciada, con el objeto de desarrollar una lectura exegético-crítica acerca de los rasgos y el alcance de la *voluntas* en la definición de la bondad moral del acto propiamente humano. Y bajo este respecto, en segundo lugar, ponderar el estado de la cuestión antropológico que lega el maestro Sentenciario a las disputas del s. XIII sobre la misma *quaestio*.

*

**Voluntas ut Natura. La inserción del concepto de voluntad
como naturaleza en los primeros comentarios latinos
del libro III de la *Ética Nicomaquea***

Valeria Buffon

IHUCSO Litoral-CONICET, Santa Fe, Argentina

La primera recepción de la *Ética Nicomaquea* en el Occidente Latino no se hace a partir de la nada, sino que el texto recibido viene a incorporarse a todo un acervo preestablecido de cultura latina donde las *Sentencias* de Pedro Lombardo y las primeras asimilaciones y aculturaciones que hacen teólogos como Felipe el Canciller y Guillermo de Auxerre. Es en este contexto que intentaremos estudiar un curioso fenómeno que se da en la interpretación de la *Ética Nicomaquea* y es la inclusión de discusiones sobre la *voluntas* como facultad natural humana, a partir de la consideración de lo voluntario, lo involuntario y la elección en el libro III de la obra aristotélica.

Para profundizar sobre la índole de este vínculo, analizaremos las interpretaciones de la anónima *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (Lectio 39 y 36, mss. Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. sopp. G 4.853; Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71) y su relación con comentarios contemporáneos como la *Lectura Abrincensis in Ethicam Veterem* (ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232) y la *Lectura Parisiensis in Ethicam Veterem* (ms. París, BnF, lat. 3804a y 3572.) y el *Scriptum super libros Ethicorum* de Robert Kilwardby (ms. Cambridge, Peterhouse 206). A partir de este análisis intentaremos determinar, en la medida de lo posible, el grado de influencia que tiene en ellos la tradición teológica del sigloXII y de los principios del siglo XIII y los efectos a largo plazo que esto conlleva en la interpretación de Aristóteles.

*

El lugar central de la libertad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino

Juan José Herrera

UNSTA, San Miguel de Tucumán, Argentina

Los recientes estudios sobre la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino han avanzado fundamentalmente en dos direcciones: por un lado, han explorado sus fuentes filosóficas y teológicas, y por otro, han alentado una lectura en conjunto de la obra. En este sentido, se ha llegado, incluso, a apreciarla como un texto teológico de pedagogía espiritual. Los frutos de estas iniciativas han sido, en general, muy positivos. Sin embargo, en las publicaciones actuales se observa cierto olvido de algunos aportes previos. Es llamativo, por ejemplo, la poca atención que ha recibido el libro de G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1961), cuya segunda edición data de 1996. Lafont (1928-2021) muestra, entre otras cosas, la centralidad que tiene en la *Summa* la temática de la libertad, tanto en el plano de lo divino como de lo humano.

Dentro de esta segunda perspectiva, la libertad se presenta como una cualidad por la que el cristiano se orienta históricamente hacia su fin último: el conocimiento inmediato y amoroso de Dios. Con ocasión del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, nuestro trabajo intenta poner de relieve la contribución del autor francés concentrándose especialmente en la libertad espiritual del hombre por la moción divina sobrenatural. Creemos que se trata de una clave de lectura que no debería ser soslayada en un acercamiento contemporáneo a la principal obra del Aquinate.

*

Sentidos de *ut natura* en la noción tomasiana de *voluntas*

Beatriz Reyes Oribe

UNSTA, San Miguel de Tucumán, Argentina

La locución *voluntas ut natura* corresponde a una noción enmarcada originalmente en un contexto cristológico que el Aquinate reinterpreta a partir de sus fuentes y extiende a otros ámbitos filosóficos. No consideramos aquí su estatuto ontológico, o sea, si está al nivel de una potencia del alma o de un acto, sino solamente la compatibilidad de la nota de *ut natura* con la noción de *voluntas*. El Angélico afirma que la voluntad es cierta naturaleza y que ésta es causa primera, mientras que la voluntad es segunda, ya que, en todo, la naturaleza es principio. Sin embargo, esto no es suficiente para comprender esta cuestión, de manera que con el fin de desbrozarla nos proponemos considerar un triple aspecto de lo natural en los pasajes más relevantes sobre la *voluntas ut natura* en el *Corpus* de Tomás de Aquino. En primer lugar, si se refiere a *ut natura* por el origen, o sea, si remite a una causa creadora o a la naturaleza del sujeto; segundo, si lo hace en cuanto al contenido u objeto del *volitum*, y por último, si es algo que surge inmediatamente de la naturaleza o mediado por un conocimiento. Tomamos en cuenta que, quizás, no todos los pasajes que seleccionamos permiten completar este análisis en todos sus puntos.

*

Naturaleza humana y Voluntad divina en la espiritualidad del hesicasmismo y su presencia en la iconografía

Marisa Mosto
UCA, Buenos Aires, Argentina

El hesicasmismo es una corriente de espiritualidad que inicia en las titánicas búsquedas por dar a luz la plenitud de lo humano en comunión con lo Divino de los Padres del desierto del siglo IV. Desde las inspiraciones de Arsenio, pasando por Evagrio Póntico, Juan Casiano, atraviesa un derrotero que se expande hasta el Monte Athos donde adquiere estatura teológica gracias a los esfuerzos de Gregorio Palamas. Renueva su vitalidad mediante la difusión de la *Philokalia*, y las enseñanzas de Serafín de Sarov.

A su vez intentaremos mostrar su presencia en la espiritualidad de la iconografía. Señalaremos los rasgos fundamentales de esta tradición en lo concerniente a los temas sugeridos en el simposio: naturaleza, voluntad e imagen.

*

Intellectus et Voluntas
Coordinación Laura Corso de Estrada

Presentación

El Simposio se inicia con las ponencias de un equipo de trabajo sobre el binomio: *Intellectus et voluntas* abordando su interrelación en el acto moral. Los cuatro primeros estudios contribuyen a esta discusión desde diferentes perspectivas, examinando la relación entre conocer y obrar bien en *Contra academicos* y *Confessiones* (C. Martínez), y la relación que plantea Alberto Magno entre intelecto y voluntad en *De homine* (J. Ferreyra). El desarrollo de la temática prosigue con el tratamiento del papel del “lógos”, concebido en su universalidad, en dos planos práctico-morales específicos, en el ámbito que se concede a la libertad en Filón de Alejandría (M. Acevedo Sosa), y en el papel de la voluntad en la determinación de la racionalidad del “*ius*” en Ulpiano (A. Storck). El Simposio culmina su desarrollo con el estudio de P. de Olivi, en una fase de maduración problemática de la latitud de la voluntad ante el intelecto (J. Castello-I. Anchepe).

*

Resúmenes

Legitimidad e ilegitimidad de las vías del conocer en las críticas agustinianas al escepticismo en *Confessiones* y *Contra académicos*

Claudio Martínez
UNSAM/UBA, Buenos Aires. Argentina

En *Confessiones*, V.3.5., Agustín insiste sobre el problema presente en la vinculación entre conocer y obrar bien: “[Los filósofos] dicen muchas cosas

ciertas (*multa vera*) sobre lo creado, pero no buscan piadosamente la verdad, artífice de lo creado (*veritatem, creaturae artificem*), y por eso no la encuentran”. Agustín parece hacer referencia a que sería posible, por medio de la indagación filosófica, el conocimiento de muchas cosas verdaderas pero con el señalamiento de que necesariamente serán contingentes y mortales. Solo se puede acceder a la Verdad a partir de la búsqueda de su creador. Más adelante, en V. 6.10., Agustín coloca a Dios como única vía posible de “aprendizaje” de lo verdadero: “Nadie más que Tú puede ser maestro (*doctor*)”. Resulta llamativo que en V. 10. 19. Agustín pondere entre los filósofos a la rama escéptica del platonismo: “Se me ocurrió también la idea de que aquellos filósofos a los que llaman ‘académicos’ habían sido más prudentes que los demás, al haber establecido que de todo se debe dudar y al no conceder que el hombre pueda alcanzar alguna verdad”. Parece señalar Agustín que es preferible no conceder como verdadero aquello que no lo es a incurrir en el error al pretender un acceso por vías ilegítimas a la verdad, pero esto no significa que no haya vía legítima alguna, sino que algunas de ellas resultan propiamente ilegítimas. En función de estas consideraciones, en el presente trabajo indagaremos sobre el problema de la legitimidad de las vías del conocer en las críticas que realiza Agustín al escepticismo en *Confesiones* y *Contra academicos*, así como intentaremos dar cuenta de cómo estas se enmarcan en sus propias consideraciones, extensamente desarrolladas en la primera de estas obras.

*

Intelecto y voluntad: la razón como sujeto de la voluntad en Alberto Magno

Juan Manuel Ferreyra
UNSAM, Buenos Aires, Argentina

En nuestra ponencia exploraremos de qué manera sostiene Alberto Magno que la voluntad sea racional, siguiendo la exposición del *De homine*. En este

tratado, Alberto dedica una buena parte de la obra a lo que llama la parte desiderativa del hombre, parte en la cual se encuentra la voluntad. Allí, en diálogo con la tradición que lo precede y que proviene de la patrística griega, el Colonense expone las posibles concepciones y definiciones de la voluntad (*boulesis*, *thelesis*) y conceptos intrínsecamente relacionados (*prohairesis*). La definición final será la voluntad como el apetito racional del alma, quedando estrictamente relacionada con el intelecto, problemática también abordada en dicho tratado.

*

**El gobierno del Logos:
libertad de acción en el planteo ético de Filón de Alejandría**

María Elisa Acevedo Sosa
UNSAM, Buenos Aires, Argentina

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar la influencia que el vocabulario ético aristotélico ejerce sobre la consideración de Filón en torno a la libertad y responsabilidad humanas y, en este sentido, contribuye a la elaboración de la idea del gobierno de un Dios trascendente con respecto al mundo desligado de la introducción del pecado. Filón toma de Aristóteles la idea de Dios como *Noûs* o Inteligencia que mediante su actividad noética funda la realidad toda, permaneciendo como principio trascendente desvinculado de la materia y, por tanto, de la necesidad y el origen del mal. Por este motivo, Dios es hacedor de la libertad al otorgar al hombre el don de la razón por la cual tiene libre albedrío (ἐκούσιος), esto es, libertad para deliberar (προαίρεσις) sobre los cursos de acción a tomar y capacidad para gobernar sobre las demás creaturas en calidad de “virrey”.

La expresión de la Voluntad de Dios sobre el mundo y su gobierno son llevados a cabo por el Lógos divino, “lugar” donde se encuentran los

pensamientos de Dios que son modelos para la creación del mundo sensible. Asimismo, constituye el canal mediador por el cual el hombre llega a conocer la ley divina inscrita en el lógos del Pentateuco y a partir del cual puede encontrar el camino de reconducción hacia Él.

*

**La voluntad como fuente del derecho positivo:
Tomás de Aquino, lector de Ulpiano**

Alfredo Storck
UFRGS, Brasil

La recepción de los textos jurídicos romanos en la época medieval es un fenómeno bastante complejo que no solo llamó la atención de los juristas. Se trataba de un cuerpo dotado de autoridad milenaria, pero desconocido en su significado, y que requirió la intervención de teólogos, como Tomás de Aquino, para su interpretación completa. En esta comunicación, exploraremos cómo Tomás interpreta la división tripartita del derecho presentada por Ulpiano, a saber, entre *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*. Una de las dificultades a las que el teólogo medieval debe enfrentarse se refiere a la caracterización del *ius gentium* como derecho positivo (*ius positivum*), es decir, como resultado de la voluntad humana. Dicho de otra manera, ¿cómo sería posible que un derecho compartido por todas las naciones pudiera considerarse dependiente de un acto voluntario de legislar? Veremos cómo la respuesta de Tomás requiere que el autor confronte diversas fuentes romanas y trataremos de mostrar cómo su solución es innovadora.

*

Naturaleza y voluntad en la teoría cognitiva de Pedro de Juan Olivi

Julio Antonio Castello Dubra

UBA – CONICET, Argentina

Ignacio Miguel Anchepe

UBA, Argentina

Olivi es célebre por su crítica al representacionalismo implicado en la teoría de las especies. Según su opinión, admitirla implicaría, por un lado, atribuirles a los objetos externos una causalidad parcial o total respecto de los actos cognitivos y, por el otro, negar que el alma sea causa de sus propios actos. Ahora bien, desde su punto de vista, concebir el conocimiento de este modo pone en riesgo la libertad de la voluntad, motivo por el cual, en contraposición a lo anterior, el franciscano elabora una teoría cognitiva alternativa, en la cual el alma tiene un papel completamente activo. Sin embargo, si se hace un análisis atento, se advierte que esta teoría se aplica no solo al entendimiento, sino también al nivel de la sensibilidad, que el hombre comparte con el resto de los animales. Pero entonces cabe preguntarse si, por temor al determinismo, Olivi no terminó por atribuirle una excesivo poder de autodeterminación a los seres inferiores al hombre. El propósito del presente trabajo es repasar algunos pasajes centrales, procedentes de las *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, acerca de la concepción oliviana del conocimiento y de la voluntad, a fin de mostrar cómo la libertad, en algún sentido, puede ser considerada el modo más pleno y radical de un “volverse sobre sí” (*conversio*) del cual las potencias inferiores a la voluntad participarían cada una según su propio grado. En este contexto, indagaremos si la noción de *applicatio* puede constituir un criterio de demarcación válida entre la voluntad y el resto de las potencias inferiores a ellas y, en definitiva, el verdadero límite entre voluntad y naturaleza. En efecto, el franciscano parece sostener que es prerrogativa de la voluntad el aplicarse a sí misma a la acción, mientras que el resto de las facultades (incluido el intelecto) son solicitadas por sus objetos respectivos con algún grado de necesidad.

**El pensamiento antiguo y la libertad en la Filosofía Patrística
(siglos II-V)**

Coordinación Julián Barenstein

Fundamentación

Desde una perspectiva ecléctica y abarcadora, los estudios que aquí presentamos, dedicados al pensamiento patrístico, abordan temáticas diversas y a través de distintos autores, todos los cuales pueden ser ubicados en el efervescente y prolífico período Tardoantiguo. Las investigaciones centradas en el concepto de acedia en los Padres del desierto y la acción del demonio, la autoridad espiritual en Orígenes sobre la base de su cosmología y su antropología, y la noción de *lógos* en Justino el Filósofo, respectivamente, comprenden un eje común, a la sazón, la búsqueda de una nueva definición de libertad, que precisamente empieza a ser configurada en los primeros siglos de la era cristiana sobre la base de las categorías de pensamiento grecorromano y que está llamada a convertirse en una noción de largo alcance en la cultura occidental. Se completa la mesa con tres ponencias sobre la figura de Agustín, en aspectos relevantes de su pensamiento. En primer lugar el oficio del orador (entendido como docente), la cuestión de la regla de vida y por último un caso importante de recepción de sus ideas en el período del Renacimiento Carolingio.

*

Resúmenes

El demonio del mediodía. Notas sobre la acedia en los Padres del desierto

Alejandro Peña Arroyave
USAL-UNLaM-UNGS, Argentina

En el camino de ascesis de los monjes del desierto aparece un demonio que entorpecía su ascenso hacia lo Único: la acedia (descuido). Este demonio del mediodía se convirtió para los monjes del desierto en una especie de puerta doble: por un lado, clausuraba el paso hacia Dios, pero por otro lado abría el camino a una serie de vicios todos ellos vinculados con el extravío del monje. En este trabajo, se busca, en primer lugar, describir brevemente el fenómeno de la acedia y sus implicaciones en relación con la vida espiritual de los monjes. En segundo lugar, se rastreará de qué modo la acedia presenta dos momentos fundamentales: por un lado, como pasividad, pereza, quiebre de la voluntad, inacción que lleva al monje a un estancamiento espiritual. Y, por otro lado, la acedia como una actividad desordenada. Este segundo momento resulta tanto más peligroso porque implica la aparición de otros vicios, por ejemplo, la habladería o la dispersión de la mente expresada en una imaginación desbordada. Vicios que alejan al monje de lo único digno de ser amado y lo acercan de nuevo al mundo.

*

La idea de autoridad espiritual en la perspectiva cosmológica y antropológica de Orígenes

Marcos Ruffa
Univ. Nac. de San Juan

En los estudios sobre la obra de Orígenes los problemas relativos a las nociones de orden y autoridad se han circunscrito frecuentemente a ciertas consideraciones del alejandrino acerca del Imperio romano. No obstante, es posible encontrar en el pensamiento de Orígenes un importante entramado de ideas en las que se observa la amplitud y profundidad de sus reflexiones al respecto. Este entramado de ideas sugiere claramente que la preocupación de Orígenes por los problemas del orden y la autoridad no debería reducirse a un mero intento de consolidación teológica del episcopado monárquico, ni a una simple apología de las virtudes morales de los cristianos, sino que debería enlazarse con su enfoque cosmológico y antropológico acerca de la libertad y del perfeccionamiento espiritual.

*

La noción de *lógos* (λόγος) en Justino el Filósofo.

Julián Barenstein
UBA-USAL-UNSAM-CONICET. Argentina

La noción de *lógos* (λόγος) en Justino el Filósofo ha sido estudiada extensamente y desde diversas perspectivas, p. e. se han buscado sus antecedentes en la cultura judía, a través de Filón Alejandrino, y en la filosofía estoica, se ha señalado su novedad como un tópico especialmente cristiano, etc. Aquí nos interesa mostrar que por medio de esta es posible recuperar todas

las verdades pre-cristianas y aunarlas en una historia ininterrumpida desde el origen del mundo hasta la primera *parousía*, la “*πρώτη παρούσια*”. Así pues, nuestro trabajo, que toma como fuente las *Apologías* I y II del filósofo y mártir, se articula en tres partes. En la primera, pasamos lista a los diversos estudios sobre dicha noción así como también el uso que le da Justino en el marco de la tradición apologética a la que pertenece, dando cuenta, al mismo tiempo, del *leitmotiv* de su filosofía y la búsqueda de libertad para los cristianos. En la segunda exponemos la noción de *lógos* con sus diversas aristas y en su doble versión, como *lógos spermatikós* (*λόγος σπερματικός*) y *lógos pantós* (*παντός λόγος*). En la tercera parte determinamos, a la luz de lo dicho, los más plausibles antecedentes filosóficos antiguos de *lógos*.

*

Santo Agostinho: *Sobre o ofício do orador*

Silvia Contaldo
Brasil

A leitura do texto de Agostinho sobre o *ofício do orador* tem por objetivo trazer à luz questões que integram a disciplina da Retórica, parte substantiva da base curricular relativa ao *trivium*.

Os apontamentos de Agostinho sobre o ofício do orador, mais do que diretivas ou ordenamentos escolares formais, tratam de por à prova modos de apropriação da palavra ou do discurso como um todo e em coerência com sua finalidade.

Em tempos de controvérsias vãs e de disputas insensatas entre opiniões que se vergam sem qualquer sustentação, vale voltar ao texto de Agostinho para aprender com ele não a ser um bom orador mas saber, ao menos, sobre o quê

se fala. Ou, em outras palavras, ser capaz de, frente a uma questão civil, 'antes de tudo compreender a própria questão'.

*

El sentido ético en la *Regla a los siervos de Dios*, de San Agustín

Lucas Diel

Univ. Nac, del Nordeste

El objetivo de este escrito es reconstruir una ética agustiniana a partir de los elementos brindados por el Santo de Hipona en la enunciación de la *Regla a los siervos de Dios*. Este propósito cobra sentido en tanto herramienta de interpretación filosófica sobre un texto que, en su origen, no lo es. Además, permite ver en la obra agustiniana una cohesión acerca sus presupuestos fundamentales: la obediencia a la ley divina, la búsqueda de la verdad, el amor, entre otros.

Los preceptos monacales esbozados en *La regla* apuntarían a la aspiración de un tipo de felicidad. El sentido que adquiere esta felicidad aquí pasaría justamente por una vida ordenada a Dios, a la obediencia de su voluntad. Paradójicamente a lo que podría pensarse en sentido coloquial, para San Agustín el ejercicio de una libertad plena pasa por detectar la verdad divina expresada en el corazón de los hombres y, en efecto, vivir según esa regla. Así, el ser humano ejerce su voluntad de forma ejemplar: quiere lo mismo que Dios quiere. A nivel práctico, el ejercicio de *La Regla*, demuestra que hay un método preciso para hacer funcionar el cuerpo a merced del alma. Es decir, será el alma, el aspecto espiritual del hombre y no el material, el que asuma el rol de guía, enseñando al cuerpo los valores que lo conducirán día a día.

