



# ***MEDIAEVALIA AMERICANA***

**Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

**Año 11, N. 1**

**Junio 2024**

**Número Homenaje a Santo Tomás de Aquino  
800 años del nacimiento y 750 de la muerte**

**Buenos Aires**

**ISSN 2422-6599**

*Mediaevalia Americana*

E. Mail: [red.lafm@yahoo.com.ar](mailto:red.lafm@yahoo.com.ar)

[secretaria@mediaevaliamericana.com.ar](mailto: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)



# ARTÍCULOS

Selección de ponencias presentadas en la Sección Homenaje  
a Santo Tomás de Aquino,  
IV Coloquio Intercongresos RLFM  
23 y 24 de mayo 2024, Montevideo, Uruguay

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## **Actualidad del *Magistro* de Tomás de Aquino**

*César Oswaldo Ibarra*  
UNAD - Colombia

### **Introducción**

Tomás de Aquino (1225-1274), el gran filósofo y teólogo dominico, no escribió una obra en la que tratara específicamente el tema de la educación, como si lo hicieron otros autores como, por ejemplo, San Agustín. Sin embargo, al comentar a este último, Tomás termina afrontando el tema de la educación y de paso nos deja sus propias ideas al respecto.

Lo que se busca en este escrito es comprender el contexto en el que se debate el tema del magisterio en Tomás y las repercusiones que dicho pensamiento puede tener en la actualidad, especialmente en la transmisión del pensamiento filosófico y en la enseñanza de la filosofía medieval en entornos mediados por la virtualidad como los que estamos usando hace ya tiempo pero de una manera más intensa a raíz de la dura pandemia, triste enfermedad que dejó tantas consecuencias pero que, también, nos mostró la validez de la red como medio en el que se puede enseñar y aprender.

### **Contexto**

Un jovencísimo Tomás (de 17 o 18 años), enfrenta uno de los requisitos de su formación universitaria, la disputa magisterial, la cual le abría el ingreso al cuerpo profesoral. Para esto enfrenta en su discurso a una de las mayores “autoridades” en materias filosóficas y teológicas no solo de la Edad Media sino de toda la historia: nada más ni nada menos que a San Agustín y para ello escoge la obra *De Magistro* del santo de Hipona. Obra en la que, a modo de diálogo con su hijo Adeodato, Agustín enfrenta temas cruciales en educación: ¿Qué es el aprendizaje? ¿Cómo se aprende? ¿Cuál es el papel del lenguaje en

este proceso? ¿Cuál es la relación que se da entre maestro y discípulo respecto a la trasmisión de la ciencia?

Para tal efecto, Tomás echa mano de un género literario en el que será maestro, el de las cuestiones disputadas, método argumentativo tan propio de la filosofía y de la teología medievales, en el que, mediante un ejercicio dialógico entre razones a favor y razones en contra, se termina produciendo nuevo conocimiento.

En las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, específicamente en la *Cuestión 11* y partiendo del análisis del *Magistro* de San Agustín, Tomás trata el tema de la verdad y la posibilidad que tiene el hombre de enseñar y de ser llamado maestro. Esto ante la contundencia del texto bíblico que prohíbe que una persona se llame maestro: “Lo que es ustedes, no se dejen llamar Maestro, porque no tienen más que un Maestro, y todos ustedes son hermanos” (Mt 23, 8), que deja planteada la duda sobre la posibilidad de ser llamado maestro, pero, aún más todavía, sobre la posibilidad de enseñar y de aprender.

Durante un buen tiempo se consideró que, siendo una obra de su juventud, no pasaba de ser un simple comentario a la obra de Agustín, pero ante posiciones divergentes, especialmente relacionados con el platonismo del gran obispo, se puede ver que la obra del joven Tomás tiene su propia madurez y que se separa, de manera respetuosa pero total de tal autoridad, dejando su propia y nueva doctrina al respecto. Efectivamente, Tomás desarrolla sus propias ideas sobre el magisterio y deja planteadas cuestiones que pueden tener una repercusión muy importante sobre la educación actual y especialmente sobre la enseñanza y el aprendizaje de la misma filosofía medieval en este tiempo nuestro. No se trata de un tema meramente didáctico o moral, sino que tiene más que ver con la filosofía de la educación dado que muestra las profundas relaciones que se dan entre el maestro y el alumno en el ámbito de la educación y el ejercicio de la libertad y de la voluntad en dicho proceso.

### ***De Magistro***

Como se ha dicho, Tomás enfrenta el problema de la enseñanza y el aprendizaje en la *Cuestión 11* de sus *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Como es su costumbre, el Aquinate define en el prólogo de la Cuestión, los temas que va a tratar.

Los cuatro temas por tratar son los siguientes: primero, si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro; segundo, si un hombre puede ser su propio maestro; tercero, si un ángel puede enseñar a un hombre y cuarto, si la enseñanza pertenece a la vida activa o a la contemplativa.

De la lectura de la *Cuestión 11* y, de acuerdo con los limitados alcances de esta reflexión, se pueden colegir las siguientes conclusiones:

Ante la limitación de los signos y de las palabras para transmitir conocimiento que se puede deducir de Agustín, el texto de Tomás, partiendo de autoridades bíblicas y de otros textos agustinianos, concluye que el hombre si puede enseñar, porque Dios, por ejemplo, ha puesto a los discípulos como predicadores de la verdad para que enseñen a los hombres a encontrar el camino de la verdad y el mismo Agustín habla de la necesidad que tienen los hombres de que alguien les enseñe, en el entendido de que no se enseñan a sí mismos sino que enseñan la verdad de la que hablan:

“¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro?” (*Mag.*, 14, 45).

Tomás, partiendo de Agustín, pero sin depender de él y tomando su propio camino, define su propia filosofía de la educación. No es un simple comentarista, sino que es un filósofo que sienta su propia doctrina.

## Puntos de distanciamiento

Para el Aquinate es claro que el texto evangélico (*Mt* 3, 8), como todos los textos bíblicos, no puede leerse de una manera cerrada, sino que tiene una debida interpretación.

“Porque está prohibido llamar así a un hombre maestro, para atribuirle la primacía del dominio, que pertenece a Dios; como poniendo su esperanza en la sabiduría de los hombres, y no más en lo que escuchamos del hombre, consultando la verdad divina, que habla en nosotros por la impresión de su semejanza, por la cual podemos juzgar de todas las cosas” (*Mag.*, 11, 1).

Para Tomás, Dios tiene la **primacía del dominio** y en ese sentido, Él es por antonomasia el Maestro; pero el hombre, aún en medio de sus limitaciones, también es maestro, así con minúscula, y así enseña a otros porque, de otra manera, nadie podría enseñar y nadie podría ser llamado maestro. Queda, por tanto, delimitado claramente el tema.

Tomás enfrenta directamente el neoplatonismo de Agustín que deja la capacidad de enseñar y la capacidad de aprender como un atributo del Verbo divino, con lo que deja muy limitada la capacidad del maestro y del discípulo, partiendo del antecitado texto evangélico. Si solo Dios es maestro, el hombre como maestro participaría del magisterio divino y el discípulo recibiría una forma de **participación** del magisterio divino. Esta posición se agrava en París por influencia del averroísmo que se pone de moda en la universidad y que propugna un solo entendimiento agente y en cierta forma, una sola inteligencia divina, de la que los hombres serían meros partícipes, pero no actores del proceso de enseñanza y aprendizaje. Esta reducción de la capacidad de aprender la afronta Tomás desde una posición más aristotélica, sin olvidar que Dios es la causa principal del saber humano, pero sin quitar a la inteligencia humana la capacidad de aprender y de enseñar.

Otro punto de divergencia entre Tomás y Agustín está en la forma de adquirir el conocimiento. Para el africano las verdades se adquieren por una visión mental del entendimiento, mientras que para el italiano las verdades se adquieren, más bien, por un proceso deductivo. Mientras que para el primero hay un solo Maestro (el divino), que se manifiesta en toda alma racional, para el segundo existen dos maestros: uno principal (Dios) y otro secundario (el hombre). Tomás piensa que el estudiante posee a medias las nociones (lo que hay se llama en educación el conocimiento previo), que luego puede desplegar con la ayuda del maestro y con el hábito de escudriñar las verdades por su propia cuenta.

“En lo que se enseña, el conocimiento preexistía, no en un acto completo, sino como en razonamientos seminales, según los cuales las concepciones universales, cuyo conocimiento nos es dado naturalmente, son, por así decirlo, semillas de todo lo que sigue” (*Mag.*, q. 11, 6).

Otro asunto que podría incluirse en este apartado es que Agustín, desde la teoría de las reminiscencias de Platón, afirma que lo que el hombre conoce no, es en últimas, sino un recuerdo. A ese efecto, dice en su *De Magistro*:

“Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado”. (*Mag.*, 11,36).

El conocimiento, por tanto, sería más recuerdo que asimilación de verdades a través de los sentidos y de los significados. Queda en duda la capacidad del hombre de aprender por sí mismo, a no ser que sea como una reminiscencia que viene a su auxilio porque los significados o lo engañan, o no son suficientes.