*

**O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgena
e a recepção da argumentação de Agostinho**

João Lupi
Brasil

Quando por volta de 840 o monge Gottschalk (Godescalco) começou a pregar e escrever sobre a dupla predestinação estava iniciando uma polêmica que iria durar mais de vinte anos. Muitos bispos e teólogos de todo o reino dos Francos foram envolvidos, uns contrariando os outros, alguns se apoiando, mas todos utilizando os argumentos de Agostinho. Porém o Mestre de Hipona, nos seus escritos contra maniqueus e pelagianos, defendia que não há salvação sem a graça divina (todos os que se salvam são predestinados), mas não deixou claro se os condenados estão sujeitos a algum tipo de predestinação, ou de presciência. Nas zonas obscuras e ambíguas dessa argumentação os teólogos defenderam seus escritos, entre eles João Escoto Eriúgena. Seu Tratado foi o mais discutido de toda a polêmica. Fortemente criticado por uns, discretamente apoiado por outros, João não chegou a ser condenado definitivamente, e continuou a trabalhar na corte de Carlos o Calvo.

Scholastica Colonialis Americana:
aportes a la categoría historiográfica
Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Este Simposio se propone continuar con los trabajos que desde hace varios decenios se están llevando a cabo con la intención de legitimar el tema *Scholastica Colonialis Americana* como categoría historiográfica. Este intento ha pasado por varias etapas de reconocimiento en el ámbito de la Historia de la Filosofía Medieval en general.

En primer lugar, se busca la inclusión de la Segunda Escolástica (o Escolástica de la Modernidad) en el ámbito de la Filosofía Medieval, de modo que actualmente los estudios sobre escolástica abarcan desde sus inicios hasta el siglo XVIII y en algunos casos sus ecos y prolongaciones incluso actuales.

Por otra parte, y de la mano del reconocimiento de la Segunda Escolástica como parte de la Filosofía Medieval ampliada, los estudios de Escolástica Americana o Colonial, referidos sobre todo al ámbito hispanoportugués han tomado relevancia. El interés que este tema despertó en la SIEPHM (Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale) llevó a incluir esta temática en los congresos y reuniones y a la publicación de algunos trabajos de importancia.

Finalmente, la aceptación de la *Scholastica Colonialis* como categoría historiográfica delimitante de un área específica, requiere determinar cuáles son las características diferenciales en relación a la Segunda Escolástica o Escolástica de la Modernidad. En este caso, los estudios se han orientado al análisis de la *Translatio Artium*, para determinar si y en qué medida, el cultivo de la escolástica en América puede diferenciarse del europeo e incluso del español y portugués, de tal modo que se justifique dicha categoría más allá de la obvia referencia geográfica. Esta es una cuestión abierta, que se refiere no

sólo a la filosofía sino también a las ciencias (en este ámbito se ha producido mayor acopio bibliográfico e investigativo), las artes y algunas ramas de las Ciencias Sociales, como el Derecho.

Quienes participamos de este proyecto entendemos que es necesario producir material documental y su correspondiente análisis histórico-crítico y hermenéutico, de entidad suficiente como para poder extraer resultados significativos. En este sentido, el Simposio que se propone aborda dos áreas temáticas específicas cuyos problemas y cuestiones relativas al reconocimiento de una *Translatio* real y efectiva son distintos. Por una parte, la *translatio* temporal de la Primera a la Segunda Escolástica, en la que ésta funda su continuidad en el reconocimiento expreso de una tradición escolástica como “texto fundante” del desarrollo, en el sentido de Gadamer. Por otra la *translatio* geográfica de Europa a América durante los siglos XVI-XVIII, buscando las características de la asimilación de los desarrollos europeos, que constituyen entonces la tradición propia (“concepción heredada”) a partir de la cual se producen los desarrollos locales con convergencias y divergencias en la tradición propia de cada centro americano.

Por lo tanto, el Simposio tendrá los siguientes ejes.

1. La caracterización adecuada de la categoría historiográfica “Segunda Escolástica”, mostrando sus líneas de continuidad y de ruptura con la Primera Escolástica, Y caracterizándola dentro de su marco epocal, la Modernidad. El trabajo de Gregorio Piaia se orienta en ese sentido.

2. Las disciplinas del curriculum filosófico, es decir, de qué modo los autores y profesores de la Escolástica Colonial Americana desarrollaron las fuentes foráneas, privilegiando ciertos temas, prob lemas o disputas. En este Simposio tenemos ejemplos de tres disciplinas: lógica, metafísica y filosofía moral.

Lógica. Los estudios de lógica colonial no son cuantitativamente abundantes y porcentualmente son una minoría en los estudios de filosofía

colonial. Esta situación es comprensible dado que, tanto en el área general de filosofía medieval, como en los especiales de escolástica y segunda escolástica, los estudios de lógica son minoritarios. En cuanto a los estudios de lógica colonial, con continuidad en la investigación desde el último tercio del siglo pasado se pueden citar los nombres de Mauricio Beuchot y Juan Manuel Campos Benítez para Nueva España, Celina Lértora Mendoza para el Río de la Plata y Nueva Granada y Walter Redmond con investigaciones sobre fuentes para toda la región y los maestros del Perú.

Pero además de los estudios puntuales sobre textos americanos, para evaluar la *translatio* es necesario considerar algunas fuentes europeas cuya recepción en América mostraría una autonomía local en la selección de ellas, lo que puede comprobarse documentalmente por las citas, menciones o aproximaciones temáticas locales. Un autor poco transitado en la bibliografía docente europea escolástica es Caramuel, quien sin embargo aparece en varios documentos americanos, algo en sí poco esperable. Analizar su obra puede dar pistas de las razones de este interés. A ello se orienta el trabajo de J.- Martín Castro Manzano..

Como casos de desarrollos locales tenemos dos, uno de Nueva España y otro de Perú. Alonso de la Veracruz fue uno de los docentes novohispanos que más estudió y disputó con los *moderni*, es decir, con autores renacentistas cuya introducción en América y concretamente en Nueva España, Walter Redmond considera la primera *translatio* de la lógica moderna en América. Un aspecto de su obra, las proposiciones modales (tema de particular interés en la época) es abordado por Juan Manuel Campos Benítez.

Alonso de Peñafiel SJ es considerado por muchos historiadores como el primer filósofo del Perú, y en su *Cursus*, en la parte dedicada a la lógica, presenta una exposición detallada de los exponibles, un tema que la lógica segundo-escolástica desarrolló considerablemente. Es también un caso de *translatio* selectiva, y de ello se ocupa la ponencia de José David García Cruz.

Teodicea. Si bien la segunda escolástica desarrolló una metafísica filosófica basada en las lecturas aristotélicas de los grandes maestros

medievales como Tomás de Aquino y Escoto, a los que luego se suma Suárez ya en la Modernidad, la conexión entre esta disciplina, en su parte final, la denominada Teología Natural o Teodicea, con la Teología determinó diversos corrimientos y superposiciones que arriban, ya en el siglo XVIII a una disciplina-puente, la Teología Fundamental, que expone los fundamentos de credibilidad racionales antes de entrar en los tratados teológico-dogmáticos. Esta evolución conlleva un posicionamiento doctrinario en el ámbito católico, cuya dirección docente es básicamente de tradición escolástica. Como ejemplo de esta situación en América presentamos el caso de Mateo de Mimbela, cuyo *Tratado sobre la esencia divina*, ubicado formalmente en el Trienio Teológico, y que podría denominarse también (por su tema) “Tratado de Dios Uno”, presenta la última etapa de esta propuesta jesuita que luego será retomada en la neoescolástica y resulta una estrategia teórica para rescatar filosóficamente contenidos tradicionales de las Sumas Teológicas medievales. El trabajo de Celina Lértora Mendoza va en esta dirección.

Filosofía Moral. La Filosofía Moral ha tenido una ubicación y una temática compleja en la Segunda Escolástica, y tal complejidad se acrecienta a medida que avanza la Modernidad. La dificultad de su inserción en el *curriculum* de Artes a partir del siglo XVI radica, al menos en parte, en el hecho de que la Primera Escolástica no incluyó los temas morales en forma sistemática y amplia en Filosofía (como lo hizo con otras disciplinas filosóficas) pues en general se derivaba a Teología. La introducción de la ética aristotélica no varió este punto de vista, pero sí modificó la temática al integrar a la tradición dos nuevos temas: la teoría del acto moral y la teoría aristotélica de las virtudes cardinales (“el término medio para nosotros”). Esto significó un cambio que obligó a tratar en teología temas filosóficos (por ejemplo en la *Suma* tomasiana). En la Modernidad la Filosofía Moral se integra de modo regular al Trienio de Filosofía en la *Ratio Studiorum* jesuita. Esto significa en definitiva que los temas orales terminan siendo tratados (a veces repetidamente) en Filosofía y en Teología Sistemática.

Un tema específico y discutido en este contexto es el probabilismo moral tenazmente defendida por los jesuitas. Es sabido que en su comienzo el

probabilismo no fue sino uno de los sistemas morales que se proponían, en forma casuística, solucionar los problemas de conciencia en la relación: ley-libertad y que fueron: tuciorismo, probabiliorismo, equipobabilismo, probabilismo y laxismo. Ya en el tiempo de su mayor éxito (primera mitad del XVII) no faltaron voces críticas a esta especie de “mecánica de la moralidad” y de a poco cayeron en desuso. Pero el probabilismo jesuita fue más allá de este marco y se transformó en un sistema moral con peso propio, cuya importancia radica en que por primera vez se plantea seriamente la cuestión de la duda moral irreductible como característica propia de lo moral, en diversas situaciones de la vida y no necesariamente en relación con el pecado y la confesión.

Los autores españoles que trataron los arduos problemas filosófico-jurídicos relativos a los indígenas americanos, –una *quaestio de indiis* que fue mucho más amplia que los desarrollos salmantinos del siglo XVI– tuvieron que hacerse cargo de este problema. De ellos, quizá el más mencionado y considerado en América ha sido Zolórzano y Pereyra, cuyo tratamiento representa un esfuerzo por conciliar las novedades éticas con las tradiciones jurídicas que sostenían también la política y el poder de España. El trabajo de Nicolás Moreira Alaniz explora esta situación, tomando en cuenta la decisiva recepción de estas ideas en América colonial.

3. Los resultados locales con reconocimiento general son un punto de interés para mostrar qué autores americanos han alcanzado relevancia en Europa, y por lo tanto la existencia de un “retorno”, de tal modo que las relaciones culturales, y filosóficas, Europa-América comienzan a tomar la forma de una “red” de intercambios, en que se supera la imagen de la mera transmisión-recepción (pasiva) para pensar un entramado reticular con nudos de mayor o menor grosor, pero existentes. Un caso tal vez paradigmático es el de Antonio Rubio SJ cuya *Logica mexicana* alcanzó gran reconocimiento en Europa. Walter Redmond ha trabajado esta figura a lo largo de muchos años, y finalmente ha emprendido la traducción parcial de esta obra, que representa también un modelo redaccional con características propias.

Con estas siete ponencias pretendemos mostrar hitos y nuevas posibilidades de investigación en la tarea de consolidar la Escolástica Colonial Americana como categoría historiográfica.

*

Resúmenes

La Seconda Scolastica: sopravvivenza o metamorfosi?

Gregorio Piaia
Univ. Padova, Italia

Elaborato nel Sei-Settecento dagli autori protestanti e fatto poi proprio da molti storici della filosofia, il *cliché* che riduceva la Seconda Scolastica a una sterile sopravvivenza della Scolastica medievale è stato ampiamente riveduto nel corso del Novecento, per cui la Seconda Scolastica si presenta oggi con una sua fisionomia specifica, bene inserita nel contesto intellettuale del Cinquecento e del primo Seicento. Gli elementi costitutivi di questa vera e propria metamorfosi si possono così sintetizzare: a) diverso, grazie all'influsso dell'Umanesimo, è il modo di accostarsi all'*auctoritas* del testo, sia della Sacra Scrittura sia del *corpus* aristotelico; b) la novità rappresentata dalla scoperta del Nuovo Mondo porta a una revisione della tradizionale filosofia del diritto e della politica, che contribuisce alla nascita del pensiero moderno; c) sul piano metafisico il distacco (in Francisco Suárez) dalla tradizionale distinzione fra "essenza" ed "esistenza" fa assumere un posto centrale al concetto di "ente in quanto ente", dando origine alla moderna ontologia; e) le controversie suscitate dalla Riforma sulla grazia divina e la libertà umana, e quindi sulla predestinazione, danno luogo in ambito cattolico ad accese discussioni che gettano nuova luce sul tema della "libertà".

*

La silogística difusa de Caramuel

J.-Martín Castro-Manzano
Imov. Pop. Auto. Puebla, México

Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) fue un filósofo español, eclesiástico y matemático que, además de hacer notables aportes a la matemática, hizo contribuciones importantes a la lógica. Su estudio de la silogística, por poner un ejemplo, es interesante e ingenioso; y su lógica relacional, por poner otro, se considera una aportación novedosa y original. En este trabajo, sin embargo, nos dedicaremos a presentar un fragmento de su lógica –la silogística para la argumentación moral y legal como aparece en *Moralis seu Politica Logica*–, y ofrecer una interpretación de dicho fragmento en el contexto de la lógica difusa. Si nuestro argumento y nuestra interpretación son correctos, podrían ofrecer cierto soporte a favor de la tesis de que este fragmento de la lógica de Caramuel es una lógica difusa *bona fide* que precede a las lógicas difusas propias del siglo XX.

*

La discusión novohispana sobre las proposiciones modales. Alonso y los *moderni*

Juan Manuel Campos Benítez,
BUAP, México

Alonso de la Veracruz, en la exposición de las proposiciones modales de su *Recognitio summularum*, tratado II, cap. X, nos informa de una tesis sobre la interpretación de las mismas por parte de ciertos autores a quienes llama los *moderni*. El contexto es la teoría de la suposición, una doctrina sobre el rango referencial de los términos categoremáticos que aparecen en la proposición.

Un término categoremático es aquel que puede ser sujeto o predicado, a diferencia de los sincategoremáticos, como las conectivas o cuantificadores que, siendo parte de la proposición, no son sujetos o predicados. Ockham había dividido la suposición en tres grandes divisiones, material, simple y personal. La suposición material se refiere a términos que remiten a entidades gramaticales o lingüísticas, como los términos mismos. La suposición simple se refiere a términos que remiten a una entidad conceptual, a un término que agrupa cosas, como los géneros y las especies y, en general, a las llamadas ‘segundas intensiones’. La suposición personal se refiere a entidades que no son ni gramaticales ni conceptuales, sino que se refiere a las cosas individuales, a la realidad misma, por decirlo así. Los *moderni* admiten la suposición material, Alonso se opone y expondremos esta polémica.

*

Los diagramas de proposiciones *exponibiles* de Alonso de Peñafiel

José David García Cruz
BUAP, México

Alonso de Peñafiel y Araujo (1593-1657), fue un destacado Teólogo y Filósofo Jesuita, probablemente el primer filósofo del Perú. Entre sus obras más destacadas se encuentran los tres volúmenes de su *Cursus integri Philosophici*. El objetivo de esta comunicación es analizar un conjunto de diagramas aristotélicos, expuestos en el volumen uno de esta obra. La *questio ultima* de la *disputatio II* (*De propositionibus exponibilibus, exceptiva & exclusiva*) contiene una colección de cuadrados clásicos aristotélicos, que describen las relaciones lógicas entre proposiciones **exponibiles**. La principal característica de estas proposiciones es, la presencia de un término que permite que las proposiciones puedan ser “desempaquetadas” (expuestas) en proposiciones más simples, comúnmente conjunciones y disyunciones. Ejemplos de estos términos son: *tantum*, *preaeter*, *inquantum*, etc. En

específico analizaremos el diagrama de la Figura 1.

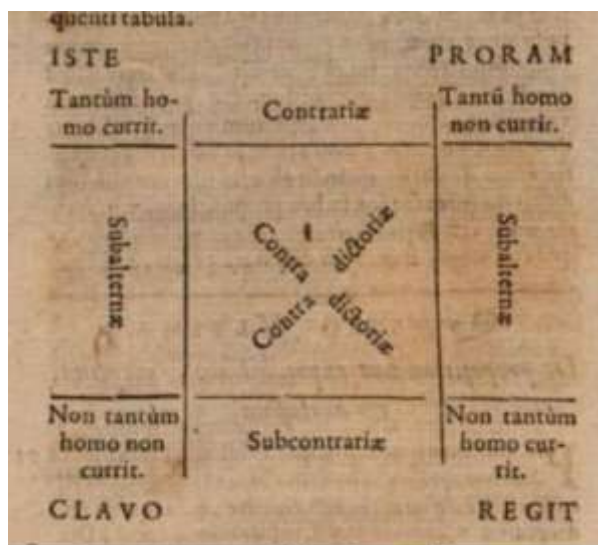


Figura 1. Cuadrado de proposiciones exclusivas

La estructura de este trabajo es como sigue. En primer lugar, iniciaremos contextualizando el concepto de **proposiciones exponibles** dentro del tratado de Alonso de Peñafiel, considerando la estructura de su tratado y la tradición diagramática sobre este tipo de proposiciones. En segundo lugar, presentaremos brevemente un par de definiciones formales requeridas para presentar nuestro análisis lógico. Finalmente, la presentación cierra con una exposición del cuadrado, y una propuesta de expansión, considerando la cuantificación y la modalidad. Nuestra hipótesis es que Peñafiel esboza un diagrama mayor al presente en el tratado, pero el diagrama como tal no se encuentra gráficamente. El principal resultado de nuestra propuesta es reconstruir estas ideas en un diagrama más general.

*

Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET, Argentina

Mateo de Mimbela, español de origen, enseñó en América a fines del s. XVII. Se conservan dos cursos, el de Física (1693) y un tratado Teológico *Tractatus de divina essentia et attributis* (1699). Éste tiene el interés de representar, habida cuenta de suma escasez documental, el estado de la cuestión en teología fundamental de los jesuitas a fines de un largo siglos de controversias internas y externas a la Orden. Me he ocupado de una presentación general así como de una exposición más detallada de las Disputación 1 sobre el conocimiento de Dios, ahora me ocupo de la Disputación 8 sobre la omnipotencia, que corresponde a la segunda parte del tratado, con la consideración de atributos en particular.

La exposición se articula en los siguientes puntos

1. El lugar de la Omnipotencia en el tratado
2. La estructura de la Disputación y argumento principal
3. Principales argumentos positivos y objeciones
4. Breve conclusión: esta Disputación coincide con el resto del Tratado en ser la expresión final de una larga etapa controversial que aparece ya como cerrada a nuevas elaboraciones

*

Juan de Solórzano y Pereyra: la medida entre rigorismo y probabilismo moral frente al problema indiano

Nicolás Moreira Alaniz
FHCE-UdelaR / IPA-CFE. Uruguay

Juan Solórzano y Pereyra fue un jurista madrileño que vivió entre 1575 y 1655. Se formó en Salamanca y cumplió funciones de oidor en Lima y visitador en las minas de Huancavelica, lo cual le permitió tener información y experiencia directa de la cuestión indiana e indígena en el territorio del Perú y Charcas.

Su postura jurídica y moral se encuadra, a mi entender, entre dos posiciones antagónicas, el probabilismo y el rigorismo, que tienen su origen en el siglo XVI con las discusiones salmantinas entre jesuitas y dominicos. Solórzano opta por una postura medida, media y, si se quiere, ecléctica, entre estas posturas, fruto, tal vez, de la influencia de la casuística jurídica a la que es afín.

En su obra, *Política Indiana*, de 1647, expone diversos ejemplos de su posición analítica y crítica respecto al tratamiento hacia los indios, así como un reconocimiento de normas tendientes a una jurisprudencia bajo criterios unificados, firmes, pero asimismo adaptados a las circunstancias del contexto y de los sujetos específicos de derecho.

La influencia salmantina, también clásica y patrística, recibida por Solórzano en su formación configura una cierta mirada ética, antropológica y jurídica que oscila entre un rigorismo y un probabilismo moral fruto de la necesidad de unidad jurídica indiana y de superación de las normativas castellanas.

*

Mi traducción de la Lógica de A. Rubio

Walter Redmond
Univ. Austin, USA

Luego de haber estudiado y publicado varios trabajos sobre la *Logica mexicana* de A. Rubio SJ. He encarado la traducción parcial de la misma al español. La traducción de un texto complejo por sus contenidos teóricos y también por su lenguaje, así como las referencias no siempre fáciles de ubicar, representan un desafío importante para quienes se dedican a este período de la historia escolástica.

Para mi tarea de traducir a Rubio me he basado desde luego en mis propios estudios y en la bibliografía (no muy numerosa) al respecto; también he procurado ofrecer un texto en un español actualizado y con atención especial a los términos técnicos.

En mi ponencia aludiré al origen de la obra de Rubio y a la historia de su publicación y comentaré el significado de los textos escogidos para ser traducidos.