En un fuerte contraste, Tomás no duda en afirmar la capacidad que tiene el hombre de conocer por sí mismo y a través de los sentidos (expresión clara de su aristotelismo), las verdades de la realidad por ejemplo cuando afirma:

“A partir de los signos sensibles, recibidos en la potencia sensitiva, el entendimiento recibe intenciones inteligibles, de las que se vale para formar conocimiento en sí mismo. Porque lo más parecido a una ciencia eficaz no son los signos, sino la razón que va de los principios a las conclusiones, como ya se ha dicho” (*Mag.*, 1, 4).

Queda claro para el Aquinate que, a partir de los signos sensibles, a los que se llega por vía sensorial, se produce el conocimiento claro de las cosas con lo que se alcanza lo que él mismo llama, en el párrafo citado, “una ciencia eficaz”.

Otro punto de distanciamiento entre estos dos grandes autores es el del concepto de *maestro interior* y **maestro exterior**, que ambos manejan, pero desde orillas distantes. Para el Hiponense, el maestro humano (si es que hubiese tal), haría sugerencias por medio de los signos, pero el verdadero Maestro es Jesucristo, que ilumina al hombre con la luz de la verdad. En este sentido, Agustín pone en boca de su hijo las siguientes palabras: “si hay algo de verdadero, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que Él habita dentro de nosotros” (*Mag.* 14, 46). Podría deducirse que el hombre aprende por participación de Aquel que es la ciencia y en este sentido el papel del maestro humano sería muy pobre.

Para Tomás, las cosas son distintas. Si bien el dicente pudiera aprender por sí mismo muchas cosas, el papel del maestro humano es fundamental porque él ya conoce la ciencia, en la que el alumno apenas se está introduciendo. Se puede ver como el maestro es fuente de conocimiento y por tanto engendra una cierta causalidad que puede despertar en el alumno el conocimiento de la verdad. El maestro partirá de lo que ya conoce el estudiante y éste, a partir de ese conocimiento previo, avanzará en la construcción del conocimiento.

Puede inferirse que ambos autores coinciden en que la fuente del conocimiento está, en último término, en Dios que es la fuente de toda verdad. En lo que difieren es en el papel protagónico de la educación y en el papel del maestro. Agustín deja algo mal parado al maestro humano, pero Tomás lo vuelve a levantar.

### **Actualidad del *De Magistro***

La lectura y el análisis del *De Magistro* de Tomás y los contrastes que ya se han enumerado con el *De Magistro* de Agustín, dejan en el tintero varios aspectos que tienen que ver con la educación actual, especialmente en estos tiempos postpandemia, que dejaron como herencia la educación virtual y el uso intensivo de las TICs en la enseñanza. En este sentido, se puede hablar de la actualidad del *Magistro* de Tomás de Aquino.

En primer lugar, está el tema de los conocimientos previos que han puesto de moda en nuestro tiempo autores como Ausubel, Vigotsky y los demás pedagogos constructivistas y que se puede entender como aquellos conocimientos que el estudiante tiene como aprendizajes o experiencias anteriores y que sirven de base para el desarrollo del nuevo conocimiento. El alumno, en este sentido, no sería tabula rasa, sino que tiene un conjunto de datos previos que se pueden aprovechar para la construcción del nuevo conocimiento. Sócrates o el mismo San Agustín nos muestran, desde la mayéutica, como si se indaga en el corazón del estudiante, salen las ideas y purgándolas de cuanto puedan tener de ambiguo o equívoco, permiten el florecimiento de ideas nuevas y ciertas. No se puede ocultar cierto platonismo en el asunto, pero en este caso, se está hablando no de ideas innatas sino de ideas previas, que se han conseguido en la infancia o en la juventud o en la vida cotidiana y que ahora permiten consolidar nuevas ideas y nuevos conocimientos. Tomás nos habla claramente del tema de los conocimientos previos cuando los llama, como se ha visto en una cita anterior como “razonamientos seminales”, como “semillas de todo lo que sigue” (*Mag.*, q11, 6). Por tanto, en los procesos de enseñanza y de aprendizaje, debe cuidarse

claramente el uso de los conocimientos previos como la base insustituible desde la cual se puede construir el conocimiento.

En segundo lugar, está el tema del autoaprendizaje, lo que se llama hoy el **aprendizaje autónomo** y que parte de la idea de que, teniendo las mediaciones adecuadas, el estudiante puede aprender por sí mismo aquellos conocimientos que debe adquirir. Esto es particularmente importante cuando se hace el aprendizaje (porque en este caso ya no se puede hablar de enseñanza), de manera virtual y con una mínima intervención del docente, reducido en este caso, a un tutor que acompaña y que se asegura de que los conocimientos se estén construyendo adecuadamente, pero de una manera discreta ya que el protagonismo del proceso de aprendizaje es del aprendiente. Tomás insinúa de una manera muy clara este aspecto en el artículo segundo de la *Cuestión 11*, en la que desarrolla el tema de si un hombre puede ser llamado “su propio maestro”. Dada la importancia de este aspecto, se hace un desarrollo de este a continuación.

Tomás, ante la cuestión de si un hombre puede ser llamado su propio maestro diferencia, de una manera muy clara lo que él llama la causa principal y la causa instrumental. En el aprendizaje, la causa instrumental es el maestro que enseña mientras que la causa principal es el estudiante que aprende. En este sentido, el que oyendo aprende, podría ser llamado maestro de sí mismo, tal como lo afirma el Aquinate, cuando dice:

Luego el entendimiento activo enseña más que el hombre exterior. Si, pues, por la expresión exterior, el que habla exteriormente es llamado maestro del que oye; mucho más, a causa de la luz del entendimiento del agente, el que oye debe llamarse maestro de sí mismo (*Mag.*, q 11, 2, 1).

Actualmente un estudiante, con todas las herramientas tecnológicas con que cuenta, puede enfrentar el aprendizaje por su propia cuenta, de manera autónoma y puede convertirse como dice Tomás en “maestro de sí mismo”, aunque siempre con una asistencia del docente, convertido en tutor. Como

puede verse el tema del autoaprendizaje no es algo totalmente nuevo, a lo que se haya llegado con el desarrollo de la educación a distancia o de la educación con mediaciones tecnológicas sino, que ya estaba claramente definido en el hijo de los condes de Aquino hace casi 800 años, aunque él se aparte un poco del concepto moderno. Esto lleva a pensar que no se ha valorado justamente cuando se estudia la historia de la educación, el papel de Tomás de Aquino en la misma y la forma clarividente en que deja sentada una doctrina sobre la forma no solo de enseñar sino, también la forma de aprender.

De modo análogo, el autor muestra como más perfecto el conocimiento que se hace por descubrimiento que el que se recibe de otro, pero con un matiz fundamental: se pueden aprender algunas cosas, pero no se puede aprehender la totalidad del conocimiento. Acostumbrado a una educación en la que el magíster era el centro del proceso enseñanza-aprendizaje, Tomás se da cuenta del valor que tiene el que el estudiante se convierta en aprendiente y que descubra, por sí mismo, aquellas cosas que requiere para llegar al perfecto conocimiento de la verdad sin dejar a un lado la labor del maestro. Así es como actualmente el maestro se ve más como tutor que como maestro, como causa instrumental, mientras que el estudiante que aprende por sí mismo es ahora la causa principal y es maestro de sí mismo.

Usando el símil del médico, que puede curarse a sí mismo, afirma claramente que uno puede aprender por sí mismo. Concluye el de Aquino, diciendo: “es necesario llamar maestro a quien adquiere conocimiento por sí mismo” (*Mag.*, 11, 2, 5).

Sin embargo y esto debe quedar muy claro el ser maestro de sí mismo no puede tomarse como que el estudiante se convierta en un autodidacta y que el maestro desaparezca. El papel del maestro, que tiene claridad disciplinar y pedagógica será más discreto, pero nunca sustituible por un autoconocimiento, el maestro puede y debe convertirse en tutor para dejar el papel protagónico del proceso de aprendizaje al aprendiente, pero no puede desaparecer del todo. Hoy, más por razones económicas que pedagógicas se busca diluir el papel del maestro en las universidades cuando se habla, por ejemplo, de aulas

híbridas, en las que el docente se reduce a ser el que arma el curso, como podría hacerlo un ingeniero o un tecnólogo, dejando todo el proceso de aprendizaje en manos del estudiante. Cabe afirmar al respecto el papel fundamental, aunque no protagónico, del maestro.

Tomás tiene claro esto, cuando afirma: “nadie es su propio padre o amo. Por eso nadie puede ser llamado su propio maestro” (*Mag.*, q11, 2, 2). Igualmente afirma que, si bien el conocimiento por invención es conveniente y necesario, nunca será tan perfecto como el que se conoce con el maestro, que posee la ciencia.

Se dirá para conciliar las cosas, que en la educación actual será necesario encontrar un punto de equilibrio entre la acción pedagógica del enseñante y la del aprendiente, entendiendo que el maestro es más un tutor que un magíster y que el proceso de enseñanza y aprendizaje debe transitar hacia un modelo de aprendizaje con una intervención discreta pero segura del docente.

## **Conclusión**

A 800 años del nacimiento del Príncipe de los Filósofos Católicos, los temas de la *Cuestión 11* de las *Quaestiones disputatae de veritate*, muestran la actualidad del pensamiento de Tomás en relación con la educación, especialmente en estos tiempos en que, después de la pandemia, se ha fortalecido el aprendizaje de la filosofía y de todas las otras ciencias con mediaciones virtuales, haciendo que el papel del aprendiente adquiera un mayor protagonismo, mientras que el enseñante va haciendo el tránsito de convertirse en tutor, cambio que implica un giro copernicano en relación el papel del magíster de la Edad Media y de todos los tiempos que han pasado.

Separándose un tanto de Agustín y de su *Magistro*, Tomás en el suyo sienta las bases de su filosofía de la educación, apartándose del platonismo del primero en el sentido de rescatar la capacidad docente del hombre sin dejar a un lado el papel fundamental de Dios como fuente y trasmisor de la verdad y del conocimiento.

Conceptos aparentemente nuevos y de boga en la pedagogía actual como los de los conocimientos previos y el del autoaprendizaje son tratados por Tomás de Aquino, con mucha propiedad y aunque insiste en el papel fundamental del maestro en la educación, deja abierta la puerta con algunos conceptos muy interesantes sobre el papel del estudiante como protagonista del proceso de enseñanza y de aprendizaje.

En la actualidad se está trabajando muy fuertemente, sobre todo desde la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en el aprendizaje autónomo, en la importancia de los conocimientos previos y en la educación como un proceso constructivista. El diálogo con el *De Magistro* de Agustín y, particularmente, con el *De Magistro* de Tomás, muestra como no se ha valorado de manera profunda y adecuada la doctrina tomasina en la historia de la pedagogía ni en la filosofía de la educación.

*Recibido: 27/05/2024*  
*Aceptado: 12/06/2024*



**Resumen.** Tomás de Aquino (1225-1274), el gran filósofo y teólogo dominico, no escribió una obra en la que tratara específicamente el tema de la educación, como sí lo hicieron otros autores como, por ejemplo, San Agustín. Sin embargo, al comentar a este último, Tomás termina afrontando el tema de la educación y de paso nos deja sus propias ideas al respecto.

Lo que se busca en este escrito es comprender el contexto en el que se debate el tema del magisterio en Tomás y las repercusiones que dicho pensamiento puede tener en la actualidad, especialmente en la trasmisión del pensamiento filosófico y en la enseñanza de la filosofía medieval en entornos mediados por la virtualidad como los que estamos usando hace ya tiempo pero de una manera más intensa a raíz de la dura pandemia, triste enfermedad que dejó tantas consecuencias pero que, también, nos mostró la validez de la red como medio en el que se puede enseñar y aprender.

**Palabras clave:** educación – *De magistro* – San Agustín – enseñanza virtual – pedagogía.



**Resumo.** Tomás de Aquino (1225-1274), o grande filósofo e teólogo dominicano, não escreveu uma obra em que abordasse especificamente o tema da educação, como fizeram outros autores, como Santo Agostinho. Porém, ao comentar este último, Tomás acaba por abordar a questão da educação e deixa-nos as suas próprias ideias sobre o assunto.

O que se busca neste escrito é compreender o contexto em que se debate o tema do ensino em Tomás e as repercussões que esse pensamento pode ter na atualidade, especialmente na transmissão do pensamento filosófico e no ensino da filosofia medieval em ambientes mediados pela virtualidade. Como os que usamos há muito tempo, mas de forma mais intensa em decorrência da dura pandemia, uma triste doença que deixou tantas consequências, mas que também nos mostrou a validade da rede como meio de ensino e aprender.

**Palavras-chave:** educação – *De magistro* – Santo Agostinho – ensino virtual – pedagogia.



**Abstract.** Thomas Aquinas (1225-1274), the great Dominican philosopher and theologian, did not write a work in which he specifically dealt with the topic of education, as other authors did, such as Saint Augustine. However, when commenting on the latter, Thomas ends up addressing the issue of education and leaves us with his own ideas on the matter.

What is sought in this writing is to understand the context in which the topic of teaching in Thomas is debated and the repercussions that said thought can have today, especially in the transmission of philosophical thought and in the teaching of medieval philosophy in environments mediated by virtuality like the ones we have been using for a long time but in a more intense way as a result of the harsh pandemic, a sad disease that left so many consequences but that also showed us the validity of the network as a medium in which can teach and learn.

**Keywords:** education – *De magistro* – Saint Augustíne – virtual teaching – pedagogy.



## ***Status quaestionis* sobre la influencia y la recepción doctrinales de la filosofía platónica en la obra de Tomás de Aquino**

*Fernando Martin De Blassi*  
UNCu, Argentina

### **1. A modo de introducción**

Se sabe que la apreciación del Medioevo occidental sobre la tradición filosófica helénica es mediada en un primer momento por los pensadores islámicos y judíos que se benefician de las traducciones llevadas a cabo en la Casa de la Sabiduría (*Beit al-Hikma*) durante el califato de al-Ma'amûn, en Bagdad en 830<sup>1</sup>.

En este orden de consideraciones, W. Hankey ha planteado que Tomás de Aquino recibe la influencia significativa tanto de Platón como también de una gran variedad de autores platónicos antiguos, árabes y medievales<sup>2</sup>. No sólo Aristóteles y Agustín de Hipona sino también el *corpus* del Pseudo Dionisio y el *Ldc* constituyen siquiera algunas de sus fuentes platónicas más autorizadas. A medida que avanza su derrotero intelectual y a fin de acceder a las fuentes helénicas, Tomás reconoce los comentarios y paráfrasis neoplatónicos con los que se va familiarizando gradualmente. Hankey asevera que, hoy por hoy, es posible dar cuenta de que Tomás recibe directa e indirectamente la influencia de una trama de fuentes platónicas lo suficientemente consistente como para permitir la elaboración, el desarrollo y

<sup>1</sup> Cf. C. D'Ancona Costa, *La Casa della Sapienza: La trasmissione della metafisica greca e la formazione delle filosofia araba*, Naples: Guerini e Associati, 1996, pp.17, 62-64.

<sup>2</sup> Cf. W. J. Hankey, "Aquinas, Plato, and Neoplatonism", en B. Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford Handbooks, 2012: 55-64, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>.

la fundamentación de tesis filosóficas complejas. De entre estas tesis, por ejemplo, la fundamentación y el análisis riguroso de las nociones sobre la causalidad o el influjocausal en el mundo sensible y suprasensible es posible gracias a numerosas fuentes textuales de las que abreva la obra de Tomás a fin de dar cuenta de su propio pensamiento filosófico. Su comentario al *Liber de causis* (=Ldc) y su compulsua permanente con las tesis que figuran en el *De divinis nominibus* (=De div. nom.)<sup>3</sup>, constituyen un hito relevante para reconstruir, analizar y dilucidar la recepción del acervo platónico en la obra de Tomás y las transformaciones teóricas que el Aquinate introduce críticamente mediante su interpretación.

## 2. El platonismo de Tomás de Aquino

Tomás no procede acriticamente. Para arrojar nuevas luces sobre los problemas que le plantea la reflexión filosófica, su modo de leer el acervo platónico atañe a un procedimiento heurístico con respecto a las fuentes que tiene a su alcance. Él intenta comprender las escuelas filosóficas, sus caracteres, las diferencias internas, sus miembros, influencias históricas y complementos conceptuales. Se sitúa en un marco de referencia lo suficientemente amplio como para recuperar la autoridad de los antiguos sin que ello signifique reproducir ese contenido sin más. Aun cuando intente salvar las posiciones verbalmente opuestas de Proclo y del Pseudo Dionisio, Tomás no es tampoco un conciliador ingenuo. Él elabora una exégesis auténtica, cuidada, respetuosa pero aguda. Introduce innovaciones que modifican en ciertos casos los presupuestos teóricos que se tiene en la cultura griega. En relación con el tópico de la causalidad, la interpretación sobre el modelo causal eficiente, ejemplar y final constituye, a su vez, un eje transversal sobre cuya base descansa la propia lectura de

<sup>3</sup> Para las citas, se sigue las eds. Sancti Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. de P. Pera et. al., Taurini/Romae, Marietti, 1950 y H.-D. Saffrey (ed.), *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*, Leuven-Fribourg, E. Nauwelaerts, 1954.

Tomás<sup>4</sup>.