MESAS TEMÁTICA

Cuestiones actuales sobre gnosticismo **Coordinador Francisco García Bazán**

Fundamentación

El gnosticismo siempre ha despertado el interés de los estudiosos, pero su conocimiento fue durante mucho tiempo de segunda mano, o sobre la base de algunos textos, sobre todo polémicos. Los descubrimientos arqueológicos del siglo pasado abrieron un camino nuevo de investigación y esta temática hoy es inexcusable en afeas como Historia de las religiones, Tardoantigüedad o Patrística. En esta mesa nos proponemos presentar cuatro visiones actuales en sendos temas de los estudios gnósticos. Francisco García Bazán lo presenta como la primera forma de filosofía cristiana; en la misma línea Juan Carlos Alby muestra sus decisivos aportes a la doctrina sobre el Dios suopremo;

*

Resúmenes

El gnosticismo y la filosofía

Francisco García Bazán
CONICET-ANCBA, Buenos Aires, Argentina

La caracterización del gnosticismo se basa en el del vocablo “gnóstico” peculiar de los practicantes de esta orientación primitiva de seguidores de Jesús según aparece en las fuentes antiguas directas e indirectas, eclesiásticas

y gentiles. El significado de la gnosis, diferente del de fe (*pistis*) y asimismo irreductible a ella, así como los ritos bautismales iniciáticos que practican sus miembros tanto como el relato mítico y el lenguaje discursivo que provienen de esta experiencia, es lo que constituye la doctrina gnóstica. De este modo y teniendo en cuenta las invectivas de los primeros heresiólogos, especialmente Justino de Roma, contra estos usos e ideas, es posible rescatar el fenómeno gnóstico como el representativo de una escuela o corriente esotérica que constituyó la primera y más antigua forma de la filosofía cristiana; Mariano Troiano presenta imágenes gnósticas de la Revelación y Juan Bautista García Bazán aporta las últimas investigaciones sobre la polémica de Porfirio con los gnósticos.

*

Los aportes del gnosticismo a la metafísica del primer principio

Juan Carlos Alby

UNL - UCAMI - UCSF, Santa Fe, Argentina

La doctrina gnóstica del Dios supremo es, quizás, la más elaborada entre todas las que se han diseñado en la historia del pensamiento cristiano. Existe un horizonte común a las distintas expresiones del gnosticismo en cuanto a la trascendencia y anterioridad absoluta del Primer Principio, al que lo describen con un lenguaje asequible al entendimiento humano a través de las clásicas vías que el platonismo medio había trazado para el acceso a la divinidad, a saber, la *via eminentiae*, la *via negationis* y la *via analogiae*. En tal sentido, los gnósticos atribuyen al eón supremo epítetos que captaron la atención de heresiólogos en cuyos escritos apologéticos se revelan contenidos de las elevadas intuiciones teológicas de sus adversarios, las que serían confirmadas más tarde por los textos descubiertos en Nag Hammadi en 1945. El presente trabajo se propone presentar una breve comparación entre algunos pasajes de la literatura heresiológica de los siglos II y III y de la gnóstica de inspiración

valentiniana y setiana respecto de la naturaleza del Primer Principio. También es posible hallar analogías de estos desarrollos metafísicos en pensadores cristianos posteriores como Mario Victorino, de conocida proyección hacia el pensamiento medieval.

*

Impregnarse del Espíritu: imágenes gnósticas de la revelación

Mariano Troiano
UNLaR- CONICET-UNCuyo, Mendoza, Argentina

Entre las diversas imágenes utilizadas por los autores gnósticos para expresar al Espíritu como manifestación y camino de conocimiento del Uno, destaca aquella de la fragancia del Padre. Así, en uno de los textos gnósticos más notables, el *Evangelio de la Verdad* (NH I.3; XII.2), leemos un párrafo impresionante que desarrolla esta imagen (33, 36-35, 5, específicamente 34,14 *pstaei empiōt*), la cual representa un excelente ejemplo de la mítica imaginación creativa de los gnósticos valentinianos. En una primera (y provisional) aproximación al tema pretendemos mostrar las múltiples referencias que transmite esta imagen; tanto desde otros textos de la Colección de Nag Hammadi (especialmente el EvV y el TrTrip), como desde la lectura exegética llevada adelante por la patrística de los primeros siglos de la Era Común. El análisis de estas relaciones nos permitirá descubrir la complejidad teológica que dicha imagen expresa y su coherencia con la trascendencia absoluta del Uno y la estructuración de la cosmología gnóstica valentiniana en tres niveles: espiritual, psíquico y material.

*

Porfirio y los gnósticos

Juan Bautista García Bazán
USAL, Buenos Aires, Argentina

La incidencia del filósofo neoplatónico Porfirio en la filosofía tardoantigua y medieval suele reconocerse, a grandes rasgos, en tres temas: en la polémica que sostuvo con el cristianismo; en el influjo de cierto platonismo con figuras como Victorino o Agustín; o en los comentarios de la famosa *Isagoge* que hicieron autores griegos, latinos o árabes en relación con el así llamado problema de los universales. Es menos conocido el tratamiento y las implicancias que tuvo la controversia con los gnósticos en el discípulo de Plotino: nos referimos a el *De abstinencia* I, 42 y a *Vita Plotini* 16. Los datos proporcionados por las fuentes de la heresiología y de Nag Hammadi permiten determinar elementos nuevos de este fenómeno que no se limitaría a las secciones aludidas, sino que cabría extenderlo a otras obras de su corpus filosófico-religioso. Esta exposición intentará hacer un balance de la cuestión.

Sesión Luliana – Homenaje a Esteve Jaulent (Fundador IBFCRL)
Coordinación José Higuera Rubio

Fundamentación

“Libertat es forma intellectual donada a home
per ço que francament faça be e francament esquiu mal”,
Arbre de ciencia. en ORL I, p. 669

Desde 1999 el pensamiento luliano ha contado con la difusión del Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (São Paulo-Brasil) en Brasil, Latinoamérica y Europa por medio de eventos académicos, edición de la obra luliana en portugués y el apoyo a la investigación. Reunimos en esta Sesión a personas cercanas al IBFCRL para reconocer el trabajo que ha liderado Esteve Jaulent, Fundador y Director del IBFCRL, durante estos años. Esta sesión muestra la vigencia de la figura de Llull en diversos contextos. Desde el pensamiento ético en la Cataluña medieval hasta su influencia en la ciencia moderna, la lógica de primer orden y las representaciones del conocimiento.

Rendir homenaje a Esteve Jaulent nos aproxima a las vías de circulación de la filosofía medieval catalana, y del mediterráneo occidental, en los círculos académicos latinoamericanos que no han sido indiferentes a su influencia. Desde México (Xirau, Beuchot, Baez, Priani) pasando por Colombia (Zalamea), Argentina (Barenstein) y Brasil (Jaulent, Costa, Wyllie) se pueden apreciar diversos trabajos de investigación y traducciones. Esto motiva el reconocimiento a la difusión de Llull buscando consolidar la presencia de su pensamiento en los estudios medievales

*

Resúmenes

Dos grandes autores de la Corona de Aragón, líderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge

Julia Butiñá Jiménez
Univ. de Barcelona, España

Se enfocan dos figuras representativas de la cultura y el pensamiento de finales de la Edad Media, Ramón Llull y Bernat Metge, a fin de apreciar matices del tránsito hacia la modernidad. Este paso se analiza desde la libertad de conciencia y la moral, en que destaca la aportación de ambos autores, que empleaban el catalán tratando de temas filosóficos. La investigación, con metodología comparatista, se centra en el análisis de *Lo somni* (1399), diálogo humanista de Metge, que se asienta con firmeza pero con clandestinidad en la doctrina y obras de Llull.

Hay que considerar que, mientras que en círculos italianos y Centroeuropa la apertura luliana tuvo proyección, la persecución del lulismo, en coherencia con el rechazo hacia la renovación ideológica, fue muy acentuada en la Corona catalanoaragonesa, dada la fuerte ascendencia del pensamiento tradicional al amparo del poder eclesiástico. De aquí que en *Lo somni* se ocultaran tan fuertemente los contenidos por medio de técnicas humanísticas aplicadas al tratamiento de las fuentes literarias que, a pesar de que éstas se advirtieron ya en el siglo XV, su engranaje y significado no se ha descubierto hasta tiempos muy recientes.

*

Ramon Llull y la Diagramática medieval

José Higuera Rubio

Univ. Nac. de Educación a Distancia, España

El uso de esquemas, tablas, y en general, «herramientas visuales», que simulan el fluir del discurso intelectual y de la observación de la naturaleza, acompañó el desarrollo del pensamiento medieval. Este fenómeno especulativo que “aumenta” la transmisión perceptiva de la estructura del razonamiento aplicado a la experiencia, lo que merece una interpretación historiográfica más detallada en el caso del Arte Luliano. Las «formas simbólicas», como ya lo expresó Cassirer, se articulan como una proyección de la tradición filosófica, además de generar una “elocuencia” basada en el uso de imágenes y representaciones. Esta comunicación propondrá las bases de un modelo de “elocuencia figurativa” para el Arte Luliano.

*

Ramon Llull: dal Tardo Medioevo al Rinascimento scientifico

Alessandro Tessari

Univ. di Padova, Italia

Ramon Llull, attraverso un coltissimo circolo di umanisti che studieranno, insegneranno e avranno rapporti con l'Università di Padova, tra cui spiccano Nicolò Cusano, Enea Silvio Piccolomini (poi papa Pio II), Leon Battista Alberti, Paolo dal Pozzo Toscanelli, Nicolò Copernico e più tardi Giordano

Bruno, salderà il Tardo Medioevo con un Rinascimento critico e scientificamente duraturo. L'arrivo di Giordano Bruno alla corte dell'imperatore Rodolfo II di Praga segnerà il momento più alto di un generale riconoscimento dell'opera lulliana. Molti i tentativi anche da parte di grandissimi filosofi come Francis Bacon, Renè Descartes, Hobbes di sminuire il ruolo dell'Ars Magna lulliana. Ma grazie alla forza intellettuale di Leibniz a Lull verrà riconosciuta la paternità di quella ricerca della *clavis universalis* che approderà attraverso una sofisticata combinatoria al dibattito odierno sulla Intelligenza artificiale e ai suoi algoritmi. Con Rodolfo II gli Asburgo di Vienna e quelli di Spagna completeranno il sogno di Carlo V di portare nel mondo intero, dagli Asburgo dominato, quel sapienzalismo universalistico che doveva avere come risolto la salvezza.

*

Ramón Llull y la Libertad. Una reflexión

Esteve Jaulent
IBFCRL, Brasil

El XIX Congreso Latino Americano de Filosofía Medieval tiene como objetivo investigar la realidad de la "Libertad" en los autores de la Edad Media. Ramon Llull trata de libertad en varios lugares de su inmensa obra escrita. En la noticia que recibieron los Homenajeados por este Congreso, ya en su inicio, se cita la conocida definición luliana de Libertad en su *Arbre de Ciència*.

Miradas sobre San Anselmo
Coordinador Paulo Martines

Presentación

San Anselmo es sin duda uno de los pensadores medievales más relevantes, con ideas propias que se convirtieron en consideración inexcusable de sus sucesores y en tema de investigación de los historiadores medievalistas. Su obra da lugar a múltiples miradas, de las cuales esta mesa se hace eco de tres. En todos los casos se trata de analizar un aspecto muy importante en el pensamiento de San Anselmo: su manejo del lenguaje con una precisión hasta entonces prácticamente inexistente. El haber tematizado la cuestión del lenguaje es un rasgo del *Monologion* que Enrique Corti toma como objeto de su trabajo, observando que ya Alberto Magno ya había señalado su importancia.

También Anselmo procuró precisar el concepto de pecado en relación a la voluntad, un tema de intersección filosófico-teológica, lo que le permitió no sólo profundizar en un concepto de libre albedrío filosóficamente correcto y teológicamente ortodoxo, sino también precisar desde los marcos del dogma cristiano, la espinosa cuestión de la tentación, tema del trabajo de Martines.

Además de sus argumentos filosóficos sobre la existencia de Dios, Anselmo, como teólogo que era, tomó en cuenta textos bíblicos de referencia. El trabajo de Huamani y Peña aporta un análisis filológico-exegético sobre algunos textos bíblicos que Anselmo menciona, mostrando la relectura que hizo de ellos.

*

Resúmenes

Lenguaje relativo a la substancia sobreeminente: la *regla de melius*

Enrique Corti
UNSAM, Argentina

San Alberto Magno, en su *Summa Theologica*, y con ocasión de exponer la sustancia divina en su concepto como conteniendo universal y eminentemente todas las clases de bondad que de ella derivan y son participadas por las creaturas, hace mención del Pseudo Dionisio y de Anselmo de Canterbury. La referencia al pensamiento anselmiano corresponde al capítulo XV de *Monologion*. Allí expone Anselmo lo que he dado en llamar ‘*regla de melius*’.

“[...] Quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum”

Por primera vez *Monologion* tematiza su propio discurso en la forma que el título indica: Qué puede, o no, ser dicho de la naturaleza suprema que le convenga sustancialmente. En otras palabras, cuál de los términos aptos para designar a las creaturas puede ser dicho convenientemente de la sustancia creadora de todas las cosas.

La indagación que Anselmo realiza en este capítulo finaliza estableciendo la regla que regula el decir asertivo referido al creador, cuya característica esencial es que, además, regula el guardar silencio. Sobre ella trata esta propuesta.

*

Liberdade e servidão da vontade humana em Anselmo de Cantuária

Paulo Martines
Brasil

Após apresentar a sua definição de liberdade nos capítulos iniciais do tratado *A liberdade de escolha* (capítulos 1-4), Anselmo de Cantuária enfrenta o tema da tentação e faz do pecado uma das dimensões da vontade. Como pensar o enigma do pecado na esfera da vontade humana? A vontade é livre porque dispõe de um poder de escolha, que guarda justamente a ideia de uma preferência que é escolhida por si mesma.

Anselmo destaca o papel primordial da vontade na escolha preferencial. Ao seguir o que o apetite sugere, ou o que a razão ordena, é ela vontade que decide. Nos capítulos do tratado *A liberdade de escolha* que apresentaremos nesta comunicação, Anselmo afirma que nenhuma tentação forçaria a vontade a pecar (cap.5); que esta vontade é potente contra a tentação (cap. 6-7); e que nada é mais livre do que a vontade reta (cap.9). Ao voltar-se para aquilo que não devia, essa vontade livremente abdicou do poder que a fazia livre de toda coerção e necessidade externas, deixando-se colocar sob um poder estranho que a domina.

O pecado será visto nas páginas desse tratado de Anselmo como a expressão da livre servidão da vontade.

*

Fundamentos Ontoteológicos de la existencia de Dios en Anselmo de Canterbury

Erika Marjori Huamaní-Rimachi

Univ. Pontificia Bolivariana, Perú

Joseph Hernán Peña-Echevarría

Pont. Univ. Católica del Perú

Uno de los cuestionamientos más debatidos a lo largo de la historia ha sido reconocer la existencia de Dios. Muchos filósofos han abordado el tema, pero pocos han desarrollado una argumentación ontoteológica que pueda dar una respuesta de amplio espectro al dilema. En este sentido, la presente investigación pretende analizar los argumentos teológicos y ontológicos de la existencia de Dios en base a la argumentación filosófica de Anselmo. Para ello, se realizó una construcción analítica-sistemática que parte del estudio de: (1) el paralelismo literario entre el Salmo 14 y 53, en donde se encontró que en ambos capítulos hay similitudes pero que se desarrollaron en diferentes contextos; (2) un análisis semántico del texto hebreo de Salmo 14:1, donde se analizó las palabras más relevantes con respecto a la necedad y la corrupción; en contraste a (3) los argumentos bíblicos del Antiguo Testamento, y (4) los fundamentos bíblicos en el Nuevo Testamento. Se concluye que, desde la argumentación de Canterbury, la existencia de Dios es demostrable para creyentes e “insensatos”, lo cual implica una reflexión de fe para nuestros días.

Tres aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval **Coordinación Susana B. Violante**

Fundamentación

En el marco de los estudios e investigaciones de la Comisión de la RLFM “Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas”, integrada por Carolina Durán, Laura Sandoval Nicolas Moreira Alaniz y Mariano Pacheco, con la coordinación de Susana Violante, hemos considerado compartir algunas cuestiones que nos permiten señalar aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval que han gestado un modo particular de “cultura”. En razón de este objetivo, pondremos en debate el abordaje filosófico y hermenéutico que permita profundizar la riqueza de sus pensamientos y la capacidad de producir conocimientos de la mujer medieval.

En esta oportunidad abordaremos tres aspectos heterogéneos que traspasan el marco teórico habitual en las pensadoras y pensadores medievales, pero que constituyeron preocupaciones válidas de hombres y mujeres, abarcando varios siglos en los que prevalecía el tratamiento académico.

Es por ello que rescatamos su importancia en la mística. El primero de estos aspectos es la *translatio*, si así puede decirse, de conceptualizaciones académicas a escritos de índole no académica, místicos y heterodoxos, como es el caso de la obra *El espejo de las almas simples* de Margarita Porette, cuyas metáforas son a la vez literarias, místicas y teológicas.

El segundo caso es el concepto de sexualidad, que solemos usar en general y que, referido a la conceptualización (a la práctica), muchas veces resulta un presentismo inadecuado, como lo señala Foucault, y la indagación en cómo se comprendía la diferencia entre ser mujer o ser varón, qué prerrogativas y qué estatus social y ontológico se otorgaba a cada uno de estos roles.

El tercer caso aborda el impulso a conseguir espacios de libertad de pensamiento (y de acción, si es posible) para expresar ideas que la cultura general de la época consideraba inaceptables. Este fue un impulso en el que coincidieron varones y mujeres y aquí se toman dos casos significativos por ser extremos: un varón, monje altomedieval y una mujer laica tardomedieval. Sin embargo, los recursos intelectuales de ambos presentan una muy interesante analogía que se explora en la tercera ponencia.

*

Resúmenes

La metáfora solar en Margarita Porete

Laura Carolina Durán
UBA/UNSAM/RLFM, Argentina

La imagen del sol se ha empleado en las distintas corrientes filosófico-teológicas como metáfora de lo divino desde la Antigüedad, así lo encontramos en Platón, Plotino, los Padres de la Iglesia y en pensadores propiamente medievales. Margarita Porete también realiza una reflexión sobre la misma en el *Espejo de las almas simples*, con la particularidad de que la analiza siguiendo una triple articulación. Propongo en esta comunicación elaborar un análisis hermenéutico de la trilogía “belleza del sol, rayo del sol y resplandor del sol” de acuerdo a cómo se presenta en el *Espejo* y, a la vez, establecer algunas vinculaciones con la misma trilogía elaborada por Eriúgena que, de acuerdo con Dronke, resulta inédita, pues no tiene precedentes en el intento de expresar las relaciones trinitarias entre Padre, Hijo y Espíritu. En algunos capítulos del *Espejo* esta trilogía queda directamente asociada con la idea de la libertad del alma, entendida como el anonadamiento y el abandono de toda servidumbre. De este modo, comprobaremos en qué medida la triple

imagen funciona como una clave que permite desarrollar, por una parte, pensamientos filosófico-teológicos sobre la divinidad, mientras que, por otra parte, se emplea para explicar el proceso de liberación del alma humana, esto es, el logro de la verdadera libertad y el auténtico fin de la misma.

*

¿Hay una historia de la sexualidad medieval?

Mariano Gabriel Pacheco Busch
RLFM – UNMdP, Argentina

El trabajo propuesto consiste en una reflexión sobre los estudios que he venido realizando acerca de las distintas expresiones de la sexualidad en el medioevo desde dos perspectivas críticas: La primera es la de David Halperin, quien en su artículo “Is there a history of sexuality?” hace notar que el concepto moderno de “sexualidad” tiene múltiples alcances que no necesariamente se aplican a las prácticas sexuales de otras épocas. En anteriores trabajos he intentado señalar que términos tan fundamentales como “hombre” y “mujer” tenían en el medioevo una valencia distinta a la que le damos hoy en día, siendo entendidos como conceptos espirituales –así lo pensaban por ejemplo Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón–. También que conceptos como “homosexualidad” no traducen correctamente las distintas palabras que se utilizaban entonces para definir a las relaciones entre personas del mismo sexo. Es relevante, por lo tanto, preguntarnos: ¿De qué tipo de prácticas y relaciones sociales hablamos cuando hablamos de sexualidad en el medioevo?

La segunda perspectiva que tomaré como interlocutora es la de Michel Foucault en el libro IV de su *Historia de la sexualidad*. En el capítulo “La libidinización del sexo” el filósofo francés propone algunas vías para comprender la relación medieval entre la sexualidad como espiritualidad, la

sexualidad como institución, la sexualidad como pecado y ¿por qué no? la sexualidad como deseo. El objetivo es poder realizar una lectura de las reflexiones filosóficas medievales concernientes a los temas de la sexualidad desde las preguntas que nos hacemos en nuestra actualidad, pero esquivando los prejuicios que nuestro tiempo proyecta hacia el pasado y le atribuye erróneamente.