Al momento de abordar la trama de fuentes platónicas que, en líneas generales, subyace a la obra de Tomás de Aquino, Hankey señala que conviene distinguir entre lo que el Aquinate conoce realmente de la tradición platónica y lo que esa variedad de saberes pudo influir efectivamente sobre la base de las enseñanzas heredadas de Platón, así como también de los platonismos antiguos, árabes y medievales<sup>5</sup>. Si estas últimas están presentes por doquier a lo largo del Medioevo occidental y van creciendo exponencialmente, Tomás de Aquino, por su parte, amolda su sistema de pensamiento a medida que lee los comentarios y tratados de los neoplatónicos y peripatéticos helénicos durante la última década de su vida. Así, por ejemplo, cuando Guillermo de Moerbeke finaliza en 1268 la traducción de la *Elementatio Theologica* (=ETH) de Proclo<sup>6</sup>, ello mismo le permite a Tomás discernir que el *Ldc* lejos de ser, como suponían los peripatéticos medievales, el remate de la teología aristotélica, se trataba en cambio de un texto compuesto por extractos de la *ETH* para ajustarse a las necesidades del monoteísmo árabe, al igual que el corpus del Pseudo Dionisio había modificado sus fuentes neoplatónicas en direcciones cristianas. Este último constituye notoriamente para el Aquinate una de las fuentes más influyentes y

<sup>4</sup> L. Farré, *Tomas de Aquino y el Neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal*, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1966; B. Decossas, “Les exigences de la causalité créatrice selon l’*Expositio in Librum de causis* de Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 94, 1994: 241-272.

<sup>5</sup> Cf. W. Hankey, “Aquinas and the Platonists”, for *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, with the assistance of Pierter Th. van Wingerden, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2002: 279-324.

<sup>6</sup> Para el texto de Proclo, se tiene a la vista las siguientes ed. la ed. de E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963<sup>2</sup> y la de Vansteenkiste, *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*, en: *Tijdschrift voor Filosofie*, 13, 1951: 263-302 y 491-531; junto con la versión de Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de J. M. García Valverde, Madrid, Trotta, 2017.

autorizadas del neoplatonismo. Esta tesis se ve confirmada cuando Tomás percibe que el estilo y la forma de pensar del Pseudo Dionisio son de raigambre platonizante, pese a que su primera opinión había sido que el Areopagita seguía mayormente a Aristóteles<sup>7</sup>.

Cuando Tomás comenta el *Ldc* en 1272, él se propone abordar la comparación del contenido de las tres obras, a saber, del *corpus* del Pseudo Dionisio, de los *ETH* de Proclo y del *Ldc* propiamente dicho. Allí se acentúa nuevamente la convicción de que el *Ldc* está en consonancia con cuestiones fundamentalmente neoplatónicas, que se explican mejor por el conocimiento de los textos del Pseudo Dionisio en los círculos árabes donde se confeccionó. Por suparte, el Aristóteles de Tomás es también platónico o platonizante, pues el Aquinate hereda la reconciliación entre Platón y Aristóteles a la que aspiraban tanto los neoplatónicos como los peripatéticos árabes. Incluso en posiciones que podrían juzgarse de **aristotélicas puras**, como es el caso de la abstracción de lo sensible, este influjo adquiere un cariz relevante en esta suerte de concordancia histórica. Hankey advierte que, además del corpus dionisiano y del *Ldc*, es factible que las fuentes platónicas más influyentes de Tomás hayan sido Aristóteles y Agustín de Hipona. Es muy probable que no leyese nada de Platón, excepto lo citado por otros autores, como, por ejemplo, los fragmentos platónicos del *Timeo* citados en el comentario de Calcidio. Tomás considera que tanto Agustín como el Pseudo Dionisio han seguido a Platón hasta donde la fe católica lo permitía. Uno y otro son neoplatónicos de formas marcadamente diferente. Tomás considera que Agustín comparte con Avicena la doctrina del conocimiento humano a través de la iluminación por medio de las formas inteligibles; en el caso del Pseudo Dionisio, Tomás afirma que los seres humanos conocen recurriendo a lo sensible, es por ello quizá que Tomás pensase inicialmente que el Pseudo Dionisio fuese un aristotélico. De todas maneras, Tomás valora mucho las paráfrasis y comentarios neoplatónicos porque tales obras le permiten acceder a las fuentes helénicas.

<sup>7</sup> Cf. W. Hankey, “The Concord of Aristotle, Proclus, the ‘Liber de Causis’ and Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus”, *Dionysius*, 34, 2016: 137-209.

Esta recuperación le hace posible el establecimiento de un Aristóteles neoplatonizante, tal como se desprende de los comentarios de Simplicio que posee gracias a la traducción de G. de Moerbeke. Sus obras posteriores contienen estructuras y concepciones derivadas de estas. Los comentarios neoplatónicos de Macrobio y de Boecio son también fuentes e influencias importantes. De allí que, en sus cuentas finales con la historia de la filosofía, Tomás mira a Aristóteles, así como a Platón, desde el punto de vista inclusivo.

### 3. La posición actual de la investigación científica

Más allá de los resultados mencionados que todavía no son definitivos, los jalones enunciados **supra** muestran que Tomás era perfectamente consciente de la influencia neoplatónica de su doctrina. Desde esta perspectiva de análisis, hay estudios que han promovido en las últimas décadas una revisión exegética e histórica sobre las influencias, las recepciones y las transformaciones que las tradiciones de raigambre platónica y neoplatónica han ejercido en el pensamiento y la obra de Tomás de Aquino. En su *status quaestionis*, G. Ventimiglia identifica tres generaciones fácilmente reconocibles al interior de la historiografía sobre la ontología tomista<sup>8</sup>. La primera de ellas llega hacia fines de la década de 1930; la segunda, presente ya a inicios de los años 30', se afirma decisivamente hacia los primeros años de la década del 40' y continúa hacia fines de los 50'; la última, que nace a inicios de los 60', llega hasta los días actuales. No se trata tanto de una división rigurosamente cronológica cuanto de tres modos de entender la esencia del pensamiento metafísico de Tomás tal como se ha ido sucediendo en el tiempo. Tal diversidad se funda precisamente en ello: para la primera generación, la noción tomasiana de ser (*esse*) se funda en la fuente aristotélica; para la segunda, la doctrina tomista del *esse* atañe al *actus essendi*, noción

<sup>8</sup> Cf. G. Ventimiglia, "Gli studi sull'ontologia tomista. Status quaestionis", *Aquinas*, 38-1, 1995: 63-96. Quiero agradecer muy especialmente al Prof. Dr. E. Alarcón por sus esclarecedoras observaciones relativas a este punto, sobre las que conversamos el pasado enero de 2023 a raíz de una estancia de investigación en la UNAV.

absolutamente original sea con respecto a la propiamente aristotélica sea con respecto a la influencia neoplatónica; para la tercera generación, en cambio, se trata de una noción elaborada en un contexto neoplatónico.

Ahora bien, Ventimiglia observa que nada impide que todavía hoy se publiquen producciones correspondientes a las tesis de Manser –cercano cronológicamente a la primera generación– o bien a las tesis de Fabro –uno de los representantes más conocidos de la segunda generación, junto con Gilson– sin que estos tengan en cuenta las adquisiciones fundamentales que brindan sucesivamente los investigadores posteriores en relación con la historia de la Antigüedad tardía y su recepción en el Medioevo posterior (por ejemplo, los estudios de De Vogel, Hadot, Beierwaltes, Kremer, D’Ancona Costa, Hankey, por mencionar los nombres más representativos de esta última generación). De allí que, si actualmente son muy pocos los autores que osan defender una originalidad absoluta de Tomás en lo concerniente al concepto metafísico de **ser** y muchos menos los que pretenden homologar la noción tomasiana de *ser* con la concepción aristotélica de **sustancia**, la mayor parte de los especialistas coinciden por el contrario en remontarse hacia los aportes provenientes de Porfirio, del Pseudo Dionisio y del *Ldc* para fundamentar la comprensión metafísica que Tomás desarrolla a lo largo de su obra en torno al **ser** (*esse*) entendido como **actualidad**.

W. Beierwaltes sostiene que los elementos neoplatónicos presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino, mediados por el *Liber de causis* –el problema de la autorreflexión del pensar; la mutua interioridad de la tríada trascendental de ser, vida y pensar; la cuestión de la causalidad relativa al vínculo entre creación y participación–, no se añaden como contenidos nuevos al aristotelismo profesado por el Aquinate sino que son categorías que determinan la estructura interna de su propio sistema de pensamiento. Se ve claramente que la nueva tendencia hermenéutica no se orienta a determinar la originalidad de la doctrina tomasiana sino más bien a detectar y proporcionar cuáles son los principios de cuño neoplatónico que inspiran internamente la propia estructura de pensamiento del Aquinate. Beierwaltes afirma que Tomás ha sido considerado el aristotélico por excelencia pero que, al modificarse la

investigación, sus consecuencias no se han aclarado suficientemente. Los elementos platónicos y neoplatónicos en la obra del Aquinate no son detalles secundarios sino elementos conceptuales profundamente influyentes en lo que hace a su visión del mundo, en cuanto a los lineamientos teóricos y metafísicos, antes que en lo atinente a los lineamientos éticos y políticos en los que sin duda Aristóteles descuella mucho más que los platónicos<sup>9</sup>. Otra tesis importante en relación con estos argumentos remite a la importancia de la unidad por encima de la multiplicidad, una tesis que remonta por cierto al concepto de **causa**, toda vez que a esta le atañe de suyo, una condición unitaria mucho mayor que al efecto producido por ella<sup>10</sup>.