*

Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse

Susana Violante
RLFM, UNMdP, Argentina

El tema convocante de la “libertad” en sus expresiones e imágenes, posee varias aristas de las que expondremos aquello que Otloh de San Emeramo y Hroswita de Gandersheim; han comprendido por tan controvertido término.

Las cuestiones que abordaremos, desde sus argumentaciones, serán: ¿Se consideraban personas libres? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Cómo se percibían a sí mismas y a sí mismos? ¿Advertían que respetaban sus personales argumentaciones? ¿Qué relaciones establecieron entre vida y libertad?

Si bien es cierto que muchas personas durante los siglos considerados **medievales** no tuvieron en cuenta estas cuestiones, otras personas sí, y no solo las nombradas. Las acciones consideradas “limitantes de la libertad” muchas veces han tenido que ver con el reconocimiento de avalar la obediencia a una autoridad que, desde una singular superioridad, normatividad, regla, la limita o quita. Entonces podemos reflexionar que el ser humano suele ser responsable de aquello que se le impone si, al no estar sometido a coacción, lo repite y/o permite, y considera que es lo que “se debe” hacer o aceptar.

También hemos de tener en cuenta que en muchas circunstancias se experimentan situaciones en las que otros seres humanos se entrometen en vidas ajenas y pretenden que vivan las de ellos, de esto, no somos responsables, pero provocan dilemas que, algunas veces, paralizan o generan un disturbio en el actuar personal.

Por ello, en esta comunicación nos dedicaremos a develar estas variadas expresiones sobre “libertad”, a través de los diversos conceptos vertidos.

PONENCIAS INDIVIDUALES

Impacto político de la filosofía de Abelardo: ética, fe y los límites de la iglesia

Joan Manuel Abrill Martínez
Pontificia Universidad Católica, Perú

Si bien la filosofía práctica de Pedro Abelardo se fija principalmente en diversos temas de la ética, teoría de la acción y teología de su tiempo; también critica la intervención de las instituciones Iglesia y poder civil en varias partes. Esta crítica parte desde su postura aparentemente ambigua ante la fe católica; consecuencia de darle un lugar o un espacio a la filosofía pagana en su pensamiento. Asimismo, las vivencias sociales de una iglesia en reconstrucción que se enfrenta a la corrupción dentro de ella. ¿Hasta qué punto la iglesia podía intervenir en la salvación personal? ¿Quiénes podían realmente ser los sujetos que permitan acompañar el proceso de construcción?

Son algunas preguntas planteadas por Abelardo con relación a la conciencia. Este texto abordará el impacto de estas preguntas en tres partes: 1, de la postura más estricta del seguimiento ético de Abelardo y su relación con la fe y la conciencia; 2, de cómo las concesiones a diversos tipos de vida como la de las monjas en la Carta 8 modifica la conciencia moral y funciona como una crítica de la Iglesia; 3, se tocará la relación que tiene la filosofía de Abelardo con las concesiones éticas en Juan de Salisbury, y la relación con Arnaldo de Brescia y las ideas relacionadas a la fundación de la Comuna de Roma.

*

La sensibilità affettiva nel Medioevo cristiano e l'amicizia come espressione di libertà. Il caso di Aelredo di Rievaulx

Valentina Amorosino

Univ. de la Bohemia del Sur, Rep. Checa

Tra i tanti stereotipi che stigmatizzano il Medioevo c'è quello che lo vuole rappresentare come un'epoca buia, soffocata da limiti, regole e precetti. In realtà, il Medioevo è stato un'epoca di grande effervescenza culturale, di trasformazioni, di progetti grandiosi, ma soprattutto un'epoca che ha dato grande dignità e valore al concetto di libertà. Gli ambiti in cui la libertà ha trovato spazio per essere declinata ed esercitata sono molti e tutti interessanti, ma questo lavoro si propone di analizzare il modo in cui il filosofo Aelredo di Rievaulx, nel Trattato dell'amicizia, ha inteso la libertà come amicizia, o meglio ancora, all'interno dell'amicizia tra cristiani.

Il testo si presenta come un vero e proprio percorso spirituale, che favorisce l'amicizia tra monaci e non da ultimo alcune manifestazioni di affetto in cui è coinvolto il corpo. Aelredo, ad esempio, scrive della bellezza di camminare mano nella mano. Aelredo apre, forse inconsapevolmente, una breccia rispetto alla concezione più tradizionale dell'amicizia all'interno del mondo cristiano. Infatti, laddove la maggioranza aveva messo al primo posto i concetti di agape e caritas, lui non li sostituisce, ma li combina, con quelli di *filia* ed *eros*, quest'ultimo inteso non in senso carnale, ma come passione sentimentale che induce a condividere le proprie ansie e a liberarsi dalle preoccupazioni.

*

***Verbum et Lumen intelligibile: la naturaleza luminosa del Verbum
en el pensamiento de Tomás de Aquino***

Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela
Univ. de Navarra, España

El artículo propone una interpretación de la doctrina del *Verbum* en la cuestión cuarta del *De veritate* de Tomás de Aquino en el horizonte de su concepción de la luz inteligible en *Super De Divinis nominibus* y en *Super librum De causis*. A través de la analogía de la luz inteligible en relación con el *Verbum*, el Aquinate construye una teoría del discurso que se nutre no solo de su recepción del aristotelismo, sino también del platonismo, pues el discurso no se caracteriza solo por su carácter actual, sino también por su luminosidad, en lo concerniente a su carácter manifestativo. En la primera sección del artículo, se reconstruye la perspectiva de Tomás acerca de la luz inteligible y se exponen los rasgos característicos de esta como la presenta él en las dos obras platónicas mencionadas anteriormente y, en la segunda sección, con base en su concepción de la luz inteligible, se examina su doctrina del *Verbum* en la cuestión cuarta del *De veritate*, atendiendo al carácter luminoso del discurso, que es transversal al *verbum mentis* y al *verbum exterior*.

*

**La pasión y el vicio en el juicio de la conciencia.
Análisis del *De Veritate* qq. 16-17 de Tomás de Aquino**

Diego Fernando Barrios Andrade
Univ. Santo Tomás, Colombia

Esta ponencia pretende poner en diálogo las cuestiones 16 y 17 del *De veritate* de santo Tomás. La manera en la que lo hará será analizando la desviación o desorden del juicio de la conciencia que ocurre bajo la influencia de las pasiones y los hábitos malos. Para llevar a cabo esta empresa se tomarán en cuenta, a parte de las cuestiones antes mencionadas del *De veritate*, las enseñanzas que santo Tomás expone en *S. Th.* I-II qq. 77-78 sobre las pasiones y la malicia como causas interiores del pecado. El propósito de esta ponencia consiste en comprender cómo tiene lugar la deformación de la conciencia moral en el Aquinate y cómo puede dejar de percibirse el bien moral a través de las circunstancias concretas que rodean la acción libre. Por último, se presentarán y resolverán brevemente algunas cuestiones surgidas en relación con el tema abordado en esta ponencia.

*

**Como querer aquilo que não se pode? O retorno à vontade de Deus
no *Tratado sobre a graça* segundo santo Agostinho**

Marcone Felipe Bezerra de Lima
Univ. Católica de Pernambuco, Brasil

Segundo Agostinho “O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos” (*De spirit. et litt.*, XXXI, 53). Antes da Queda, ou seja,

o pecado original, a vontade do homem encontrava-se em perfeito estado, uma vez que este agia em conformidade com a vontade de Deus, portanto, livre. Entretanto, devido ao pecado, ainda que deseje praticar o homem, mesmo com uma consciência afetada pela Queda, não consegue praticá-lo, pois, para Agostinho, o querer depende do poder, e este só pode vir da Graça de Deus, jamais do homem somente. Dessa forma, com a atuação da Graça, o homem, pela Fé, volta a ser verdadeiramente livre.

*

Revisitando a Carta à Condessa da Flandres, de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação

Inês Bolinhas
Univ. Católica Portuguesa, Portugal

A *Carta à Condessa da Flandres* data de 1271, quando o Mestre Dominicano se encontrava no seu segundo período de ensino em Paris. D. Margarida teve hesitações acerca do modo como deveria governar os judeus que viviam no seu território. Dirigiu, por isso, uma carta a três destinatários pedindo conselho sobre oito questões concretas; um destes era São Tomás.

Dado que a maioria das questões se reporta especificamente aos judeus, a epístola popularizou-se sob o título *De regimine iudeorum*. Deve, porém, assinalar-se que o Aquinate não segue a identificação elementar postulada pela nobre senhora: Margarida identifica judeu e usurário; por sua vez, Frei Tomás afirma oportunamente que aquilo que afirma a respeito do judeu usurário deve ser aplicado a todo o usurário. São Tomás é filho do seu tempo e a sua visão é influenciada pela mentalidade sua contemporânea. Assim, reconhecemos que existem conteúdos que, à luz dos nossos dias, atentam contra a dignidade humana.

Não obstante, defendemos que esta carta, frequentemente contada entre um dos muitos escritos antissemitas redigidos no curso da história, é mais do que um mero reflexo da época. Com efeito, afirmamos que o escrito contém uma discreta chamada de atenção à Condessa para melhorar a governação dos súbditos judeus.

*

A liberdade humana como condição para conquista da felicidade segundo Al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos
Univ. Federal do Ceará, Brasil

A tese aristotélica segundo a qual a sapiência é o conhecimento das causas reflete-se no sistema filosófico de Abū Nasr Al-Fārābī (870-950), cujo cerne é o conhecimento dos seres primeiros. Conhecê-los implica mais que a posse do verdadeiro saber, é a felicidade última. Sendo assim, a conquista da felicidade depende do aperfeiçoamento da razão. A faculdade racional se subdivide em: teórica, encarregada do que é apenas objeto de conhecimento; e prática que versa sobre o que deve ser feito. Partindo desta divisão, admite-se que a felicidade depende da faculdade racional teórica, pois é ela que conhece os seres primeiros, dessa forma, qual o papel da parte prática nesse processo?

Na obra *o Caminho da Felicidade* o filósofo árabe estabelece a liberdade humana como condição para felicidade, pois esta só é alcançada quando se sabe o que ela é, bem como voluntariamente se dirige a ela. Partindo disso, este trabalho propõe analisar a natureza da felicidade segundo Al-Fārābī e a importância do intelecto prático para sua aquisição.

*

**La creación del mundo (خُذُوثِ الْعَالَمِ) entre la filosofía musulmana (فلسفة)
e Ibn Taymīyah**

Julio César Cárdenas Arenas
Univ. Complutense de Madrid, España

El texto muestra cómo la crítica epistemológica y la refutación teológica de Ibn Taymīyah aportan a nuestras discusiones filosóficas y científicas, desde la interreligiosidad y la interculturalidad, sobre la creación del mundo, bien sea *ex nihilo* o desde el Creador (*al-Khāliq*).

El texto demuestra cómo las narraciones teológicas y filosóficas explican los orígenes del mundo entre ciencias humanas con fundamentos religiosos y culturales diversos, pero con patrones epistemológicos recurrentes, a la vez que discordantes entre ellas.

*

**Logos y libertad. El giro sobre el sujeto como modo de acceso
a la verdad. La vida como obra de arte y salvación.
De Sócrates a Agustín**

María Cecilia Colombani
Univ. Nac. de Mar del Plata, Argentina

El proyecto de la presente comunicación consiste en aproximarse a ciertos rasgos de la dimensión parresíastica presentes en Sócrates y trazar un arco de lectura con Agustín como modo de hilvanar la relación entre *logos*, *aletheia* y *bios*, a partir del juego discursivo que se da en Agustín en su relación con Dios.

El acceso a la verdad se da sólo tras un largo camino, que plasma un movimiento ascendente, una especie de metáfora del viaje que dibuja el largo contorno discursivo que el alma transita porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia*. He aquí otra arista, ya que, como anticipamos, el presente trabajo se propone abordar una práctica enunciativa de carácter discursivo-confesional que hemos intentado relacionar con la franqueza al hablar, a la luz de la obra agustiniana, como forma de acercarnos al valor de la palabra-testimonio en el deseado acceso a Dios.

En el marco de este acto de veridicción, el sujeto se halla instalado en un *topos* de peculiares características antropológicas, constituyendo una excepcional configuración simbólica. La palabra aparece como un *topos* privilegiado de testimonio y como un modo de ejercicio del poder, de un poder que se ejerce sobre sí mismo, en el acto singular de pronunciar la verdad y plasmarla en *logos*, logrando que el sujeto, como agente moral, se haga cargo de sus actos. En esta línea, intentaremos mostrar el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal en el interior de ciertas prácticas discursivas. Tal parece ser la aventura agustiniana en su despliegue narrativo.

*

La unión del alma y el cuerpo en el comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino

Rafael Roberto Cúnsulo
Univ. del Norte S. Tomás de Aquino, Argentina

La imaginación es el origen de falsas concepciones acerca de la relación alma cuerpo; esta es una tesis que ha enseñado Tomás de Aquino más de una vez, desde su primera obra sistemática, el *Comentario a las Sentencias*. Entre el alma humana y el cuerpo hay una interdependencia no perfectamente

recíproca, en cuanto el cuerpo está en función del alma humana y el alma determina y le da vida al cuerpo.

**El ascenso racional y la subsunción de la filosofía
en Ricardo de San Víctor**

Iván Gabriel Choque
Univ. Nac. Salta/ Univ. Católica de Salta, Argentina

A partir de la lectura del *De Trinitate* y del *Beniamin minor*, se intenta determinar cuál es la relación entre fe y filosofía en Ricardo de San Víctor. En el examen del modo de conocimiento de las realidades divinas en la especulación teológica, se descubre que ellas se encuentran *supra rationem* y, parcialmente, *contra rationem*, hasta esclarecerse por la indagación o por una manifestación divina. Con mayor precisión, las realidades divinas se encuentran *supra rationem sed non praeter rationem* o *supra rationem et praeter rationem*. Por eso, mientras los filósofos accedieron racionalmente a la divinidad pero rechazaron la fe, el teólogo parte de la fe para acceder a un conocimiento más perfecto de Dios, pues aún no lo experimenta. Usa la razón para profundizar en su inteligencia del misterio divino aunque todavía algo le quede vedado. En este análisis se logra advertir que la filosofía es subsumida por la fe.

*

**Pensar más allá de los argumentos:
del “simbolismo germano” al arte conjetural**

Claudia D’Amico

UBA/Univ. Nac. La Plata/CONICET, Argentina

Un célebre estudio de A. Dempf de la segunda mitad del siglo XX en el cual delinea las características propias del pensamiento en la geografía del Sacro Imperio, propone una suerte de categoría para pensar algunos escritos de pensadores del siglo XII que llama “simbolismo germano”. Ruperto de Deutz, Honorio Augustodinensis y, si se quiere, Hildegarda de Bingen formarían parte de este movimiento que busca una vía alternativa a la lógico-dialéctica para la presentación de cuestiones filosóficas y teológicas. Desde entonces la categoría ha sido muy discutida. Sin embargo, es posible considerar una línea de filosofía germana que cruza varios desarrollos especulativos que prefieren la imagen, la alegoría, los diagramas y los ejemplos geométricos, a los argumentos. La exposición propondrá algunos ejemplos de estos desarrollos del pensamiento germano entre los siglos XII y XV.

*

**Los ángeles en el diálogo sobre la culpa de Eva y Adán
de Isotta Nogarola**

Cecilia Devia

UBA, Argentina

Se parte en esta contribución de la lectura, análisis y comentario de un diálogo escrito por Isotta Nogarola en el año 1451, que trata básicamente sobre

quién pecó más, Eva o Adán, Nogarola se ubica en un momento de transición, entre la Baja Edad Media, el Renacimiento y el Humanismo. Se la suele vincular especialmente con esta última corriente y con la “querella de las mujeres”, a la vez que se la ubica como una de las pioneras del denominado “gran debate del género”. La fuente en cuestión es considerada su obra maestra filosófica y literaria. En esta oportunidad nos dedicaremos a comentar y analizar específicamente las menciones a los ángeles efectuadas en el diálogo, desde un enfoque principalmente filosófico político. Esta perspectiva nos interesa porque los ángeles cumplen un papel relevante en el Occidente cristiano. Constituyen una presencia constante, cotidiana, en la vida de los seres humanos y, al mismo tiempo, han sido objeto de profundas reflexiones teológicas, filosóficas y políticas. Entre otras cuestiones desarrollaremos, a partir de uno de los párrafos finales de la fuente elegida, un tema que la obra presenta pero deja pendiente: el de la comparación entre el pecado angélico y el pecado humano.

*

Libertad y eclecticismo en los saberes de la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre

José Antonio Fernández López
Univ. de Murcia, España

La influencia de Maimónides va a alcanzar su esplendor con una obra maestra y singular, la *Vision deleytable de la filosofía et delas otras sçiencias* de Alfonso de la Torre. Sueño alegórico y viaje iniciático del entendimiento humano, en la *Visión* los prejuicios culturales y religiosos son desbordados en la búsqueda de la verdad, la sabiduría y la racionalidad del mundo. A pesar de haber sido concebido como un manual para la educación de un príncipe de la España cristiana, este excepcional ejemplo de prosa didáctica tardomedieval en lengua castellana aglutina un singular y ecléctico repertorio de fuentes

intelectuales. Todas ellas conforman una cosmovisión heurística desde la que compatibilizar fe y razón en un mundo que comienza a exigir una racionalidad cada vez más desinhibida y que refleja un ideal de tolerancia humanista y de búsqueda racional de una comprensión del mundo. *Visión Deleytable* da voz a un individualismo de nuevo cuño que hunde sus raíces en fuentes pretéritas, pudiendo hallarse la reivindicación de un racionalismo de inspiración maimonidiana y el despliegue de una amplia amalgama de saberes. Una predisposición notable hacia lo esotérico y lo críptico, lo numinoso y lo arcano recorre la obra. Una pulsión que se alimenta de la propia idiosincrasia de Alfonso de la Torre, de factores epocales, pero, sobre todo, de una tradición cultural de la que es receptor, a la que se pliega y que cruza transversalmente el texto, un polo de racionalidad invertida presente en esta obra excepcional.

*

**A metafísica como ciência: a leitura de Francisco Suárez
do *Comentário aos Segundos Analíticos*, de Tomás de Aquino**

Anselmo Tadeu Ferreira
Univ. Fed. de Uberlândia, Brasil

A partir de Avicena (980-1037), tornara-se praxe na exposição sobre a *Metafísica* aristotélica, iniciar pela questão sobre o sujeito da metafísica. Na exposição de Francisco Suárez (1548-1617), no entanto, a pergunta é pelo objeto principal da metafísica. A transformação do sujeito em objeto não é apenas uma mudança de nome, mas reflete uma “virada epistemológica”, como defendeu Jean-François Courtine. Na primeira de suas *Disputas Metafísicas*, Suárez coloca a questão da cientificidade da metafísica defendendo a noção de que a metafísica é uma ciência, aliás, a mais nobre de todas. Certamente, a caracterização da metafísica como ciência depende de uma compreensão prévia do que seja uma ciência, o que Suárez também busca

na tradição aristotélica, especialmente nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles. O propósito de nossa exposição será, então, ligar esses dois temas importantes, presentes na Primeira Disputa, em torno da noção da ciência metafísica, quais sejam, a “virada epistemológica”, descrita por Courtine e um exame do uso do *Comentário aos Segundos Analíticos*, de Tomás de Aquino, feita por Suárez nesse texto.

*

La metáfora del *Speculum* en dos místicas medievales: Marguerite Porete y Marguerite d'Oingt

Ricardo María García
Univ. Nac. del Sur, Argentina

La metáfora tiene una larga tradición en la literatura occidental. Específicamente el *speculum* es una privilegiada en diversos discursos literarios, filosóficos y poéticos. Las místicas Marguerite Porete y Marguerite D'Oingt han utilizado esta metáfora para expresar sus respectivas experiencias de unión con Dios. Ambas la recogen de la tradición del pensamiento medieval de fines del siglo XIII. Este trabajo muestra que la metáfora se adapta especialmente para expresar la experiencia mística dado su carácter enigmático y difícil de contar en el lenguaje literal. Se presenta como el análogo cognitivo del misticismo. La metáfora permite expresar sentidos nuevos y tiene la capacidad de manifestar y descubrir realidades ocultas o veladas.

La obra de M. Porete presenta expresiones especulares como la visión y la mirada, la luz y los reflejos, la imagen y su representación. Los capítulos del *Espejo* remiten unos a otros creando entre ellos múltiples refracciones, como metáforas del conocimiento de Dios y del alma misma. Por parte M. D'Oingt usa la metáfora del libro-espejo que se le aparece en forma de una visión. Este

espejo es un instrumento de conocimiento y de instrucción tanto por las revelaciones divinas que recibe como por las enseñanzas que transmite a sus lectores. Ambas cuestionan el orden patriarcal vigente.