Junto con Beierwaltes, los estudiosos de la tercera generación comparten la idea de que el carácter típico de la ontología tomista coincide plenamente con el carácter típico de la ontología neoplatónica: la indivisibilidad del Uno y la subordinación de toda otra multiplicidad. Si se toma por caso el estudio de K. Kremer, destinado a dilucidar el origen tomista del concepto de **ser** sobre la base de las fuentes neoplatónicas, se observa que ese libro se mueve en la línea de interpretación que se ha traído a colación<sup>11</sup>. El autor no deja lugar a posibles malos entendidos: en su filosofía del **ser**, Tomás de Aquino es deudor esencial de la línea neoplatónica que va de Plotino, a través de Porfirio, Proclo, Dionisio y que llega hasta él; por lo tanto, Tomás ha recibido

<sup>9</sup> Entre los aportes doctrinales que enriquecieron al Medioevo Occidental de filosofía práctica, se halla la versión latina integral de la *Ética a Nicómaco* realizada por Roberto Grosseteste hacia 1248. Este año es considerado *terminus ad quem* de la traducción latina completa elaborada por Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de la *Ethica Nicomachea* y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150; Cf. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. A. Lértora Mendoza, Pamplona, Pamplona, 2001<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Cf. W. Beierwaltes, "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Phil. Rundschau*, 11, 1963: 192-215.

<sup>11</sup> Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden: Brill, 1966.

y elaborado su noción del *ipsum esse per se subsistens* a partir del acervo neoplatónico en términos de influencias directas o indirectas. Una de las mayores tesis del estudio de Kremer, que le granjeó la oposición de los tomistas más ortodoxos, fue la identificación del *esse commune* de los neoplatónicos con el *ipsum esse subsistens* propio de Tomás de Aquino<sup>12</sup>. Naturalmente, la tesis no podía ser aceptada sin más porque conducía a una posición inmanentista, ajena a la doctrina de Tomás. Sin embargo, al margen del carácter erróneo que pudiese caracterizar semejante interpretación, Kremer tuvo el coraje de contrastar el espíritu y las afirmaciones de Tomás con el legado histórico recibido de parte del pensamiento neoplatónico sin por ello violentar el sentido último de su filosofía.

Luego de la publicación del libro de Kremer, un artículo de Solignac arguye lo siguiente:

“Un análisis filológicoriguroso demostraría seguramente que la fuente de la doctrina tomasiana del *esse* no es otra que la del *De div. nom.* cp. V, 1-7, es decir, el capítulo que habla del ser como nombre divino por excelencia. El texto célebre y fundamental sobre el *esse* –queremos hablar de *De Pot.* VII, 2, ad 9– es suficiente para poner en autos a un lector atento. Si santo Tomás designa a Dios como el *ipsum esse per se subsistens* –y es de la idea de Dios de la que deriva toda la doctrina del *esse*– es porque él había leído en el Pseudo Dionisio que el *esse* es la participación primera, fundamento de todas las otras”<sup>13</sup>.

Ventimiglia comenta que estas intenciones hermenéuticas son las que hacen avanzar los descubrimientos de la ontología neoplatónica. Por su parte, P. Hadot reconstruye históricamente de qué manera la concepción neoplatónica del *esse* llega hasta el Medioevo. Se trata del camino que,

<sup>12</sup> Cf. J. Mitchell, “Aquinas on *esse commune* and the First Mode of Participation”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 82-4, 2018: 543-572.

<sup>13</sup> Cf. A. Solignac, “La doctrine de l’*esse* chez saint Thomas est-elle d’origine néoplatonicienne?”, *Archives de Philosophie*, 30, 1967, p. 448.

partiendo de Porfirio a través de Mario Victorino, llegaría al *De hebdomadibus* de Boecio y al Medioevo latino. Los estudios críticos de Beierwaltes, de De Vogel y de Hadot muestran que ya en el neoplatonismo el *esse* es considerado específicamente com **acto de ser**, es decir, como **operación**<sup>14</sup>.

#### 4. Consideraciones finales

Sobre la base de las investigaciones favorecidas por los exponentes de la tercera generación, se observa entonces que al erudito tomista no le queda otra alternativa que intentar reconstruir el camino histórico de influencia doctrinal que conduce desde los influjos neoplatónicos hasta Tomás. A propósito de tal reconstrucción, C. D'Ancona Costa alega que la doctrina tomasiana de la primacía del *esse* como ser puro subsistente es el resultado de una exégesis crítico-textual que Tomás desarrolla a partir de sus lecturas del *Ldc* (prop. 4, 9 y 16) y del cotejo permanente con el *De div. nom.* del Pseudo Dionisio (cp. V). A juicio de Ventimiglia, D'Ancona Costa representa una de las voces más autorizadas, documentadas e, incluso, la más convincente a propósito de la cuestión del neoplatonismo en Tomás y de sus intermediaciones históricas. D'Ancona Costa observa que la interpretación tomista sobre los presupuestos implícitos en el *Ldc* es de una perspicacia exegetica verdaderamente sorprendente. Tomás reconoce por cierto que el *Liber* no es una obra aristotélica y se da cuenta también de que no se trata de una mera paráfrasis a la *ETH* de Proclo. La compulsión y el cotejo frecuente con las tesis del *De div. nom.* testimonian precisamente la conciencia exegetica de que el *Ldc* no se circunscribe dentro de una posición platónica pura.

De hecho, según explica D'Ancona Costa, la crítica más reciente ha descubierto la presencia de varios componentes en el texto árabe del *Ldc*, precisamente, temas específicamente proclianos, temas específicamente plotinianos y finalmente temas cuya procedencia no es todavía segura, como la identificación del primer principio con el ser. D'Ancona Costa piensa en la hipótesis de un origen dionisiano y no de una procedencia porfiriana.

<sup>14</sup> Cf. Ventimiglia, ob. cit., pp. 84-91.

Este último aspecto merece particular atención: la especialista se muestra escéptica respecto de la atribución que Hadot hace a Porfirio del concepto de **ser** como **acto intensivo**. Sobre la base de las comparaciones documentadas entre contextos doctrinales, demuestra que la fuente de la doctrina del ser del *Ldc* no es oriunda en ningún caso de Porfirio, como habían supuesto algunos seguidores de Hadot, sino más bien del Pseudo Dionisio o, en última instancia, de un autor cristiano. Para D’Ancona Costa, si fuese cierto que las únicas fuentes tomistas del **ser** como **acto** son el *Ldc* y el *De div. nom.* y si fuese cierto que la idea del **ser** como **acto** se elaboró en un contexto cristiano, se produciría un redimensionamiento y un replanteamiento de las críticas a las teorías de la segunda generación. En efecto, habría que admitir que la noción de **ser** como **acto** sólo podría darse a conocer en un medio cultural que conociera la revelación<sup>15</sup>.

*Recibido: 27/05/2024*  
*Aceptado: 12/06/2024*

<sup>15</sup> Cf. C. D’Ancona Costa, “La doctrine de la création «mediante *intelligentia* » dans le *Liber de Causis* et dans ses sources”, *Recherches sur le Liber deCausis*, Paris, Vrin, 1995, pp. 74-76.

**Resumen.** El presente trabajo consiste en la presentación analítica y descriptiva de las diferentes etapas que la investigación científica ha ido estableciendo en relación con los aportes y estudios concernientes a la interpretación tanto de la influencia como de la recepción doctrinal del platonismo en la obra de Tomás de Aquino.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino – investigación - recepción doctrinal – platonismo medieval – platonismo.



**Resumo.** O presente trabalho consiste na apresentação analítica e descritiva das diferentes etapas que a pesquisa científica vem estabelecendo em relação às contribuições e estudos relativos à interpretação tanto da influência quanto da recepção doutrinária do platonismo na obra de Tomás de Aquino

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino – pesquisa – recepção doutrinária – platonismo medieval – platonismo.



**Abstract.** The present work consists of the analytical and descriptive presentation of the different stages that scientific research has been establishing in relation to the contributions and studies concerning the interpretation of both the influence and the doctrinal reception of Platonism in the work of Thomas Aquinas.