*

Análisis de los proyectos ganadores en los Torneos de Trabajos Creativos

César Oswaldo Ibarra

Univ. Nac. Abierta y a Distancia, Colombia

La ponencia presenta el desarrollo de un análisis cualitativo de los proyectos ganadores en los seis Torneos de Trabajos Creativos que han desarrollado estudiantes del curso Filosofía Medieval en la UNAD (centro de educación superior de carácter público y de modalidad virtual de Colombia), que mantiene en el currículo de su programa de Filosofía, las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor Medieval. La propuesta quiere mostrar las épocas del medioevo, los temas de interés y los formatos que los estudiantes han preferido utilizar en el desarrollo de esta actividad, con el fin de medir su impacto y proponer acciones de mejora y de difusión a esta experiencia exitosa en el proceso de aprendizaje de la filosofía medieval. El Torneo de Trabajos Creativos es una actividad transversal del curso de Filosofía Medieval, que busca motivar a los estudiantes, mediante trabajos de libre escogencia y desarrollo que muestren su creatividad y, al mismo tiempo, dejen ver cuáles son los temas que más les llaman la atención de la época. El manejo de los temas y de los autores lo desarrollarán en las actividades normales del curso. Esta propuesta da continuidad a trabajos que se han presentado en los congresos anteriores.

*

**Discusión sobre el “pasaje clave” en el *De aeternitate mundi*
de Santo Tomás de Aquino**

José Luis Irrarrázaval Mainguyague
Univ. de los Andes, Chile

En un conocido artículo, Wippel (1981) sostiene que Santo Tomás de Aquino defiende la posibilidad de un mundo eterno únicamente en el opúsculo *De aeternitate mundi*, y que, en el resto de sus obras, si bien sugiere esa tesis, no la sostiene de manera suficientemente directa y explícita. El autor encuentra en ese opúsculo la única afirmación directa de dicha posibilidad, en lo que llama el “pasaje clave”. Sin embargo, esta formulación directa y explícita solo se encuentra en la versión de Perrier de este opúsculo, y no en la versión preferida por los editores de la Leonina, quienes optan por el manuscrito de Godofredo de Fontaines, donde, en el “pasaje clave”, la afirmación es ligeramente distinta. Wippel defiende su decisión de optar por la edición de Perrier, por sobre el manuscrito de Godofredo. Sin embargo, nos parece que su elección no tiene suficiente fundamento, y, en cambio, proponemos que la mejor versión de este controvertido pasaje no es ninguna de estas dos ediciones, sino la de Marietti (donde tampoco hay una defensa directa de la posibilidad de un mundo eterno). La relevancia de esta discusión radica en lo siguiente: si no hay una formulación explícita de la posibilidad de un mundo eterno en el *De aeternitate mundi*, entonces se debe sostener que Santo Tomás nunca defendió dicha tesis de manera directa y explícita, pues en los demás textos es indiscutible que no lo hace.

*

**Libertad individual y libertad civil en
el *De Simplicitate Christianae Vitae* de Girolamo Savonarola (1495)**

Emanuele Lacca
Univ. de la Bohemia del Sur, República Checa

Esta contribución pretende destacar y analizar los principales pasajes del *De Simplicitate Christianae Vitae* de Girolamo Savonarola, compuesto por el dominico italiano en el 1495. Esta representa una obra capital para la comprensión de la formación de la herencia medieval en el viaje hacia la Edad Moderna, en lo que respecta a los temas de la vida asociada y a las cuestiones de la vida civilizada y de lo que ‘civilizado’ significa cuando se yuxtapone a ‘vida’.

El punto de partida de Savonarola reside en su reconocimiento de la corrupción y decadencia de la Iglesia cristiana, que olvida progresivamente las enseñanzas de los grandes pensadores de la Edad Media y no comprende sus grandes motivos virtuosos. Esto aplanas las enseñanzas hacia los hombres, que ya no pueden vivir siguiendo los ejemplos de los teólogos del pasado. Esto preocupa tanto a Savonarola que piensa que, si no se produce una verdadera revolución hacia el pasado, ningún ser humano podrá entender ya la auténtica enseñanza cristiana. En esta contribución intentaremos dar cuenta de estas preocupaciones, enunciarlas dentro del texto y mostrar cómo encajan en la realidad histórica en la que Savonarola vivió y trabajó su vida y sus contradicciones personales y profesionales.

*

**El fundamento de la libertad divina según S. Tomás.
En diálogo con Avicena y Averroes**

María Elisa Ladrón de Guevara
Carmelo Alta Gracia, Argentina

Tanto Avicena como Averroes afirman la libertad de Dios pero, al explicar la creación, ambos coinciden en que ésta no es sino el resultado necesario del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, reduciendo la voluntad de Dios a la mera aprobación del orden pensado por el intelecto divino, es decir, sin poder evitar ni el necesitarismo ni el determinismo que le sigue, pues todo está necesariamente predeterminado.

S. Tomás afrontó esta cuestión desde una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de Dios la cual, al plantear la radical trascendencia divina, le permitió fundamentar también la libertad divina y explicar la creación como un acto absolutamente libre por parte de Dios, salvaguardando al mismo tiempo la autonomía de la naturaleza en general, y la de libertad del hombre en particular.

Nos detendremos aquí en la consideración del modo concreto en que Tomás fundamenta la libertad divina como también lo que este cambio de paradigma supuso, tanto en la comprensión de los atributos de inteligencia y voluntad como de la causalidad divina.

*

Libertad y existencia en el pensamiento de Maimónides

Juan Adrián Lara Araiza
Univ. Aut. de Querétaro, México

El presente trabajo busca exponer un análisis sobre los conceptos de hombre, existencia y libertad a partir del pensamiento de Maimónides. Para el filósofo sefardí, estos temas fueron de suma importancia a lo largo de su pensamiento. En la Guía de perplejos, escrita en el siglo XII y considerada como su más reconocida obra dentro de la tradición filosófica, presenta estos tópicos en diferentes apartados a lo largo del texto. Sin embargo, algunas otras reflexiones se plasmaron en libros alternos, como sus tratados de medicina y, particularmente, en el texto *Ética*. Los ocho capítulos. A partir de dichos textos analizaremos el problema del hombre (su creación y semejanza con la divinidad), la existencia, la libertad (el libre albedrío y la predestinación) y la relación que estos mantenían con la concepción judía de la divinidad en el pensamiento del filósofo cordobés. Asimismo, nos acercaremos a las reflexiones que, sobre estos temas, el Rabí presentó a lo largo de su obra y que, en gran medida, buscaban dar respuesta a las cuestiones que su comunidad le llegó a plantear.

*

El tema del fin último y la felicidad en el pensamiento franciscano tardo medieval

Olga L. Larre
UCA/CONICET, Argentina

En el tardo medioevo, la consideración del agente moral se reconfigura no sólo a partir de un marco conceptual diferente al elaborado durante el siglo

XIII, sino también como una reinterpretación de las fuentes básicas, al concebir la voluntad bajo el modo de la autodeterminación. Este concepto reestructura la noción de libertad y si bien se admite que hay en el hombre un afán persistente por alcanzar la felicidad, se problematiza si es éste un deseo radicalmente inscrito en la naturaleza humana, imposible de ser relegado. El maestro franciscano Duns Escoto transita un camino en el que la racionalidad libre, se enfoca como capacidad de decidir entre opuestos y de concebir la libertad como un modo propio de la voluntad. En la misma línea se explicita el pensamiento de Ockham quien lleva a cabo una profundización de esta doctrina al señalar que el hombre continúa siendo libre, aun frente a la visión de Dios; de modo que puede rechazar la felicidad, o, contrariamente, encontrarla en algún bien creado.

*

Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino: uma reorganização das “cinco vias” no Prólogo do Comentário ao Evangelho de São João

Wilson Coimbra Lemke
Univ. Fed. do Espírito Santo, Brasil

Este trabalho busca pôr em evidência a nova reorganização dos “modos” para se chegar, pela razão natural, ao conhecimento da existência de Deus proposta no Prólogo do Comentário de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) ao Evangelho de São João. Para tanto, adota-se uma ordem de exposição histórica, inserindo na segunda regência de Sto. Tomás em Paris (1268-1272) o *Comentário* que ele escreveu ao quarto Evangelho. O perfil traçado aqui aborda tal obra sob o ângulo filosófico, deixando de lado o que seria de pertinência exclusivamente teológica, como a consideração da Divina Trindade e a da Encarnação do Verbo.

**A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino
como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo
segundo MacIntyre**

Ricardo Eugênio Lima
Univ. Estadual do Ceará, Brasil

O presente trabalho versa sobre a lei natural concebida por Santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo o filósofo escocês Alasdair MacIntyre. Nosso objetivo é esclarecer os argumentos utilizados por MacIntyre para justificar sua crença de que a lei natural gestada na Idade Média seja a melhor explicação para os fatos do desacordo moral, os processos de raciocínio prático, a deliberação compartilhada, a compreensão do bem comum e a ocorrência do erro moral.

Diante do exposto, procederemos através da exegese do texto “Intractable Moral Disagreements”, escrito por MacIntyre e no qual ele propõe uma visão sistemática do desacordo moral. A investigação proposta se torna relevante tanto no seu aspecto prático como teórico, tendo em vista permitir uma explicação sobre os diversos conflitos causados pelo desacordo moral e a possibilidade de sua superação. Do ponto de vista teórico, se MacIntyre estiver certo, estaremos em posição de declarar que existe uma posição moral superior às suas rivais como a representada pelos filósofos utilitaristas.

*

La libertad humana como factor de cohesión social: la perspectiva humanista de Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi
UCA/CONICET, Argentina

Juan Duns Escoto desarrolla una profunda filosofía de la libertad para explicar la contingencia de los seres creados y sus procesos, que se originan en la elección libre de la voluntad divina. Esta explicación tiene, según el debate académico actual, dos enfoques, uno metafísico y otro ético. El primero parte de una nueva lectura sobre las potencias racionales e irracionales. La voluntad es una potencia racional por estar abierta *ad opposita*, más precisamente hacia actos, objetos y efectos diversos, pero no en momentos sucesivos sino simultáneamente. Por otro lado, el aspecto ético de la libertad parte de la teoría anselmiana sobre las *affectiones* del alma.

La *affectio commodi* tiene por objeto el bien para uno mismo y la *affectio iustitiae* persigue el bien en sí, incluso aunque no se lo perciba como algo conveniente para mí, de tal manera que la voluntad puede actuar en vistas a un bien que no sea para su propia perfección.

En el presente trabajo nos proponemos aunar los dos enfoques, para poder mostrar cómo la verdadera libertad es aquella que permite a cada individuo superar la búsqueda de su propio bien en pos de una búsqueda de aquello que es bueno en sí.

*

¿El ser humano realmente enseña? Una comparación entre el *De magistro* de san Agustín y el de santo Tomás

Jorge Medina Delgadillo

Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

El *De Magistro* agustiniano comienza con una cuestión previa a toda cuestión pedagógica: ¿para qué sirve el lenguaje? A lo cual responde: “o para que enseñemos o para que recordemos”, que se reducen a un solo acto: enseñar, pues incluso aprendiendo o recordando exponemos o manifestamos algo a nuestro interlocutor. Si el lenguaje expresa ideas, y las ideas expresan cosas, ¿cómo es posible que el lenguaje exprese y transmita la realidad?

Esta antinomia entre palabra y realidad, Agustín la resuelve diciendo que las palabras son signos (enseñar → *in-signare*) de las cosas, y como tales presuponen el contacto directo, el conocimiento previo de las cosas para después ser entendidas. Agustín postulará su teoría pedagógica del *Maestro interior*, gracias a la cual aprender es sacar de sí mismo lo que de algún modo ya está allí, ya que consultando al Maestro interior se accede a la verdad. El maestro exterior reduce su función a la estimulación del alumno.

El *De Magistro* de Tomás se analizará para ver cómo Tomás toma gran parte de la doctrina de Agustín. Al final, se compara fundamentalmente el artículo primero del *De Magistro* de santo Tomás y veremos cómo, de manera creativa, él intenta solucionar ciertas aporías abiertas por san Agustín.

*

La derivación de “res” a partir de “ens” en Tomás de Aquino: una aproximación

Fernanda Ocampo
UBA/ UNSTA, Argentina

Siguiendo a Avicena, y diferenciándose de la clásica visión medieval que sólo reconocía a partir de la *Summa de bonno* de Felipe el Canciller— tres nociones trascendentales además del “ens” (a saber, “unum”, “verum” et “bonum”), Tomás de Aquino introduce la noción de “res”, como segunda noción trascendental después del “ente”. No obstante, a diferencia del filósofo persa, para quien las nociones de “ens”, “res” (y “necesse”), son igualmente primeras (sin que exista entre ellas un orden de prioridad), para Tomás, en cambio, el “ente” es primordial, y a él sigue la noción de “cosa” según un orden de derivación conceptual.

En este trabajo nos preguntaremos por qué el Aquinate establece una tal prioridad, e indagaremos acerca de si la noción de “res” —que según el dominico se toma de la esencia o “quididad”, y significa a la cosa en tanto poseedora de dicha esencia—, constituye una noción que ha de entenderse como haciendo abstracción de la noción de “esse” o “actus essendi” (expresada de manera explícita en la ratio “anterior” de “ens”), o si, por el contrario, la presupone e implica.

*

A recepção de Proclo no medievo

Suelen Pereira da Cunha
Francisca Galiléia Pereira da Silva
Univ. Federal do Ceará, Brasil

O neoplatonismo tardoantigo de orientação pagã se distancia da doutrina cristã desde a tese a respeito da origem do mundo. O neoplatonismo pagão parte da eternidade do mundo; o cristianismo, de sua criação. Proclo se insere nesta tradição marcada por conflitos entre cristãos e pagãos, porém, suas teses foram incorporadas por pensadores do medievo, contribuindo para a fundamentação das doutrinas cristãs. Desta forma, o objetivo deste trabalho é analisar a recepção das teses procleanas durante a Idade Média. A pergunta que nos norteia é: o que levou um autor pagão e forte defensor da cultura e religião pagã, durante a expansão do cristianismo e em um período de consolidação das teses cristãs, a ter suas ideias incorporadas pela cristandade? O trabalho aborda os conflitos entre o pensamento cristão e pagão, em especial, o embate exposto em *Dezoito teses sobre a eternidade do mundo* de Proclo; analisa a importância do Dionísio, Pseudo-Areopagita, na assimilação das doutrinas procleanas para, por fim, compreender a recepção do pensamento procleano durante a Idade Média. Este trabalho se justifica por contribuir para a compreensão das influências filosóficas e religiosas na construção das teses desenvolvidas no medievo.

*

Elementos epistemológicos da lógica farabiana

Francisca Galiléia Pereira da Silva
Univ. Fed. do Ceará, Brasil

O presente trabalho tem como objetivo analisar o papel da Lógica do filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī em termos de seu caráter

epistemológico. Nossa análise considera a importância que o filósofo atribuía ao estudo da lógica, assim como seus trabalhos sobre essa arte e as teses desenvolvidas durante seu tempo na influente escola de lógica de Bagdá entre os séculos IX e X. Ao longo de seus estudos e ensinamentos sobre a lógica, al-Fārābī estabelece uma relação inovadora entre linguagem e pensamento. Ele enfatiza o papel epistemológico da linguagem buscando responder à pergunta: como pensamos? Assim, ele teoriza sobre a lógica como uma forma de compreender o modo como conhecemos e organizamos os objetos do pensamento, em vez de focar apenas nas ferramentas argumentativas para construir um discurso eloquente. Portanto, além de considerar a lógica como o estudo das elocuições discursivas, o filósofo árabe também a analisa como uma ferramenta epistemológica. Para realizar esta exposição, priorizamos a leitura do “Catálogo das Ciências”, da “Epístola de Introdução à Arte da Lógica” e da “Epístola sobre os Sentidos de Intelecto”.

*

**Enajenación de propiedad privada en casos de extrema necesidad:
el hurto famélico en la escolástica**

Ignacio Pérez Constanzó
RLFM, Argentina

Aunque la propiedad privada en la baja Edad Media jurídica y socialmente considerada de una manera muy distinta de la actual o la moderna, en la sociedad medieval se encontraba avalada y asentada desde mucho antes. La introducción de la doctrina cristiana, entre otras causas, condujo a la concepción medieval en la que la propiedad privada es secundaria respecto al orden primordial de los bienes, que es la provisión para la manutención de todos los hombres. En casos de extrema necesidad, entonces, la propiedad privada puede ser omitida, u puesta en pausa temporalmente, lo que permite considerar el hurto en estado famélico, de necesidad extrema. Se analizará cómo progresivamente esta doctrina se fue esclareciendo, estipulando y

justificando, hasta que puede considerarse común en diversas corrientes de pensamiento. Podrán verse matices de diferencias en los tratamientos filosóficos y teológicos, a pesar de grandes continuidades. Se analizará su tratamiento en algunos casos, comparando textos de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Marsilio de Padua y Domingo de Soto.

*

**¿*Dilatatio* o *Amplificatio* del “Realismo Erótico” en las Artes *Praedicandi*?
Entre la libertad y el libertinaje de la visualidad del “Amor pasional” en
la expresividad literaria del Corbaacho, de Alfonso Martínez de Toledo
y *De Amore*, de Andrés el Capellán**

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca

José de Jesús Herrera Ospina

Juan David Parra Orozco

BUAP / Polit. Colom. Jaime Isaza Cadavid, México/Colombia

Una de las más llamativas y provocadoras formas de libertad en la expresión literaria medieval española lo constituyen los textos: *El Arcipestre de Talavera o Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo y *De Amore. Tratado sobre el amor*, de Andrés el Capellán. En esta ponencia indagaremos sobre el “realismo erótico”, entendido como aquel imaginario popular sobre el erotismo de la España Medieval, en relación con sus usos en la *artes praedicandi*, y que manifiestan literariamente los autores citados. Estos textos literarios, propios de la predicación medieval, contrastan con el sentido de libertad que dan al encausamiento visual del amor apasionado, aptos para los sermones destinados al pueblo y no a las homilias eruditas, dirigidas aparentemente a los propios clérigos, principalmente.

A través de este planteamiento se propone una posible vía para estudiar una de las relaciones de libertad en la expresión literaria medieval española, la cual

influiría en textos como *La Celestina*; así, se debate entre el sentido funcional de la libertad y el libertinaje por medio de la *dilatio* o *amplificatio*. Nuestra hipótesis consiste en exponer cómo este sentido funcional responde al sentido de libertad que se expresa como visualidad del “amor apasionado” en tanto artefacto literario, característico de los sermones de la cultura medieval española.

*

La estética de Giotto Transición entre el Medievo y el Renacimiento

Diana Elizabeth Reyes Zepeda
Univ. Juárez del Estado Durango, México

La pregunta que motiva el presente ensayo es discernir sobre si Giotto puede considerarse medieval o renacentista. Para ello propongo un análisis de la estética medieval y cómo algunos de los trabajos de pintura en fresco de Giotto entran o no en esos preceptos estéticos. Mi propuesta es que Giotto es en sí una transición, no es ni medieval ni renacentista, sino una mezcla entre ambos. Esta parece ser una respuesta obvia tomando en cuenta sólo la cronología, sin embargo, responder el cómo es que se vuelve una transición en términos estéticos, puede ser lo novedoso de este trabajo.

En el trabajo de Giotto se encuentran elementos de la estética medieval, pero también proyecciones hacia lo que luego se llamó el Renacimiento. Para respaldar mi teoría realizo una tabla comparativa entre los principales postulados medievales sobre la estética y un análisis sobre la realización pictórica de Giotto. Finalmente, muestro las conclusiones a las que he llegado.

*

**Rumi: El filósofo de la Unicidad
en un contexto de fundamentalismos (s. XIII)**

Roberto Sánchez Valencia
UNAM, México

La obra del filósofo y poeta Rumi se caracteriza por su propuesta de Tawhid (Unicidad), vocablo forjado por este sabio para expresar la aspiración de retornar al origen del alma mediante la fundición con el Ser Absoluto: Dios. Lo sorprendente en la obra de Rumi radica en la postulación de la universalidad de dicha experiencia, lo que contrasta con la situación social y política de la época en que él vivió, caracterizada por la radicalización de los fundamentalismos religiosos acrecentados por las traumáticas experiencias de las cruzadas, así como por el expansionismo del Imperio mongol.

Dichos eventos permearon tan profundamente a las poblaciones cristianas, ya fueran católicas u ortodoxas, así como a los pueblos islamizados, ya fueran suníes o chiíes, teniendo como consecuencia la exacerbación de la intolerancia entre las comunidades que mutuamente se desacreditaban, ofendían y atacaban, llegando a enarbolar argumentos de legitimidad desde sus propias convicciones religiosas. La obra de Rumi no ha pasado indiferente para los musulmanes ni para los cristianos desde la edad media hasta nuestros días. Esta afirmación no significa que siempre fue valorada en términos positivos, pues también ha sido perseguida.