**Keywords:** Thomas Aquinas – research – doctrinal reception – medieval Platonism – Platonism.



## **La participación como horizonte de la predicación metafísica de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino**

*Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela*  
Univ. de Navarra, España

Tomás de Aquino presenta una teoría del significado que se sigue de su perspectiva metafísica del ser increado, en su influencia causal sobre el ser creado o, lo que es lo mismo, participativo. En este sentido, expone el modo como los nombres que se refieren al Ser increado lo denotan significativamente, a partir de la posibilidad de la ampliación del horizonte de lo significativo en la referencia de los nombres hacia el ser increado, sea bajo una orientación metafórica o sea bajo una orientación analógica. Así, en el pensamiento del Doctor Angélico, el nombrar metafísico de Dios se entiende como “una estrategia semántica” que busca dilucidar “cómo hablamos de Dios, cómo nombramos a Dios o, podríamos decir, cómo nuestro discurso acerca de Dios tiene significado”<sup>1</sup>. No se trata, entonces, su proyecto de uno que reduzca a Dios al discurso humano, ni tampoco de uno que afirme que, puesto que el ser increado se escapa de toda concepción intelectual, el intento del ser humano por reflexionar significativamente acerca de Dios sea vano. Por el contrario, el propósito del Aquinate es que, reconociendo la absoluta trascendencia del Ser increado, el ser humano pueda referirse significativamente a Él y, por ende, consolidar una investigación metafísica con pretensiones de verdad. A continuación, se expone el modo como, de acuerdo con el Aquinate, la participación funge como paradigma en el marco del cual se despliega la reflexión metafísica acerca de Dios.

El Doctor Angélico reconoce que el conocimiento humano del Ser increado es siempre velado porque Él excede el intelecto, en cuanto que está

<sup>1</sup> J. Soskice, *Naming God: Addressing the Divine in Philosophy, Theology and Scripture*, Cambridge University Press, 2023, p. 192. Traducción propia.

“por encima de toda mente y [de toda] razón, ya que tiene más claridad de la verdad en su esencia –esto pertenece a su cognoscibilidad– que algo creado, capacidad para conocer”<sup>2</sup>. En efecto, Dios es el ser completamente trascendente que es en sí mismo y, por ende, ampliamente indeterminable por el significado de los nombres; en contraste con lo que ocurre en la relación del intelecto con las realidades creadas, en su referencia al Ser increado, el intelecto no logra determinarlo claramente. La diferencia radical de Dios en relación con el ser creado marca, entonces, la medida del discurso metafísico acerca de Dios, que, por consiguiente, se desenvolverá en el horizonte de la incapacidad del intelecto para acceder a la naturaleza del Ser increado.

En virtud de esta diferencia radical, dicho tipo de discurso conlleva la referencia directa del nombre a la determinación inteligible del ser y, a partir de ello, la extensión analógica del significado hacia el ser increado. En este orden de ideas, si bien entre el Ser increado y el ser creado se da una “semejanza desemejante”<sup>3</sup>, la teoría tomasiana del nombrar a Dios abre el horizonte hacia una solución para la tensión que podría surgir entre su aprecio por la afirmación aristotélica en lo que concierne al deseo natural de conocimiento en los seres humanos<sup>4</sup> y su aceptación de la afirmación paulina<sup>5</sup> y dionisiana<sup>6</sup> del alcance limitado de nuestro intelecto para acceder al Ser increado. Al contrario de lo que podría sugerir alguien que niegue la posibilidad del hablar significativo en relación con Dios<sup>7</sup>, Tomás considera que, en virtud de la analogía, este tipo de discurso logra su cometido de

<sup>2</sup> *In Div.nom* 1.1.27.

<sup>3</sup> *2 Sent.* 16.1.2.5.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 980a.

<sup>5</sup> Teniendo quizá en cuenta el *Libro de la Sabiduría* (13, 1-9), el Apóstol afirma lo siguiente: “Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas”.

<sup>6</sup> *In Div.nom* 1.1.

<sup>7</sup> Para un acercamiento teísta contemporáneo, pero contrario a la pretensión de Tomás, cf. H. Putnam, “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy* 21, 1997, p. 185.

determinar restringidamente el significado de los nombres que se refieren al Ser increado y, por tanto, lleva a cierto conocimiento confuso, especular de Él. Por consiguiente, la concepción del Aquinate respecto del nombrar metafísico de Dios se sitúa en un punto intermedio que nos permite hablar significativamente acerca de Él y, en todo caso, el significado del nombre indica restringidamente su objeto.

Este mencionado conocimiento confuso, especular, admite grados, pues ciertos nombres se refieren con mayor propiedad al Ser increado en su orientación hacia las determinaciones inteligibles del ser; de estos puede afirmarse que son analógicos<sup>8</sup>. Por el contrario, otros se refieren al Ser increado con menor propiedad porque su referencia directa son las determinaciones sensibles del ser; estos últimos son, de acuerdo con Tomás, metafóricos, y pertenecen no con toda propiedad al discurso metafísico como los primeros, sino a lo que, en espíritu dionisiano, él denomina “teología simbólica”<sup>9</sup>. Aunque sean diferentes tipos de nombrar por su referencia a diversos órdenes del ser participativo, la analogía y la metáfora se articulan en su pretensión cognoscitiva de referirse al ser y, por tanto, no solo los nombres analógicos, sino también los metafóricos son pertinentes en la reflexión metafísica acerca de Dios. En efecto, estos últimos, aun cuando sean más confusos o menos robustos en su pretensión explicativa, en cualquier caso, permiten enriquecer el entendimiento del metafísico en relación con el Ser increado. En este sentido, al igual que los primeros, aunque más restringidamente, determinan el significado de los nombres referidos a los atributos divinos. Así, pues, fundamentalmente por medio de la analogía, pero también a través de la metáfora, Tomás afirma que el metafísico puede tensionar el alcance del discurso de tal manera que, orientándose por medio del efecto en sus determinaciones inteligibles y sensibles a la causa, logre referirse significativamente a ella.

<sup>8</sup> *ST* 1.13.3.1.

<sup>9</sup> Cf. *In Div. nom.*

La búsqueda que, para el Doctor Angélico, es propia de la indagación metafísica consiste en hallar la verdad sobre lo que constituye en su núcleo a los seres creados, tanto en sus relaciones en ellos y entre ellos, como en su relación hacia el Ser increado. Ahora bien, en lo que concierne al discurso metafísico que se refiere al ser en cuanto ser o al ser en el horizonte de la substancia, se desenvuelve con propiedad en relación con su objeto, mientras que en lo referido al discurso metafísico que se da a partir de la semejanza del ser creado al Ser increado, el discurso se desenvuelve impropriamente. Sin embargo, lejos de implicar que este no tenga pretensiones de verdad, el discurso metafísico acerca de Dios las tiene, pues

“como tomamos toda nuestra cognición acerca de Dios a partir de las criaturas, si la conveniencia no fuera nada más que nominal, no sabríamos nada de Dios si no fuera más que por nombres vanos, detrás de los cuales no hay cosa alguna. De igual manera, se seguiría que todas las demostraciones que dan los filósofos acerca de Dios serían sofísticas”.<sup>10</sup>

De acuerdo con el Doctor Angélico, en el ejercicio de la metafísica de Dios o, lo que es lo mismo, la teología natural, hay un compromiso científico para referir, bajo una conveniencia real, el nombre mentado hacia el objeto señalado por él. Así, el nombrar metafísico de Dios se da a partir de un compromiso según el cual el nombre empleado por el hablante debería añadir información respecto de lo que se indica al mencionar que cierta determinación inteligible del ser creado guarda una relación que se especifica en su referencia a cierto atributo divino. Por ejemplo, el significado de ‘bien’ como término que se predica del ser creado alude a su carácter deseable, al cual puede llegarse, de maneras más o menos claras, por la experiencia. Este término, al referirse al Ser increado, indica, por traslación desde el orden del efecto hacia el de la causa, la deseabilidad o carácter de causa final del Ser increado. Así, indicando la diferencia entre el ejercicio metafísico del nombrar a Dios y la sofística, el Aquinate sostiene que el propósito del ejercicio

<sup>10</sup> *QDP 7.7.*

metafísico es entender, del modo más preciso que pueda hacerse, cómo se manifiesta Dios en la creación y cómo esta tiende a Dios, teniendo en cuenta la irreductibilidad de Dios al ser participativo y al intelecto.

Lo anterior lleva a que el nombrar metafísico acerca de Dios tenga un carácter peculiar en relación con el nombrar que se limita en su orientación a los seres creados. En efecto, en el último tipo de nombrar, los nombres significan a los seres creados “en la medida en que [estos] terminan en nuestro conocimiento”<sup>11</sup> y, por tanto, el nombre en su referencia a dichos seres es el resultado de la actualización de estos en el intelecto, en donde el aspecto característico de la actualización es la referencia del nombre en el horizonte de un significado que ha sido formado a partir del conocimiento que los seres humanos tienen del objeto conocido. En este orden de ideas, el Aquinate afirma que “la palabra pertenece a la manifestación del conocimiento”<sup>12</sup>, y, por tanto, que lo expresa por medio de la voz. Así, en virtud del conocimiento que tenemos del ente, podemos nombrarlo posteriormente, pues, “en nosotros, todo lo que es el del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir”<sup>13</sup>. En el nombre que se refiere a los seres creados, el orden **material** en el que se desenvuelve la palabra hablada está precedido e informado por el **orden inmaterial** de la concepción intelectual, que funge, así como su causa y, por ende, como aquello en razón de lo cual el nombre es portador de significado en su alusión a los seres creados. En su posesión de significado, entonces, el nombre se expresa significativamente y, en consecuencia, al orientarse a los seres creados, los delimita señalándolos.