*

La semiótica tomasiana. El concepto de signo en Tomás de Aquino

Laura Sandoval
UdelaR, Uruguay

A pesar de que no fuera su objetivo principal, Tomás de Aquino indirectamente dedicó gran parte de su obra a reflexionar sobre problemas que se entienden actualmente bajo la categoría **semiótica medieval**, es decir, sobre producción de sentido y significación, como forma de entender y comunicar la experiencia en el mundo a través del lenguaje. En ese sentido, en esta ponencia se busca presentar el concepto de signo que desarrolla Tomás, que es objeto central para el desarrollo diferentes tesis gnoseológicas y teológicas.

*

A vontade como potência racional suficiente em Duns Scotus

Erison de Sousa Silva
Univ. Fed. do Ceará, Brasil

Segundo João Duns Scotus (1265/66 d.C - 1308 d.C), a potência racional é uma potência para opostos possíveis. Nas Questões sobre a Metafísica IX, questão 15, o Doutor Sutil analisa os argumentos sobre as potências racionais, concluindo que o determinante na escolha racional para um dos opostos é o apetite ou a escolha, com isto, sobrepõe a potência ativa da vontade à potência ativa da natureza. Nessa perspectiva, o presente trabalho tem o objetivo de entender de que forma a vontade é potência racional suficiente, ou seja, como ela é causa eficiente de si enquanto potência racional.

Para atingir o escopo do trabalho alguns questionamentos devem ser respondidos, sendo o principal: por que o fundamento próprio das muitas relações as quais se referem os atos ou efeitos opostos é a vontade? Entendida a vontade na condição de potência racional para atos opostos geradores de indeterminações, quais tipos de indeterminações são essas? Ademais, como é a relação entre o intelecto e a vontade? A resposta às problemáticas pode ser alcançada a partir da reflexão sobre a Metafísica proposta por Scotus.

*

El problema de la enseñanza en Ricardo de Mediavilla

José Antonio Valdivia Fuenzalida
Univ. Adolfo Ibáñez, Chile

En la cuestión 18 de sus *Quaestiones disputatas*, Ricardo de Mediavilla elabora una solución al problema de la posibilidad de la enseñanza en el hombre, adoptando el planteamiento de un problema filosófico que ya encontramos en el *De magistro* de Agustín de Hipona. Aunque Ricardo defiende una tesis similar a la de Tomás de Aquino, la argumentación del teólogo franciscano posee el interés de que revela dos supuestos que permiten una mejor comprensión de la recepción escolástica del problema agustiniano. En nuestra propuesta, queremos, en primer lugar, reconstruir estos dos supuestos: 1) la acción de causar un conocimiento en otro ha de ser compatible con la premisa según la cual todo aprendizaje debe ser una operación propia del que aprende; 2) todo aprendizaje de algo nuevo supone algún contacto previo con la cosa conocida. Sobre la base de estos supuestos, se buscará explicar por qué la única enseñanza posible es la que se da respecto de las conclusiones de una demostración, tesis que parecen defender tanto Ricardo de Mediavilla como Tomás de Aquino.

*

Filosofia sem ou com história?
Uma antinomia do ensino da filosofia

Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier
Univ. de Lisboa, Portugal

Quem se dedica ao estudo e ao ensino da filosofia não pode deixar de refletir filosoficamente sobre a sua atividade, confrontando-se com as tensões e as contradições internas que essa mesma ocupação lhe levanta nos tempos que correm. Ora há, desde logo, um conflito de fundo que sentimos com acuidade no exercício de ensinar filosofia. Vamos formulá-lo como uma antinomia, pois ele tende por vezes a extremar-se como verdadeira contradição interna do ensino da filosofia. Trata-se da antinomia que opõe o ensino da filosofia por disciplinas temáticas ao ensino da filosofia pela sua história.

Tese: a filosofia estuda-se e ensina-se através da análise direta de temas e problemas, abstração feita da sua história. Antítese: a filosofia estuda-se e ensina-se através das filosofias existentes ao longo da sua história. Embora os currículos dos cursos de filosofia incluam disciplinas temáticas e disciplinas de história da filosofia, os agentes do ensino dos dois tipos de disciplinas disputam, de facto, entre si o próprio terreno da filosofia. O nosso propósito aqui é defender a filosofia com história, fundamentando esta posição, quer na índole da filosofia como criação intelectual, quer nas propriedades da razão filosófica: culturalmente informada, historicamente situada, pessoal e diacrónica.

**De regum et imperatorum faciebus
in *Ottonis Frisingensis Historia de duabus Civitatibus*
apud Codicem Ienensem (s. XII)**

Rodrigo Álvarez Greco
Univ. Nac. de Cuyo, Argentina

Fere quinquaginta “Historiae de duabus Civitatibus” codices adhuc exstant in toto orbe terrarum, quorum omnes divisi sunt in familias tres. Plures eorum, saeculo XV scripti, e regione bavarica proveniunt. Codex Ienensis, saeculo XII, notissimus est, praesertim ob antiquitatem eius. Codex iste nobis notandum videtur propterea quod imaginibus regum christianorum et imperatorum gentilium multis ornatur. Insuper facies eorum revera similes Christi vultui apparent. Igitur, nobis obviat quaestio utrum anonymus pictor sponte Christi faciem in reges et imperatores imitari voluisset.

Hac in expositione nobis quaerendum quidam nexus inter has imagines et illam olim traditam atque symbolicam notionem “regis et sacerdotis” erit. Si hoc probari esset, quoddam vinculum inter picturas et operis argumentum invenire poterimus. Idcirco quoniam prorsus qualitas illius operis de qua mentionem fecimus propria notio de “civitate permixta” est, per quam mixtura duarum Augustini civitatum edicto Mediolanensi constituto in historiam significatur.

*

Critica Philosophica Aristotelis et Avicennae secundum Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas
Univ. Complutense de Madrid, España

Transmissio philosophiae Aristotelis (falsafah) ad culturas Arabicas et Persicas Avicennae philosophicam "continuationem" (980-1037) et reactionem islamicam ab Ibn Taymīyah (1263-1328) creavit, qui exhibet historiam criticam notionis et argumentae philosophiae in quibus Aristotelis et Avicennae comparat. Colloquium exhibet, primo, similitudines et differentias logicae et philosophiae Aristotelis et Avicennae in sex notionibus philosophicis: "esse necesse (ūājib al- ūjūd)" et possibile (mumkin), creatio (makhlūq) et creator (khāliq), causa prima (al- 'illah al-úlā) et mundus ('alam) et, secundo, analysis criticam excerptorum ex operibus in lingua araba auctoris exhibet:

1. Refutatio contradictionis inter rationem et revelationem (Dar' ta'arud al-‘aql ūa al-naql).
2. Refutatio dialecticorum [graecorum] (Kitāb al-Raḍḍ ‘alā al-mantiqīn).
3. Methodus traditionis propheticae (Minhāj al-sunnah).
4. Tractatus monotheismi philosophorum (Mas’alah taūhīd al-falāsifah).

Colloquium ostendit, primo, necessitatem accommodationis terminologiae philosophicae graecae ad epistemologiam et theologiam islamicam et terminologiam in lingua araba, secundo, expresso usu argumentorum logicalium et notionum philosophicarum cum explicatione theologica e textibus coranici et traditione prophetica. Secundum Ibn Taymīyah, Ibn Sīnā terminologiae philosophiae exhibet provenientiam Graecam terminologiae theologicae christianae et terminologiae islamicae philosophicae.

*

De Incarnatione Verbi secundum Divum Thomam Aquinatem, Doctorem Angelicum

Vidzu Morales Huitzil
BUAP, México

Hoc scriptum de incarnatione verbi Dei secundum Divum Thomam Aquinatem, doctorem angelicum, ordinis praedicatorum tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus quaestiones, quae sunt in XCVII capitulis, in quibus doctor Angelicus, qui se ad Philosophiae studium contulit, tres personas non esse nisi in divinis patrem, filium et spiritum sanctum scripsit, subnixo animo disserturus sum.

*

De regula Sancti Benedicti in institutione familiari Romana

Marcos Alexis Vedia
Inst. Sup. San José, Argentina

Multa per saecula monasteria Benedictina pharus culturalis Europae fuerunt. Benedictus Nursiae unus e maximis huius nostrae vitae civitatis moriumque exponentibus fuit. Opus eius “regula monasteriorum” vel regula –breviter dictu– fons auctoritatis ac momenti fuit ut ordinem constitueret institutionis monachorum aliaque confessionaliis institutis. Hoc opus latine conscriptum in monasterio Montecasini statuit sedem Benedicti monasteriis ordinandis ac fundandis. Si bene notamus Benedictum Nursiae ad instituta moresque Romanorum pertinere, possumus intelligere nonnullorum auctorum sententiam de relatione necessaria inter abbatis monasterii figuram et paterfamilias imperii Romani. Haec dicta, conabor commentarium facere de

latentibus similitudinibus harum figurarum implicationeque regulae Sancti Benedicti in vitae familiaris institutione.

*

**De septem artibus liberalibus et eius notissima pictura
apud Herradem Landsbergensem
et opus quod *Hortus deliciarum* vocatur**

Marcos Alexis Vedia
Inst. Sup. San José, Argentina
Rodrigo Álvarez Greco
Univ. Nac. de Cuyo, Argentina

Per saecula illae clarissimae disciplinae quae septem artes liberales vocantur a plurimis auctoribus tractatae sunt, inde a rhetoricis Graecis usque ad grammaticos Romanos. Etiam nonnulli scriptores christiani de hac re locuti sunt, praesertim tempore Alcuini Albini et renatarum artium Karolo Magno imperante, cum septem artes in tot monasteria et scholas diffusae essent.

Inter eos auctores mentionem facere possumus de muliere illa praeclara, nomine Herradis Landsbergensis, quae monasterio Sanctae Odilae praestans cum aliis monialibus librum, nomine Hortus deliciarum, scripsit illustrationibus formosis praeditum. Abatissa nobis monstrat in multitudine rerum mirabilem picturam de septem artibus liberalibus ex limine excogitationum symbolicarum mediaetatis ubinam conatur quasi humanam figuram praestare eis, ne despiciant ordinem trivium quadriviumque. Patet pulchritudo, claritas atque sapientia huius operis in universo occidente. Hac de causa proponimus vobis breviter commentarium agere de imagine ista clarissima, eius inscriptiones revelantes atque significationem imam persequentes, ut mentem illarum feminarum, saltem eo quo ad artes liberales pertinet, intellegere possimus.

PARTICIPACIONES ESPECIALES

Peregrinar y navegar. Experiencias de la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Pablo R. Etchebehere
UCA, Argentina

La intención de esta ponencia es presentar, por una parte, los diversos modelos que una biblioteca viene asumiendo a lo largo del tiempo, poniendo el acento en la diversidad de formatos digitales hoy en boga. Por otra parte, reflexionar sobre el papel que, en la producción y la comunicación del saber, le cabe a una biblioteca. Finalmente queremos presentar algunas líneas de trabajo de cara al futuro de dicho saber.

*

Theorica Sancti Thomae Aquinatis de modo scribendi

Vidzu Morales Huitzil
BUAP, México

Summarium quaestionum: 1. Materia prima non potest nisi per creationem in esse produci; 2. Qualiter per mutationem formarum devenitur in cognitionem materiae; et secundum quam rationem materia est principium individuationis; 3. Quod tria sunt genera formarum; 4. Ponitur opinio Commentatoris de dimensionibus interminatis, et reprobat; 5. Qualiter res naturales generantur generatione physica ex materia; 6. Quid sunt

dimensiones interminatae secundum veritatem: 7. Quomodo dimensiones possunt dici interminatae; 8. Quomodo in homine sunt plures formae secundum essentiam, sed una tantum secundum esse; 8. Quomodo impossibile est duo esse substantialia simpliciter esse in eodem composito material

*

**Los comentarios de Aquino al corpus paulino,
como fuente privilegiada para conocer al último Tomás**

Josep-Ignasi Saranyana
Univ. Navarra, España

La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra se ha propuesto una edición en lengua castellana de los comentarios aquinianos al *corpus paulinum*, en cuatro gruesos volúmenes. Este proyecto, que implica una nueva traducción y anotación de los comentarios de Tomás, fue comenzada por el Dr. José Ramón Villar († 2021), que dirigió un equipo de latinistas, teólogos y biblistas. Lamentablemente no pudo culminar su obra, por su prematuro fallecimiento.

La Dra. Elisabeth Reinhardt asumió la tarea de redactar una amplia introducción general, de más de cuarenta páginas Word, a un espacio, que detalla el momento y el contexto doctrinal-teológico de la redacción de cada uno de los textos. También ella es la autora de la mayoría de las notas explicativas que ahora se leen al pie de esta traducción del comentario tomasiano a san Pablo, ya ultimada.

La Facultad de Teología me ha encargado que prepare unos análisis teológico-filosóficos del texto de Aquino, que se imprimirán antes de los comentarios exegéticos tomasianos, para orientar al lector.

El primer volumen constará de: el estudio preliminar de la Dra. Reinhardt (terminado); una breve presentación del prólogo que Aquino antepone a toda su obra (Dr. Saranyana, terminado); prólogo general de santo Tomás, traducido y anotado (terminado); análisis preliminar acerca del comentario de Aquino a Romanos (Dr. Saranyana, terminado); comentario de santo Tomás a Romanos, traducido y anotado (terminado); análisis preliminar acerca del comentario de Aquino a Gálatas (Dr. Saranyana, terminado); comentario de santo Tomás a Gálatas, traducido y anotado (terminado); índice onomástico (por hacer).

Los comentarios de santo Tomás son muy amplios. Para una idea de los oyentes, el comentario a Romanos ocupa 383 folios a un espacio, con notas, y el comentario a Gálatas, 155 folios a un espacio, con notas.

En mi exposición me propongo señalar algunas líneas de fuerza del comentario a Romanos, subrayando la modernidad de muchos planteamientos, algunos de los cuales suponen la posición última de Aquino en cuestiones sobre las que él pensó durante toda su vida y fue madurando.

*

Transitus in alterum sexum Thomas Aquinas quidamque Thomistae

Gualterius Redmond
EEUU.

Quaestiones sicut “homo potestne sexum suum transmutare?”, “femina potestne in virum transire?” acriter disputantur hodie, ubique. Patet controversiam praecipue involvere anthropologiam philosophicam. Sumptis terminisque explicatis, doctrinas appositae ostendam Sancti Thomae Aquinatis atque quorundam discipulorum ejus.

PONENCIAS DE ALUMNOS AVANZADOS

**La subordinación de las Virtudes a Amor desde la historia
y antropología de los sentidos
en el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete**

Santiago García Sosa
UdelaR, Uruguay

Este trabajo analiza el *Espejo de las almas simples* a través de un abordaje histórico sensorial con el objetivo de arrojar luz sobre las aspiraciones de construcción de autoridad teológica por parte de su autora, Margarita Porete (ca. 1250-1310 d. C.). Cabe comenzar planteando que las místicas mujeres se encontraron con problemas que sus pares varones no sufrían. Una de estas cuestiones tiene que ver con la construcción de autoridad teológica, elemento significativo a la hora de pensar tanto la aprobación de lo escrito, como la proyección del mismo en la sociedad de la época. De todo lo antedicho se desprende la importancia de estudiar las estrategias discursivas con las que la mística estudiada afirmó y construyó autoridad: para conocer las posibles maniobras que esta mujer pudo elaborar para eludir y/o reformar los esquemas ético-morales de la institución eclesiástica.

Así, apuesto a demostrar cómo expresiones relacionados a un supuesto rechazo del cuerpo en realidad pueden ser interpretadas a la luz de la historia y antropología de los sentidos, dándole a la realidad exterior –corporal– un peso insoslayable en el discurso de esta mística. Margarita no plantearía un rechazo de la carne, sino que intentaría mostrar que una particular orientación de la realidad exterior humana lleva a que los sentidos internos y, por consiguiente, la dimensión interior humana, conozcan los secretos divinos.

De este modo, la categoría sensorial encuentra su centralidad. Los sentidos, como indica Newhauser, poseen un rol significativo en las construcciones de sentido de los individuos. Si el misticismo femenino bajomedieval se fundamentó en el conocimiento directo y experiencial de la divinidad, la percepción sensorial se configura como una de las estrategias discursivas principales de las *mulieres sanctae*. El régimen sensorial del período medieval estuvo estrechamente relacionado con la cosmogonía del cristianismo (probar el “fruto de la Cruz”, como se denominó a la posibilidad de, a través de la devoción a Cristo, expiar los pecados) y, en consiguiente, al orden moral de la sociedad. Por tanto, el estudio de la dimensión sensitiva dentro del misticismo femenino bajomedieval permite examinar un terreno en disputa: la organización y definición de los esquemas ético-morales de la época. Estos, definidos por la institución eclesiástica, fueron desafiados por varios actores y grupos sociales, entre ellas las místicas.

Aval del Profesor Nicolás Moreira Alanis

*

**El concepto *participatio* en la obra *Periphyseon* de Escoto Eriúgena.
Una indagación en el marco de la tradición platónica**

Damiana Raquel Madarieta
UBA, Argentina

La *participatio* es un término que, ya desde Platón, pretende dar respuesta al modo en que la causa primera (*eîdos*) y sus efectos se vinculan. Las diferentes propuestas que la tradición platónica ha ofrecido en la utilización de este término, dan cuenta de distintos modos de comprender tres ejes inescindibles entre sí: metafísica, lingüística y política. Dado que Escoto Eriúgena es considerado un autor perteneciente a la tradición neoplatónica, a pesar de los problemas que esta noción historiográfica comprende, me

propongo indagar dónde y de qué modo hace uso de esta noción en su obra *Periphyseon*. La motivación que origina este trabajo intuye que la *participatio*, en tanto noción relacional y herramienta lingüístico-argumentativa, habilita ciertos razonamientos que permiten al autor sostener un ámbito inteligible como causa primera de sus efectos sensibles sin que por ello se vea afectada. Entendiendo que 1500 años median entre la Grecia Clásica y el ambiente carolingio del siglo IX, el estudio estará apegado a la terminología y contexto del uso de la noción *participatio* en la obra de Eriúgena para, posteriormente, establecer continuidades, no así para saltarlas.

Para ello trabajaré con los libros I y II del *Periphyseon* dirigida por el Dr. Alfonso Fraschini; para los libros III, IV y V, la traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez. Para las contrastaciones pertinentes utilizaré el texto en latín preparado por Édouard Jeaneau.

Aval de la Profesora Susana B. Biolante

*

Sobre las fuentes para la reconstrucción del pensamiento político de Juan Filopón

Alexis Marcus
UBA, Argentina

El trabajo buscará dar cuenta de los elementos de pensamiento político presentes en las obras supérstites de Juan Filopón de Alejandría (c.490-c.570) dentro de su sistema filosófico.

Tras comentar una selección de pasajes de su corpus, de su contexto de producción y de su ulterior transmisión y recepción, se pondrá en perspectiva su contenido respecto a otros autores tardoantiguos para luego recapitular lo

expuesto y arribar a unas consideraciones finales sobre el autor y su lugar en la historia del pensamiento político, así como de posibles derivas para futuras investigaciones.