De otra parte, la tarea del metafísico en su compromiso de referirse significativamente a Dios, a diferencia de lo que realiza al reflexionar exclusivamente sobre el ser creado, consiste en transitar por el camino de una significación restringida acerca del Ser increado, la cual es posible, en cualquier caso, por la constitución participativa del ser; es así que, si bien

<sup>11</sup> *In Div. nom* 1.1.29.

<sup>12</sup> *In Div. nom* 1.1.25.

<sup>13</sup> *QDV*, 4.2.5.

alberga confusión en sí en cuanto que posee un carácter especular, el discurso analógico no es puramente equívoco. En este sentido, Tomás afirma que,

“si dijéramos que todo lo que es en potencia se reduce al acto por el ente en acto y de esto concluyéramos que Dios es, en sí mismo, ente en acto por el cual todas las cosas reciben el ser, ocurriría la falacia de la equivocidad y así acerca de otras demostraciones. Además, es necesario que el ser de lo causado sea de alguna manera semejante a la causa; por lo tanto, no se predica nada puramente equívoco de lo causado y de la causa”.<sup>14</sup>

De acuerdo con esto, la falacia de la equivocidad se da en los casos en los que se dice que, de la reducción al acto del ser potencial de los entes, se sigue que Dios como ente en acto es dador del ser. En este caso, se comete dicha falacia porque se establece un principio metafísico, a saber, que la potencia se reduce al acto por Dios, sin mostrar en razón de qué esto es así. El que comete esta falacia no presenta cómo es que en el orden de la creación, la potencia se reduce al acto, ni tampoco por qué de la reducción de la potencia al acto se sigue que todos los seres reciben de Dios el ser. En el caso mencionado anteriormente, la falacia se origina en una incorrecta comprensión del ser que lleva al hablante a moverse en una pluralidad de órdenes, a saber, en el de la potencia, en el del ente en acto y en el de Dios como dador del ser, sin vincular entre sí dichos órdenes.

Así, pues, de la falacia de la equivocidad se sigue que los objetos a los que los nombres se refieren no guardan entre sí ninguna comunidad, ninguna relación, y, por ende, que las razones de los nombres o significados son completamente independientes entre sí. En el ejemplo anterior, los nombres de ‘ente’ o ‘ser’ en potencia, en acto y en Dios, no guardan ninguna relación mediante la cual se articulen entre sí. Así, pues, los significados del nombre ‘ser’ o ‘ente’ cuando se refieren a Dios, a la potencia y al acto colapsan o se

<sup>14</sup> *QDP 7.7.*

instancian en cada uno de estos objetos significando en cada uno algo completamente diferente.

Por el contrario, la participación funge como horizonte dentro del cual el nombre que se predica de diversas realidades guarda una comunidad de significado entre los órdenes del ser, y por ende, es el principio a partir del cual se evita la falacia de equivocidad. En efecto, por dicho principio, aunque el nombre se instancie o colapse en diferentes órdenes, por ejemplo, en el de la potencia o en el del acto, guardará una comunidad de significado, por la cual la realidad significada sigue siendo la misma, aunque el modo de la significación varíe. Esta distinción entre realidad significada y modo de significación no se da únicamente en el orden del ser creado, sino que también ocurre, y de modo más peculiar, cuando la realidad significada es el Ser increado, pues, en este caso, la referencia del nombrar es irreductible al nombre, en tanto en cuanto que la realidad significada trasciende toda realidad creada.

Esto último podría implicar que, dada la imposibilidad de que el nombre delimite el objeto del nombrar, el ejercicio metafísico para entender el Ser increado y la relación del ser creado hacia aquel sea vano, como se dijo anteriormente, pues ningún nombre añadiría información respecto del Ser increado. Sin embargo, esta no es la postura de Tomás de Aquino, pues el proyecto metafísico de entender el Ser increado y el modo como el ser creado se relaciona con Él, tiene pretensiones de verdad. En virtud de esto, “los nombres que se le atribuyen a Dios no son sinónimos, aunque significan una misma realidad, pues la significan bajo muchas razones múltiples y diversas”<sup>15</sup>. Así, la teología natural se entreteje en la tensión del intento del ser humano por determinar discursivamente a Dios y la incapacidad para hacerlo según un solo modo de significación. En efecto, cada nombre que se le atribuye analógicamente enriquece de cierta manera nuestro entendimiento acerca de Él<sup>16</sup>, aunque lleve siempre consigo la nota de cierta indeterminación.

<sup>15</sup> *ST* 1.13.4.

<sup>16</sup> Paul Ricœur afirma, respecto de la pluralidad de los significados que reposa en la diferencia entre sí de los modos de significación, que Tomás pone de relieve “la

Esto ocurre, en último término, porque la participación indica una diferencia de perfección entre la causa y sus efectos, diferencia que se manifiesta en que, a pesar de que la causa se manifiesta en el efecto, el efecto “no se adecúa al poder de su causa”<sup>17</sup>. Así, por más que las determinaciones inteligibles del ser expresen en sí mismas una orientación hacia el Ser increado, no se adecúan nunca completamente con Él<sup>18</sup> y, por tanto, lo manifiestan limitadamente. A través de una expresión metafórica, el Aquinate expresa esta realidad sosteniendo que la diferencia de causa y efecto es semejante a la que se da entre el aire y el sol: “decimos que el aire participa de la luz del sol, porque no la recibe en la claridad que ella tiene en el sol”<sup>19</sup>.

De acuerdo con el principio de participación, el ser es actual bajo una dinámica en la cual la efectividad de los seres viene siempre con la nota de su dependencia respecto del ser increado, pues ellos asumen el ser sin ser ellos la causa misma de su propio ser. En este sentido, la participación conlleva que la posesión de ser provenga de un principio externo al ente mismo. Tal como el sol ilumina el aire para que reciba la claridad, el Ser increado ilumina al ser creado para que este sea claro y, por tanto, para que, en su núcleo fundamental, el ente sea manifiesto, luminoso<sup>20</sup>. El ser creado es, entonces, efecto que proviene de una causa externa a él, la cual opera sobre él eficientemente y lo lleva a una actualidad que se da bajo la nota de la manifestabilidad. En este orden de ideas, el ser creado o participativo recibe del Ser increado el ser y lo asume<sup>21</sup> y, entonces, el Ser increado funge como fuente del ser creado, manifestándose en Él, de modo análogo a como el sol se manifiesta en la claridad del aire.

pluralidad de las esferas de discurso [...] y la fecundidad de la intersección entre sus objetivos semánticos”, por medio de su teoría de la significación analógica (*La metáfora viva*, Trotta, 2001, p. 350).

<sup>17</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>18</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>19</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

<sup>20</sup> En *ST* 1.67.1, Tomás afirma que, según el uso de los hablantes, el término ‘luz’ puede extenderse a todas las manifestaciones.

<sup>21</sup> *In DH* 1.1.1.2.2.

Aun cuando el abismo entre el Ser increado y el ser creado sea infranqueable, en virtud de la participación, el horizonte de la significación se extiende analógicamente al Ser increado. Dicho principio, que se hace efectivo en la semejanza desemejante de la criatura con Dios, marca, entonces, el paradigma que constituye el objeto de la predicación metafísica de Dios, pues esta va a darse a partir de la ampliación del significado del nombre que indica cierta determinación inteligible, hacia el atributo divino. En esta ampliación del significado, el hablante asciende en su discurso a la “sustancia supersustancial”, al “intelecto no inteligible” y a la “palabra indecible”<sup>22</sup>, expresiones todas que hacen referencia al hecho de que,

“cualquier cosa que existe en las criaturas, en Dios preexiste de forma más eminente. Pero las criaturas nos son manifiestas, mientras que Dios nos es oculto. Así, por lo tanto, ya que las perfecciones de las cosas se derivan de Dios a las criaturas por cierta participación, se da una transmisión, a la vista, de lo que era oculto; y esto sucede en cuanto es conveniente, según la proporción determinada de cada uno”.<sup>23</sup>

Aludiendo a la pertenencia, por así decirlo, de Dios al orden de la eminencia, Tomás acude a tres expresiones analógicas para significar la trascendencia y la causalidad del Ser increado, el cual, siendo completamente trascendente, se relaciona con el ser creado como la substancia con el accidente, como la inteligibilidad con el intelecto y como la concepción intelectual con la palabra hablada, esto es, como causa de diferentes efectos. Dado que “el ser es por lo que la substancia se denomina ‘ente’”<sup>24</sup>, el Ser increado se relaciona con el ser creado como su causa, pues es el principio de la causalidad que ejerce el ser sobre la substancia para que el ente se haga efectivo; también lleva a cabo su causalidad sobre la inteligibilidad del ser creado, ya que es el principio del ser “en acto”<sup>25</sup> de los entes, a partir del cual

<sup>22</sup> *In Div.nom* 1.1.30.

<sup>23</sup> *In Div.nom* 1.2.51.

<sup>24</sup> *SCG* 2.54.

<sup>25</sup> *In Div. nom* 4.1.276.

estos “entienden en acto”<sup>26</sup>; asimismo, es principio de la causalidad de la concepción intelectual sobre la palabra hablada porque, en virtud de la causalidad del Ser increado sobre el intelecto, se dan tanto “el verbo vocal” o concepción intelectual como la manifestación de esta a los otros, mediante el “verbo vocal”<sup>27</sup>.

En este sentido, en la triple causación de la substancia, de la inteligibilidad y de la palabra se manifiesta el Ser increado y, por tanto, la presencia en la creación de estas tres determinaciones causadas y causales lleva a que, partiendo de dichas determinaciones, el nombrar pueda darse legítimamente en referencia al Ser increado. Así, pues, la participación, que da cuenta de la causalidad del Ser increado sobre el ser creado, es el principio de la ampliación analógica del significado desde los efectos hacia la causa. Dios, que se manifiesta con toda plenitud en el orden de la eminencia, lo hace veladamente en el orden del ser y, entonces, el nombrar en referencia a los efectos le permite al ser humano lograr ciertas distinciones *in ratio* del Ser increado. Es así que, en cuanto que, en el orden de la eminencia, cada realidad preexiste en Dios con completa actualidad y manifestabilidad, por la participación del ser creado en el Ser increado, Dios se presenta en cada realidad, aunque esta presencia sea velada, metafóricamente hablando; aunque se dé “como a través de unos velos, tal como se dice en la primera carta a Corintios (13.12): «ahora vemos como en un espejo, confusamente»”<sup>28</sup>.

*Recibido: 27/05/2024*  
*Aceptado: 12/06/2024*

<sup>26</sup> *In Div. nom* 4.1.276.

<sup>27</sup> *QDV* 4.1.5.

<sup>28</sup> *In Div. nom* 1.2.64.

**Resumen.** Tomás de Aquino presenta una teoría del significado que se sigue de su perspectiva metafísica del ser increado, en su influencia causal sobre el ser creado o, lo que es lo mismo, participativo. En este sentido, expone el modo como los nombres que se refieren al Ser increado lo denotan significativamente, a partir de la posibilidad de la ampliación del horizonte de lo significativo en la referencia de los nombres hacia el ser increado, sea bajo una orientación metafórica o sea bajo una orientación analógica. Así, en el pensamiento del Doctor Angélico, el nombrar metafísico de Dios se entiende como “una estrategia semántica” que busca dilucidar “*cómo hablamos de Dios*, cómo nombramos a Dios o, podríamos decir, cómo nuestro discurso acerca de Dios tiene significado”.

No se trata, entonces, su proyecto de uno que reduzca a Dios al discurso humano, ni tampoco de uno que afirme que, puesto que el ser increado se escapa de toda concepción intelectual, el intento del ser humano por reflexionar significativamente acerca de Dios sea vano. Por el contrario, el propósito del Aquinate es que, reconociendo la absoluta trascendencia del Ser increado, el ser humano pueda referirse significativamente a Él y, por ende, consolidar una investigación metafísica con pretensiones de verdad. A continuación, se expone el modo como, de acuerdo con el Aquinate, la participación funge como paradigma en el marco del cual se despliega la reflexión metafísica acerca de Dios.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino – participación – teoría del significado – trascendencia divina – investigación metafísica.



**Resumo.** Tomás de Aquino apresenta uma teoria do significado que decorre da sua perspectiva metafísica do ser incriado, na sua influência causal sobre o ser criado ou, o que é o mesmo, participativo. Nesse sentido, expõe o modo como os nomes que se referem ao Ser incriado o denotam significativamente, a partir da possibilidade de ampliar o horizonte do que há de significativo na referência dos nomes ao Ser incriado, seja sob uma perspectiva metafórica ou estar sob uma orientação analógica. Assim, no pensamento do Doutor Angélico, a nomeação metafísica de Deus é entendida como “uma estratégia semântica” que busca elucidar “como falamos de Deus, como nomeamos Deus ou, poderíamos dizer, como o nosso discurso sobre Deus se desenvolveu”. significado.”

Seu projeto, então, não é aquele que reduz Deus ao discurso humano, nem é aquele que afirma que, uma vez que o ser incriado escapa a toda concepção intelectual, a tentativa do ser humano de refletir significativamente sobre Deus é vã. Pelo contrário, o propósito de Tomás de Aquino é que, reconhecendo a transcendência absoluta do Ser incriado, o ser humano possa referir-se significativamente a Ele e, portanto, consolidar uma investigação metafísica com reivindicações de verdade. A seguir, explica-se a forma como, segundo Tomás de Aquino, a participação serve de paradigma no quadro do qual se desenvolve a reflexão metafísica sobre Deus.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino – participação – teoria do significado – transcendência divina – pesquisa metafísica.



**Abstract.** Thomas Aquinas presents a theory of meaning that follows from his metaphysical perspective of the uncreated being, in its causal influence on the created or, what is the same, participatory being. In this sense, it exposes the way in which the names that refer to the uncreated Being denote it significantly, based on the possibility of expanding the horizon of what is significant in the reference of the names towards the uncreated Being, whether under a metaphorical or be under an analog orientation. Thus, in the thought of the Angelic Doctor, the metaphysical naming of God is understood as “a semantic strategy” that seeks to elucidate “how we talk about God, how we name God or, we could say, how our speech about God has meaning”.

His project, then, is not one that reduces God to human discourse, nor is it one that affirms that, since the uncreated being escapes all intellectual conception, the human being's attempt to reflect meaningfully about God is vain. On the contrary, Aquinas' purpose is that, recognizing the absolute transcendence of the uncreated Being, the human being can refer meaningfully to Him and, therefore, consolidate a metaphysical investigation with claims to truth. Next, the way in which, according to Aquinas, participation serves as a paradigm within the framework of which metaphysical reflection about God is deployed is explained.

**Keywords:** Thomas Aquinas – participation – theory of meaning – divine transcendence – metaphysical research.



## **La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del *libero arbitrio* en Santo Tomás**

*Rafael Cúnsulo*  
UNSTA/Fac. Humanidades, Argentina

### **Introducción**

El problema del libre albedrío o, mejor dicho, la cuestión *de libero arbitrio* ha sido tratada ampliamente a lo largo de toda la Edad Media<sup>1</sup>. San Agustín la ha tratado en un libro especial<sup>2</sup> y, con él, ha dado inicio a una reflexión que comprometerá a los pensadores cristianos de todos los tiempos, especialmente a los que han vivido en el trabajo intelectual o a los que han vivido en las diversas formas de opresión<sup>3</sup>.

En los siglos XII y XIII la problemática es fundamentalmente teológica; sin embargo, sería un error pensar que en ella no hay contenidos netamente filosóficos. En el pensamiento medieval estos contenidos sirven a la doctrina teológica sin menoscabar su condición de ciencia racional.

Al estudiar la cuestión no pretendo reavivar las viejas disputas teológicas, que se han suscitado en las diversas escuelas, porque creo que ésta no es la finalidad de una investigación filosófica: discutir problemas teológicos es tarea de los teólogos. Por el contrario, en este estudio analizaré la cuestión en un autor medieval, Santo Tomás de Aquino, y su contexto histórico, para comprender más a fondo el sentido de la misma en su tiempo y la respuesta

<sup>1</sup> Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Duculot Editeur, Belgique, 1960, T. I.

<sup>2</sup> *De Gratia et libero arbitrio*, in *Opera Omnia Migne*, PL, Vol 44. *Post Lovaniensium Theologorum recensionem, Parisiis*, T. X, 1. 1841: 881-912.

<sup>3</sup> Es notable, en nuestros días, el gran apogeo de la teología de la liberación en los países latinoamericanos.

que él da a la misma a través de su obra e interpretarla con la ayuda de un autor contemporáneo, Cornelio Fabro, que la analiza desde otra perspectiva y desde otro ámbito cultural.

Esta limitación que he puesto al estudio de la cuestión, tan preciso por autores y tiempos, no se debe entender como una parcialización arbitraria, que intenta poner límites a la comprensión de la cuestión en sí misma, porque la comprensión no la entiendo al modo de los románticos: esto es, como un despliegue objetivo de los conceptos (en las ciencias del espíritu) obtenidos por el método que, pretendiendo ser distinto, en realidad<sup>4</sup>, imita el método de las ciencias naturales. Por el contrario, entiendo la comprensión como **plenitud del conocimiento**<sup>5</sup>: esto es como capacidad de penetrar, con agudeza intelectual, en lo más íntimo de la realidad.

La plenitud del conocimiento no es algo acabado y comprendido en manera definitiva o absoluta, porque la realidad es una veta riquísima, donde los hombres de