Aval de la Profesora Natalia Strock

DOSSIER 10 AÑOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

ÍNDICE GENERAL 2014-2023

Año 1, N. 1 – Junio 2014

Presentación	5
Apresentação	7
Artículos	9
<i>Enrique Corti</i>	
El libro II de <i>Cur Deus Homo</i> : un antecedente privilegiado para la lógica de la acción	11
Resumen	49
Resumo	51
Abstract	53
<i>Ricardo Villalba</i>	
Tomás de Aquino y el comentario a <i>Met.</i> VI.1., 1026a 30-31. Una posible interpretación	55
Resumen	67
Resumo	69
Abstract	71
<i>Fernando G. Martín de Blassi</i>	
Aportes para una comprensión de la virtud de la justicia en Tomás de Aquino	73
Resumen	89
Resumo	91
Abstract	93
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Referencia y modalidad en autores realistas y nominalistas de los siglos XIII y XIV	95
Resumen	109
Resumo	111
Abstract	113
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Ideas republicanas en Francisco de Vitoria	115
Resumen	127
Resumo	129

Abstract	131
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Escotismo colonial tardío novohispano	133
Resumen	143
Resumo	145
Abstract	147
Traducciones	149
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Comentarios a la Epístola de Pablo a los romanos IV, 13-8-10 de Pedro Abelardo	151
Resumen	163
Resumo	165
Abstract	167
<i>Beatriz Reyes Oribe</i>	
La Cuestión “Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias”, del <i>Com. in Sent. L. II, D. 24, p. 1, a. 2, q. 3</i> de San Buenaventura	169
Resumen	185
Resumo	187
Abstract	189
Varia	191
<i>João Lupi</i>	
Harmonía do mundo segundo João Escoto Eriúgena	193
Resumen	199
Resumo	201
Abstract	203
Reseñas bibliográficas	205
Mauricio Beuchot, <i>La hermenéutica en la Edad Media</i>	
por C. A. Lértora Mendoza	207
Enrique C. Corti (Comp.), <i>La justicia en la filosofía medieval</i>	
por C. A. Lértora Mendoza	211
Los autores	215

Año 1 N. 2 – Diciembre 2014

Artículos	225
<i>Amira Juri</i>	
Lengua árabe, hermenéutica sacra y valor de la potencia en el pensamiento de Averroes	227
Resumen	233
Resumo	235
Abstract	237
<i>Paulo Martines</i>	
O mal em Anselmo de Cantuária	239
Resumen	257
Resumo	259
Abstract	261
<i>Noeli Dutra Rossato - Edsel Pamplona Diebe</i>	
A filosofia cristã de Pedro Abelardo: diálogo entre um filósofo, um Judea e un cristão	263
Resumen	275
Resumo	277
Abstract	279
<i>Julio Raúl Méndez</i>	
La noción tomista del ente. Perspectiva histórico-crítica	281
Resumen	325
Resumo	327
Abstract	329
<i>Emiliano Primiterra</i>	
El concepto de sociabilidad en el <i>Tractatus de regia potestate et papale</i> de Juan Quidort de París	331
Resumen	341
Resumo	343
Abstract	345
<i>Giannina Burlando</i>	
El poder semántico de la idea en el corpus suareciano	347
Resumen	369
Resumo	371
Abstract	373

Traducciones	375
<i>Gustavo Fernández Walker</i>	
<i>Quodlibet</i> I, qq. 7-8, “Si una creatura puede existir desde la eternidad. Si la noción de una creatura existente desde la eternidad es contradictoria” de Enrique de Gante	377
Resumen	407
Resumo	409
Abstract	411
 Sectio latina	 413
<i>Gualterius Redmond</i>	
De progressionem dialecticam Dionysii Areopagiti, Thomae Aquinatis, Johannis a Cruce meditatio	415
Resumen	425
Resumo	427
Abstract	429
 Varia	 431
<i>Gregorio Piaia</i>	
El nexo <i>Philosophia</i> - <i>Sapiente</i> - <i>Artes liberales</i> fra Medioevo e Rinascimento: un approccio iconologico	433
Resumen	447
Resumo	449
Abstract	451
Reseñas bibliográficas	453
Mauricio Beuchot, <i>Historia de la Filosofía medieval</i> por C. A. Lértora Mendoza	455
Silvana Filippi y Marcela Coria (Eds.), <i>La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad o pluralidad?</i> por N. Jakubecki	457
 Los autores	 461
 Normas para autores	 463

Año 2 N. 1 – Junio 2015

Artículos	5
<i>Mariana Paolozzi</i>	
O <i>De magistro</i> agostiniano: reflexões sobre educação e filosofia	7
Resumen	17
Resumo	19
Abstract	21
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Supuestos antropológicos en la propuesta ética abelardiana	23
Resumen	41
Resumo	43
Abstract	45
<i>Emiliano Primiterra</i>	
¿Qué entiende Juan Quidort de Paris por “gobierno”? Sobre una de las tesis más importantes en el texto <i>Sobre el poder real y papal</i>	47
Resumen	61
Resumo	63
Abstract	65
<i>Victoria Arroche</i>	
La presencia del <i>Liber de causis</i> en la doctrina dantesca de la potencia humana	67
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>Cecilia Rusconi</i>	
Algunos datos sobre la recepción luliana en Nicolás de Cusa (1401-1464)	89
Resumen	103
Resumo	105
Abstract	107
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Multiculturalismo republicano en Alonso de la Vera Cruz	109
Resumen	121
Resumo	123
Abstract	125

Traducciones	127
<i>Ana Mallea</i>	
El opúsculo <i>De Sortibus</i> de Tomás de Aquino	129
Resumen	149
Resumo	151
Abstract	153
<i>José Antônio de C. R. de Souza</i>	
<i>Sobre o caso dos Templários de Agostinho de Ancona</i>	155
Resumen	169
Resumo	171
Abstract	173
Sectio latina	175
<i>Gualterius Redmond</i>	
Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio and <i>Logicam Mexicanam</i> improbat	177
Resumen	185
Resumo	187
Abstract	189
Varia	191
<i>Amira Juri</i>	
Pensar imágenes en Averroes: travesía por una concepción más vulnerable de la razón humana	193
Resumen	199
Resumo	201
Abstract	203
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval	205
Resumen	217
Resumo	219
Abstract	221
Reseñas bibliográficas	223
Manfredo Thomaz Ramos, <i>A Ideia do Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho</i>	

por Celina A. Lértora Mendoza	225
Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, <i>Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus Dionysiacum</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	229
S. Ebbesen, D. Bloch, J. Leth Fink, H. Hansen, A. M. Mora-Márquez, <i>History of Philosophy in Reverse. Reading Aristotle through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries</i>	
por Gustavo Fernández Walker	233
Crónicas	237
XVº Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: <i>Política y Discursividad del Medioevo al Período Colonial</i> . Santiago de Chile, 7-11 de abril, 2015	
por Giannina Burlando y David Morales T.	239
Los autores	255

Año 2 N. 2 – Diciembre 2015

Artículos	265
<i>Jorge F. Teixeira Lopes</i>	
Evangelização como cultura cristã no <i>De correctione rusticorum</i> de S. Martinho de Dume	267
Resumen	285
Resumo	287
Abstract	289
<i>Enrique C. Corti</i>	
<i>Itinerarium in Deum</i> en Anselmo de Canterbury. En camino del <i>gaudium plenum</i>	291
Resumen	307
Resumo	309
Abstract	311
<i>Noeli Dutra Rossatto-Edsel Pamplona Diebe</i>	
Noção de involucrumem Pedro Abelardo	313
Resumen	325
Resumo	327
Abstract	329
<i>Jimena Paz Lima</i>	
El rol del alma y del corazón en el dualismo antropológico de Alberto Magno	331
Resumen	355
Resumo	357
Abstract	359
<i>Julio Raúl Méndez</i>	
Sensatez e insensatez como figuras epistemológicas medievales	361
Resumen	385
Resumo	387
Abstract	389
Traducciones	391
<i>Natalia Jakubecki</i>	
“Al arzobispo Anselmo”. Un poema de Gilberto Crispino en el contexto de la querella de las investiduras	393
Resumen	401

Resumo	403
Abstract	405
<i>Jimena Paz Lima</i>	
Los <i>Psalmi penitenciales</i> de Francesco Petrarca: Psalmus I	407
Resumen	415
Resumo	417
Absract	419
Sectio Latina	421
<i>Gualterius Redmond</i>	
Bonaventura et Thomas super magno fragore	423
Summarium	429
Resumen	431
Resumo	433
Abstract	435
Ediciones críticas	437
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fernando Braco ofm. Tratado Suplementario al Curso de Lógica de 1795	439
Resumen	471
Resumo	473
Abstract	475
Varia	477
<i>Susana Beatriz Violante</i>	
Suposiciones y metáforas. Ockham provoca a Nietzsche	479
Resumen	499
Resumo	501
Abstract	503
<i>Gustavo Fernández Walker</i>	
Borges, Rozitchner, Laclau: tres lecturas argentinas de fuentes medievales	505
Resumen	519
Resumo	521
Abstract	523

Reseñas bibliográficas	525
Christophe Grellard, <i>Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme</i>	
por Natalia Jakubecki	527
João Lupi, <i>Druidas, Cavaleiros e Deusas. Estudos medievais</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	531
Noticias	537
Informes de tesis defendidas en 2015	539
Los autores	553
Normas para los autores	555

Año 3 N. 1 – Junio 2016

Artículos	5
<i>Sílvia Maria de Contaldo</i>	
Ora, os homens são capazes de fazer o mal	7
Resumen	15
Resumo	17
Abstract	19
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Los octágonos medievales de oposición y equivalencia: su forma lógica	21
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>Gustavo Fernández Walker</i>	
La duda: instrucciones de uso. Apuntes sobre la noción de <i>dubitatio</i> en <i>obligationes</i> y <i>sophismata</i>	45
Resumen	67
Resumo	69
Abstract	71
<i>Marcela Borelli</i>	
El filósofo, el poeta y la felicidad: un problema ético bajo la óptica de Jacobo de Pistoia y Francesco Petrarca	73
Resumen	97
Resumo	99
Abstract	101
<i>Paulo Martines</i>	
Em defesa da liberdade: a atividade missionária de Pe. Antonio Vieira no Brasil colonial	103
Resumen	119
Resumo	121
Abstract	123
Traducciones	125
<i>Ricardo Villalba</i>	

Traducción <i>Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis</i> I.1 de Duns Escoto (correspondientes a la primera redacción)	127
Resumen	167
Resumo	169
Abstract	171
Sectio latina	173
<i>Gualterius Redmond</i>	
“Esse aut Non Esse”. Marion, Thomas, Anslemus et Logica Libera	175
Resumen	183
Resumo	185
Abstract	187
Summarium	189
Ediciones críticas	191
Tratado único de Filosofía Moral o Ética. Anastasio Mariano Suárez, 1793	193
Resumen	223
Resumo	225
Abstract	227
Varia	229
<i>Gregorio Piaia</i>	
Il medioevo filosofico del <i>Nome della rosa</i>	231
Resumen	239
Resumo	241
Abstract	243
Riassunto	245
Reseñas bibliográficas	247
Ezequiel Ludueña, <i>Eriúgena</i> por Celina A. Lértora Mendoza	249
Ramon Llull, <i>Vida coetánea. Arte Breve</i> por Celina A. Lértora Mendoza	253
Noticias	257
Informe de tesis defendidas en 2016	259
Misceláneas	262

Los autores	265
 Año 3 N. 2 ´Diciembre 2016	
Artículos	275
 <i>Maria Leonor L. O. Xavier</i>	
Filosofia e Cristianismo. Ligações estruturantes	277
Resumen	293
Resumo	295
Abstract	297
 <i>Natalia Strok</i>	
<i>Superadditum, veluti vestimenta:</i> consideraciones en torno al	299
vocabulario del cuerpo en Eriúgena	315
Resumen	
Resumo	317
Abstract	319
 <i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
El cuadrado de Aristóteles, los cuadrados medievales y su absorción	321
en el octágono de Buridan	
Resumen	339
Resumo	341
Abstract	343
Traducciones	345
 <i>Ricardo Villalba</i>	
Traducción del Prólogo de las <i>Quaestiones Super Libros</i>	347
<i>Metaphysicorum Aristotelis</i> de Duns Escoto	
Resumen	365
Resumo	367
Abstract	369

Sectio latina	371
<i>Natalia Jakubecki</i>	
<i>Apologeticus contra beatum Bernardum</i>	
pondusque suos in Historia Philosophiae	373
Resumen	379
Resumo	381
Abstract	383
Summarium	385
 Ediciones críticas	 387
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793 Disputatio	
I De pertinentibus ad primam intellectus operationem	389
Resumen	427
Resumo	429
Abstract	431
 Varia	 433
<i>César Oswaldo Ibarra</i>	
La enseñanza virtual de la filosofía medieval; aplicación	
Del Aprendizaje Basado en Escenarios	435
Resumen	445
Resumo	447
Abstract	449
 Reseñas bibliográficas	 451
Bernardo Bayona Aznar y José Antônio De C. R. De Souza,	
<i>Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder</i>	
<i>en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)</i>	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	453
Maria Leonor Xavier, <i>Three Questions on God</i> ,	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	457

Crónicas	461
VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval por <i>Susana Violante</i>	463
Los autores	467
Normas para autores	469

Año 4 N. 1 – Junio 2017

Artículos	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de ‘creación’. Algunos presupuestos metafísicos fundamentales	7
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Grosseteste frente a los <i>Posteriores Analíticos</i> . Aproximación a un caso de recepción	27
Resumen	41
Resumo	43
Abstract	45
<i>Walter Redmond</i>	
Los dos traslados en la lógica colonial latinoamericana	47
Resumen	63
Resumo	65
Abstract	67
Traducciones	69
<i>Marcela Borelli</i>	
Los <i>Psalmi penitentiales</i> de Francesco Petrarca: <i>Psalmus II</i>	71
Resumen	75
Resumo	77
Abstract	79
Varia	81
<i>Ricardo M. García</i>	
Agustín de Hipona y el acontecimiento	83

Resumen	93
Resumo	95
Abstract	97
	99
Reseñas bibliográficas	
Claire Bissonnette, OSC, <i>O Privilégio da Pobreza (1216)</i> por Celina A. Lértora Mendoza	101
Juan Manuel Campos Benítez, <i>Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI</i> por Celina A. Lértora Mendoza	105
Alex Novikoff (ed.), <i>The Twelfth-Century Renaissance. A reader</i> por Natalia Jakubecki	108
Crónicas	111
XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: <i>Corporalidad, política y espiritualidad. Pervivencia y actualidad del Medioevo</i> , Santiago de Chile, 7-11 de abril, 2015 por La Redacción	113
Libro de resúmenes del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	115
Escriben en este número	169

Año 4 N. 2 – Diciembre 2017

Número homenaje a José Antônio de C. R. de Souza	5
<i>In memoriam</i>	7
Selección bibliográfica	9
Reedición artículos escogidos	
D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de Poder	23
‘ <i>omnis potestas a Deo</i> ’. Álvaro Pais e a origem ou a causa eficiente do poder secular	43
As causas eficiente e final do poder espiritual na visão de D. Frei Alvaro Pais	95
João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308). Sobre a origem da Propriedade e da Autoridade Secular	139
A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no <i>Defensor da Paz</i> de Marsílio de Pádua	161
Os deveres do imperador e dos reis na <i>Opera Politica</i> de Ockham	195
Artículos	221
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de “creación”. Tomás y la doctrina aristotélica de la causalidad	223
Resumen	239
Resumo	241
Abstract	243
Traducciones	245
<i>Ricardo Villalba</i>	
Si la lógica procede desde lo común. Traducción <i>Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis</i> , q. 1 de Duns Escoto	247
Resumen	255
Resumo	257
Abstract	259
Ediciones críticas	261
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica 1793. Disputatio II	263

Resumen	275
Resumo	277
Abstract	279
Reseñas bibliográficas	281
Natalia Jakubecki (trad.). Gilberto Crispino, <i>Disputa de un cristiano con un gentil sobre la fe cristiana</i> por Marcela Borelli	283
Gabriel J. Zanotti, <i>Comentario a la Suma contra Gentiles. Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI</i> por Celina A. Lértora Mendoza	287
Escriben en este número	291
Normas para envíos	293

Año 5 N. 1 – Junio 2018

Artículos	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de creación	
Sobre el modo de producción de todas las cosas	7
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>José De Jesús Herrera Ospina - Nelson Ramiro Reinoso Fonseca</i>	
El sentido liminal como aproximación estética en la mística medieval: “entre lo maravilloso y lo perverso”	27
Resumen	35
Resumo	37
Abstract	38
Edición crítica	41
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anónimo <i>De Legibus</i> - Conferencia Primera: La ley en general	43
Resumen	121
Resumo	123
Abstract	125
Sectio Latina	127
<i>Walter Redmond</i>	
Mulier an tigris?	129
Resumen	
Resumo	
Abstract	
Summarium	
Reseñas	247
Verónica Murillo Gallegos, <i>La ley natural en el pensamiento franciscano. Su presencia en Nueva España</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	149

Escriben en este número	147
Normas para envíos	149

Año 5 N. 2 – Diciembre 2018

Artículos	5
<i>Cecilia C. Cavaleiro de Macedo</i>	
A matéria e o mal moral em Moisés Maimônides	7
Resumen	25
Resumo	27
Abstract	29
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de creación. Sobre la noción de creación	31
Resumen	43
Resumo	45
Abstract	47
<i>Sandra Limón Hernández y María Rosa Marín Moranchel</i>	
La lógica modal en la Edad Media	48
Resumen	57
Resumo	59
Abstract	61
<i>Ricardo Arturo Nicolás Francisco</i>	63
Algunos elementos para entender los tratados <i>De obligationibus</i>	
Resumen	73
Resumo	75
Abstract	77
Edición crítica	79
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	81
Manuscritos de la Biblioteca Lafragua – Puebla, filosofía y teología	
Resumen	101
Resumo	103
Abstract	105
Sectio Latina	107
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
Gildas Sapiens sive <i>De Excidio et Conquestu Britanniae</i>	109
Resumen	113

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Resumo	115
Abstract	117
Summarium	119
Reseñas	121
<i>ENRAHONAR, an international journal of theoretical and practical reason De Relatione</i> , N. 61, 2018	123
Por Susana Violante	
<i>ENRAHONAR</i> Supplement Issue N. 61, 2018.	127
<i>Relation, reason and reality. studies in medieval philosophy</i>	
Volumen de Comunicaciones	
Por Susana Violante	
Documentos	131
Resúmenes I Coloquio Intercongresos - Asunción	133
Escriben en este número	148
Normas para envíos	153

Año 6 N. 1 – Junio 2019

Artículos	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
La creación entendida como relación. Tomás y Averroes, dos perspectivas	7
Resumen	23
Resumo	25
Abstract	27
<i>Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento</i>	
Muito pouco mais sobre Galileu e as ciências intermediárias	29
Resumen	
Resumo	
Abstract	
<i>Óscar Arcila González</i>	
¿Por qué <i>Díez Aproximaciones al Medioevo</i> de Gonzalo Soto Posada es un texto de enseñanza medieval no convencional?	
Poniendo en diálogo la posmodernidad desde los registros culturales, intelectuales y sociales de la Edad Media	45
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
Edición crítica	59
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782	
Quaestio appendix pro complemento Physicae Generalis	61
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
Sectio Latina	89
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
Distintio temporis secundum rationem in <i>Libra Astronómica</i>	91
Resumen	95
Resumo	97
Abstract	99
Summarium	101

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

Año 6 N. 2 – Diciembre 2019

Artículos	5
<i>Ruth Ramasco</i>	
La conciencia cierta del amor en <i>Confessiones</i> X	7
Resumen	17
Resumo	19
Abstract	21
<i>Megan S. Zeinal Werba</i>	
La performatividad de la mentira en San Agustín de Hipona	23
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
<i>Silvana Filippi</i>	
Creacionismo y confluencia de tradiciones metafísicas en el pensamiento medieval	59
Resumen	69
Resumo	71
Abstract	73
<i>Enrique C. Corti</i>	
La creación <i>ex nihilo</i> como fundamento de una ontología de la diferencia: reflexión trinitaria y modelo proposicional en Anselmo de Canterbury	75
Resumen	89
Resumo	91
Abstract	93
<i>Paula Pico Estrada</i>	
La fundamentación de la ética en la filosofía de Nicolás de Cusa	95
Resumen	107
Resumo	109
Abstract	111
<i>Claudia D'Amico</i>	
Recepción de textos en la primera mitad del siglo XV. ¿Auspicios de un nuevo pensar?	113
Resumen	123
Resumo	125
Abstract	127

Edición crítica	129
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica – 1793 - Disputatio III	131
Resumen	143
Resumo	145
Abstract	147
 Reseñas	 149
<i>Actas I Coloquio Latinoamericano -Intercongresos- de Filosofía Medieval</i>	
Por <i>Silvana Filippi</i>	151
Juan Duns Escoto, <i>Voluntad y virtudes morales</i>	
Por <i>Natalia Jakubecki</i>	157
Enrique Corti, <i>Estar en la verdad. Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal</i>	
Por <i>Paula Pico Estrada</i>	159
 Documentos	 163
Associação Brasileira de Estudos Patrísticos –ABEPatri	
VII Encontro Nacional de Estudos Patrísticos	165
 Escriben en este número	 171
 Normas para envíos	 175

Año 7 N. 1 – Junio 2020

<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Ana María Mallea <i>In Memoriam</i>	5
<i>Ana Mallea</i>	
Investigación y enseñanza de la Filosofía Medieval	11
Artículos	15
<i>Joel I. Román Negroni- Carlos A. Gómez</i>	
Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte	17
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación	
Algunos presupuestos metafísicos fundamentales	45
Resumen	59
Resumo	61
Abstract	63
<i>Laura Corso de Estrada</i>	
La mediación de la naturaleza en el conocimiento de sí.	
Vía hermenéutica de los maestros parisinos del siglo XIII	65
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Índice de fuentes de las <i>Disputaciones Metafísicas</i> (Tratados I-VIII)	89
Resumen	107
Resumo	109
Abstract	111
Edición crítica	113
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Primae Physicae Pars, Liber Primus.	115

Resumen	139
Resumo	141
Abstract	143
Sectio Latina	145
<i>Alexis Cuauhtémoc Hellmer Villalobos - Vidzu Morales Huitzil</i>	
<i>De historiae instutione Isidori Hispalensis</i>	147
Resumen	153
Resumo	155
Abstract	157
Summarium	159
Traducciones	161
<i>Ceferino P.D. Muñoz</i>	
<i>Es mejor ser un exiliado de la patria que verla perecer. La carta XXVIII del libro VI del Epistolarium de Marsilio Ficino</i>	163
Resumen	167
Resumo	168
Abstract	171
Reseñas	173
Celina A. Lértora Mendoza y Susana B. Violante (Coordimadoras) <i>Temas y problemas de la Filosofía Medieval. Miscelánea</i>	
por Nicolás Martínez Sáez	175
Santo Agostinho. <i>A mentira. Contra a mentira</i>	
por Silvia Contaldo	177
Documentos	181
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
Reseña del Primer Coloquio RLFM en Uruguay. 25 de abril de 2020	183
Resúmenes del Coloquio	185
Escriben en este número	197
Normas para autores	201

Año 7 N. 2 – Diciembre 2020

Artículos	5
<i>Silvia Contaldo</i>	
De onde vem o mal? Uma breve leitura de <i>De natura boni</i>	7
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>José de Jesús Herrera Ospina - Nelson Ramiro Reinosa Fonseca</i>	
La estética medieval: entre lo grotesco y lo liminal	27
Resumen	41
Resumo	43
Abstract	45
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de ‘creación’.	
Acerca de la doctrina aristotélica de la causalidad	47
Resumen	61
Resumo	63
Abstract	65
<i>Susana B. Violante</i>	
Otloh de San Emeramo. Un siglo XI diferente	67
Resumen	79
Resumo	81
Abstract	83
Varia	85
<i>João Lupi</i>	87
Outro cristianismo é possível	
Resumen	91
Resumo	93
Abstract	95
Edición crítica	97
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Primae Physicae Pars, Liber Secundus.	99
Resumen	121

Resumo	123
Abstract	125
Sectio Latina	127
<i>Walter Redmond</i>	
Logica ontologica et meontologica: ea quae fuerint ac esse potuerint (futuribilia)	129
Resumen	137
Resumo	139
Abstract	141
Summarium	143
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
<i>Oedipus Aegyptiacus seu hermeneuma hieroglyphicorum Athanasii Kirkheri</i>	145
Resumen	151
Resumo	153
Abstact	155
Summarium	157
Documentos	159
Resúmenes del II Coloquio Intercongresos- Buenos Aires 2020	161
Resúmenes de IV Jornadas de Filosofía Medieval “Francis P. Kennedy”	
Coloquio argentino 2020 de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval	181
Escriben en este número	217
Normas para autores	221

Año 8 N. 1 - Junio 2021

<i>Susana B. Violante</i>	
Homenaje a la Dra. Silvana Filippi (Rosario, Argentina 16/3/62-3/7/21)	5
Artículos	11
<i>Julio César Cárdenas</i>	
El Uno en la filosofía neoplatónica griega e islámica, Pseudo Aristóteles e Ibn Taymīyah	13
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación Sobre el modo de producción de todas las cosas	45
Resumen	59
Resumo	61
Abstract	63
<i>Emiliano Primiterra</i>	
El concepto de “propiedad privada” dentro de los límites de la razón medieval: la propuesta de Juan Quidort de París ante los casos de necesidad	65
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>Nicolás Martínez Sáez</i>	
El amor como fenómeno antisexual: Andrés el Capellán y Marsilio Ficino	89
Resumen	99
Resumo	101
Abstract	103
<i>Julián Barenstein</i>	
Los ángeles en el sistema luliano: una “angelología antropológica”	105
Resumen	123
Resumo	125
Abstract	127

Edición crítica	129
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Primae Physicae Pars, Liber Tertius.	131
Resumen	165
Resumo	167
Abstract	169
Sectio Latina	171
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De argumentis, quae latine reciproca et graece ἀντιστρέφοντα appellantur	173
Resumen	177
Resumo	179
Abstact	181
Summarium	183
Traducciones	185
<i>Laura Carolina Durán</i>	
Las cartas de Cornelia	187
Resumen	183
Resumo	195
Abstract	197
Reseñas	199
<i>Celina Ana Lértora Mendoza, Música medieval: ciencia del sonido y arte bello,</i>	201
por <i>Carolina Durán</i>	
<i>Laura Carolina Durán, Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana,</i>	205
por <i>Susana B. Violante</i>	
<i>Susana B. Violante (Coord.), Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo,</i>	209
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	

Documentos	
Resúmenes del XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	213
Resúmenes de Mesas y Simposios	215
Resúmenes de Comunicaciones	231
Escriben en este número	255
Normas para autores	259

Año 8 N. 2 – Diciembre 2021

Artículos	5
<i>Ricardo M. García</i>	
Propiedad privada y esclavitud en Agustín de Hipona	7
Resumen	19
Resumo	21
Abstract	23
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación.	
Sobre la noción de creación	25
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>Laura Carolina Durán</i>	
Los lugares de la divinidad en Hadewijch de Amberes,	
Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete	45
Resumen	71
Resumo	73
Abstract	75
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Índice de Fuentes de las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez	
(Tratados IX-XV)	77
Resumen	95
Resumo	97
Abstract	99
Edición crítica	101
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	103
Prima Physicae Pars, Liber Quartus .	107
Resumen	127
Resumo	129
Abstract	131

Sectio Latina	133
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De secundo libro historiarum Herodoti	135
Resumen	139
Resumo	141
Abstact	143
Summarium	145
Reseñas	147
Celina A. Lértora Mendoza- Ignacio Pérez Constanzó, (Coord.), <i>Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica</i> , por Celina A. Lértora Mendoza	149
Nicolás Ariel Lázaró, <i>La interpretación de la noción tomasiana de justicia por parte del Cardenal Cayetano en la Suma Teológica II-II, qq. 57-62</i> , por Susana B. Violante	153
Documentos	157
Resúmenes del Coloquio Argentino 2022	159
<i>João Lupi</i>	
Informe Comisión Patrística	169
<i>Susana B. Violante</i>	
Informe Comisión Mujeres Medievales	173
Escriben en este número	177
Normas para autores	181

Año 9 N. 1 – Junio 2022

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 –</i>	
Por <i>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 <i>Nicolás E. Moreira Alaniz</i>	155
Documentos	159
Resúmenes III Coloquio –Intercongresos– Latinoamericano de Filosofía Medieval	161
Escriben en este número	215
Normas para autores	219

Año 9 N.2 - Diciembre 2022

<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	5
Presentación	
Filosofía y Edad Media	9
<i>Susana B. Violante</i>	
¿Se puede hacer Filosofía ignorando los modos diversos de filosofar?	11
Resumen	27
Resumo	29
Abstract	31
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
¿Hurto famélico en Marsilio de Padua? Su vinculación con la el derecho natural	33
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
Enseñanza medieval y vida	59
<i>Silvia Contaldo</i>	
A Filosofía hoje me auxilia	61
Resumen	67
Resumo	68
Abstract	71
Lógica medieval	73
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Los octágonos medievales: su estructura externa e interna	75
Resumen	87
Resumo	89
Abstract	91
<i>José David García Cruz</i>	
Un análisis abstracto del octágono modal de Jean Buridan	93
Resumen	115
Resumo	117
Abstact	119

Teología y mística	121
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
El opúsculo <i>Templum Dei</i> de Grosseteste, una propuesta clasificatoria	123
Resumen	135
Resumo	137
Abstract	139
<i>Nicolás Moreira Alaniz</i>	
Tres dimensiones y recursos del silencio en el pensamiento medieval	141
Resumen	157
Resumo	159
Abstract	161
Documentos	163
Resúmenes Coloquio Argentino de Filosofía Medieval 2022	165
Escriben en este número	197
Normas para autores	201

Año 10 N. 1 – Junio 2023

Artículos	5
Dossier Celebración Día Mundial de la Lógica	7
<i>Erique Corti</i>	
Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury	9
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>José Daniel García Cruz</i>	
Dos aportes de William de Sherwood a la Geometría Lógica	27
Resumen	49
Resumo	51
Abstract	53
<i>Julián Barenstein</i>	
La demostración por equiparación de Raimundo Lulio	55
Resumen	65
Resumo	67
Abstract	69
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Dos cuadrados modales singulares de fray Alonso de la Veracruz	71
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
 Miscelanea	 89
<i>Emanuele Lacca</i>	
Giudicare rettamente e testare il cuore e le menti. In cammino verso Alano di Lilla e Pietro Abelardo	91
Resumen	111
Resumo	113
Abstract	115
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
El alma humana, su naturaleza y relación con el cuerpo. Avicena y Tomás de Aquino, un diálogo fecundo	117
Resumen	133

Resumo	135
Abstract	137
Edición crítica	139
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cuestiones 1 a 3 sobre la luz.	141
Resumen	179
Resumo	181
Abstract	183
Sectio Latina	185
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De quidditate Dei secundum Divum Thomam Aquinatem, doctorem angelicum, ordinis praedicatorum	187
Resumen	193
Resumo	195
Abstract	197
Summarium	199
Reseñas	201
Juan Manuel Campos Benítez, <i>Hermanas y enemigas. Ensayos sobre los conflictos entre dos aspectos de la lógica ayer y hoy</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	203
Pseudo Dionisio Aeropagita, <i>Sobre los nombres divinos</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	209
<i>Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista, XV Jornadas De Iustitia et Iure</i>	
por Susana B. Violante	215
Ceferino Muñoz Medina & José M. F. Mendoza (editores). <i>Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur</i> . Homenaje póstumo a Silvana Filippic	
por Laura Emilce Sandoval Del Puerto - Mariano Gabriel Pacheco Busch	223
	229
Documentos	
Memoria RLFM 2022	231
<i>João Lupi</i>	
Informe Comisión de Patrística	235

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

<i>Susana B. Violante</i> Informe Comisión Mujeres Medievales	237
Escriben en este número	245
Normas para autores	251

Año 10 N. 2 - Diciembre 2023

Saludos 10 años	5
Textos de los saludos	7
Artículos	23
<i>Juan Carlos Alby</i>	
Los aportes del gnosticismo a la metafísica del primer principio	25
Resumen	43
Resumo	45
Abstract	47
<i>Inés Bolinhas</i>	
Revisitando a Carta à Condessa da Flandres, de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação	49
Resumen	65
Resumo	67
Abstract	69
<i>João Lupi</i>	
O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgenae a recepção da argumentação de Agostinho	71
Resumen	87
Resumo	89
Abstract	91
<i>Nilo Henrique Neves dos Reis</i>	
Personagens teatrais e atitudes políticas em <i>O Príncipe</i> de Maquiavel	93
Resumen	111
Resumo	113
Abstract	115
Traducciones	117
<i>Marta Daneri-Rebok</i>	
Comentario a “Los nombres divinos”, por Alberto Magno	
Traducción Capítulo 4	117
Resumen	129
Resumo	131
Abstract	133

Edición crítica	135
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cueestiones 4 a 7 sobre el color.	137
Resumen	187
Resumo	189
Abstract	191
 Sectio Latina	 193
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De <i>potestate aquali</i> seu sermo Nostrae Dominae Guadalupensis	195
Resumen	199
Resumo	201
Abstact	203
Summarium	205
 Reseñas	 297
Pseudo Dionisio Areopagita, <i>Sobre los nombres divinos</i> , Estudio preliminar, traducción y notas Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	209
 Documentos	 215
<i>Resúmenes XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval</i>	217
 Dossier 10 años	 309
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Informe sobre <i>Mediaevalia Americana</i>	311
Índices 10 años	323
Listado de autores	369
 Escriben en este número	 373
 Normas para autores	 377

Listado de autores

Alby, Juan Carlos	2023/2
Arcila González, Oscar	2018/1
Arroche, Victoria	2015/1
Barenstein, Julián	2021/1 - 2023/1
Beuchot, Mauricio	2014/1 - 2015/1
Bolinhas, Inés	2023/2
Borelli, Marcela,	2016/1 - 2017/1 – 2017/2
Burlando, Giannina	2014/2 - 2015/1-
Campos Benítez, Juan Manuel	2014/1 - 2016/1 - 2016/2 - 2021/1 - 2022/1 - 2023/1
Cardenas, Julio César	2021/1
Casazza, Roberto	2022/1
Cavaleiro de Macedo, Cecilia C.	2018/2
Contaldo, Sílvia Maria de	2016/1 - 2020/1 - 2020/2 - 2022/2
Corso de Estrada, Laura	2020/1
Corti, Enrique	2014/1 - 2015/2- 2019/2 - 2023/1
D'Amico, Claudia	2019/2
Daneri-Rebok, Marta	2023/2
Diebe, Edsel	2015/2
Durán, Laura Carolina	2021/1 - 2021/1 - 2021/2 - 2022/2
Dutra Rossato, Noeli	2014/2 - 2015/2
Fernández Walker, Gustavo	2014/2 - 2015/1 - 2015/2 - 2016/1
Filippi, Silvana	2019/2
Francisco, Ricardo Arturo Nicolás	2018/2
García Cruz, José David	2022/2 - 2023/1
García, Ricardo M.	2017/1 - 2021/2
Gómez, Carlos A.	2020/1
Hellmer Villalobos, Alexis C.	2020/1
Herrera Ospina, José de Jesús	2018/1 - 2020/1
Ibarra, César O.	2016 /2 - 2022/1
Jakubecki, Natalia	2014/1 - 2015/1 - 2015/2 - 2012/2 - 2017/1 - 2019/2
Juri, Amira	2014/2 - 2015/1
Lacca, Emanuele	2023/1

Ladrón de Guevara, María Elisa	2017/1 - 2017/2 - 2018/1 - 2018/2 - 2019/1 - 2020/1 - 2020/2 - 2021/1/ - 2021/2 - 2023/1
Lértora Mendoza, Celina A.	2014/1 - 2014/2 - 2015/1 - 2015/2 - 2016/1 - 2016/2 - 2017/1 - 2017/2 - 2018/1 - 2018/2 - 2019/1 - 2019/2 - 2020/1 - 2020/2 - 2021/1 - 2021/2 - 2022/1-2022/2 - 2023/1 – 2023/2
Lima, Jimena Paz	2015/2
Limón Hernández, Sandra	2018/2
Lupi, João Bato	2014/1 - 2020/2 - 2023/2
Mallea, Ana	2015/1 - 2020/1†
Marín Moranchel, María Rosa	2018/2
Marines, Paulo	2014/2
Martín de Blassi, Fernando G.	2014/1
Martines, Paulo	2016/1
Martínez Sáez, Nicolás	2021/1
Méndez, Julio Raúl	2014/2 - 2015/2
Mendoza, José María Felipe	2020/1 - 2021/2
Morales Huitzil, Vidzu	2018/2 - 2019/1 - 2020/1 - 2020/2 - 2021/1 - 2021/2 - 2022/1
Morales T., David,	2015/1
Moreira Alaniz, Nicolás E.	2022/1 - 2022/2
Muñoz, Ceferino P.D.	2020/1
Óscar Arcila González	2019/1
Pacheco Busch, Mariano Gabriel	2023/1
Pamplona Diebe	2014/2
Paolozzi, Mariana	2015/1
Pérez Constanzó, Ignacio	2020/1 - 2022/2
Piaia, Gregorio	2014/2 - 2015/1 - 2016/1
Pico Estrada, Paula	2019/2
Primiterra, Emiliano	2014/2 - 2021/1
Ramasco, Ruth	2019/2
Redmond, Walter	2014/2 - 2015/1 - 2015/2 - 2016/1 - 2018/1 - 2020/2 - 2022/1 -
Reinoso Fonseca, Nelson Ramiro	2018/1 - 2020/2
Reis, Nilo Henrique Neves dos	2023/2
Reyes Oribe, Bestriz	2014/1

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur	2019/1
Román Negroni, Joel I.	2020/1
Rusconi, Cecilia	2015/1
Sandoval Del Puerto, Laura Emilce	2023/1
Souza, José Antônio de C. R. de	2015/1 -2017/2 †
Strok, Natalia S	2016/2
Teixeira Lopes, Jorge F.	2015/2
Villalba, Ricardo	2014/1 - 2016/1 - 2016/2 - 2017/2 -
Violante, Susana B.	2015/2 - 2016/2 - 2018/2 - 2020/2 -
	2021/1 - 2021/2 - 2022/2 - 2021/1 -
Xavier, María Leonor O.	2016/2
Zeinal Werba, Megan S.	2019/2

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Juan Carlos Alby

Licenciado en Filosofía (UCSF). Doctor en Filosofía (UCSF) Posdoctorado en Filosofía en la modalidad “Proyecto de investigación” (UNR). Bioquímico (FBCB-UNL). Administrador en salud (ESS “Dr. Ramón Carillo”-UNL). Profesor Titular Ordinario de Filosofía medieval y Renacentista (Facultad de Humanidades y Ciencias-UNL). Profesor Adjunto a cargo de Antropología (Facultad de Ciencias Médicas – UNL). Presidente del Concejo de investigaciones (UCSF). Profesor Titular de Historia de la Filosofía medieval (Universidad Católica de las Misiones, Posadas-Argentina). Miembro de la AIEP (Asociación internacional de estudios Patrísticos). Ha dirigido proyectos de investigación y publicado libros sobre el encuentro de la filosofía antigua con los orígenes del cristianismo, la filosofía medieval y la historia de la medicina

Inés Bolinhas

Doutorada em Filosofia pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (FCH-UCP). Professora auxiliar na FCH. Coordenadora da Licenciatura em Filosofia, Política e Economia. Investigadora do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (UCP). Coordenou a Licenciatura em Filosofia de 2009 a 2019. Foi Membro do Conselho de Direção da Faculdade de Ciências Humanas de 2016 a 2023. É membro do conselho editorial do International Journal of Philosophy and Social Values e do Journal of Teleological Sciences. A sua principal área de investigação é a Filosofia Patrística e Medieval, em particular o pensamento de São Tomás de Aquino.

Marta Daneri-Rebok

Licenciada en filosofía y Profesora Nacional Especial de Filosofía, ambos títulos obtenidos en la Facultad de Filosofía de la UCA. Se desempeñó como

Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la UNSTA ,de Introducción al saber en los cursos de ingreso de la UCA y de Antropología Filosófica en la Facultad de Letras (Carrera de traductorado) en la misma universidad. En la función pública fue Consejero de Embajada en la Embajada argentina en la República Federal de Alemania. Desde el año 2000 se dedica a la traducción de textos medievales.

João Eduardo Pinto Basto Lupi

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

Nilo Henrique Neves dos Reis

Professor Titular de Filosofia na Universidade Estadual de Feira de Santana, com mais de duas décadas de experiência em pesquisa e ensino de Filosofia. Possui doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), Brasil. É autor de ensaios filosóficos e prosa literária filosófica, com foco em Maquiavel, Hume e bioética. Publicou os seguintes livros: *Maquiavel na Inglaterra e o inconfesso intérprete David Hume*, *Perspectivas quase filosóficas* e *Bioética da obrigação mútua: todos entrelaçados*, além de ter colaborado em outras obras

sobre bioética em parcerias. Também é autor de diversos artigos relacionados a esses temas. Contribui como membro em Comitês de Ética em Pesquisa na Faculdade de Medicina da UFBA e no Instituto de Ciências da Saúde da UFBA, além de ser membro da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep).

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 y Miembro fundador de la RLFM.

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

Normas para autores

I. Envío

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

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

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato

al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus

inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

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

digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citações

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

Exemplos:

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

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplo:

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

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter

apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

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

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

J. Rodríguez, “A filosofia medieval...”, p. 15.

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

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

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

III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O TEXTO

Stemma codicum

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

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

Sinais recomendados

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

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 fólíio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

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

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxerit, 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

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	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

Saludos 10 años	5
Textos de los saludos	7
 Artículos	 23
<i>Juan Carlos Alby</i>	
Los aportes del gnosticismo a la metafísica del primer principio	25
Resumen	43
Resumo	45
Abstract	47
<i>Inés Bolinhas</i>	
Revisitando a Carta à Condessa da Flandres, de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação	49
Resumen	65
Resumo	67
Abstract	69
<i>João Lupi</i>	
O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgenae a recepção da argumentação de Agostinho	71
Resumen	87
Resumo	87
Abstract	91
<i>Nilo Henrique Neves dos Reis</i>	
Personagens teatrais e atitudes políticas em <i>O Príncipe</i> de Maquiavel	93
Resumen	111
Resumo	113
Abstract	115
 Traducciones	 117
<i>Marta Daneri-Rebok</i>	
Comentario a “Los nombres divinos”, por Alberto Magno	
Traducción Capítulo 4	119
Resumen	129
Resumo	131
Abstract	133

Edición crítica	135
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cueestiones 4 a 7 sobre el color.	137
Resumen	º87
Resumo	189
Abstract	191
 Sectio Latina	 193
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
De <i>potestate aquali</i> seu sermo Nostrae Dominae Guadalupensis	195
Resumen	199
Resumo	201
Abstact	203
Summarium	205
 Reseñas	 207
Pseudo Dionisio Areopagita, <i>Sobre los nombres divinos</i> , Estudio preliminar, traducción y notas Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	209
 Documentos	 215
<i>Resúmenes XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval</i>	217
 Dossier 10 años	 309
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Informe sobre <i>Mediaevalia Americana</i>	311
Índices 10 años	323
Listado de autores	369
 Escriben en este número	 373
 Normas para autores	 377

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL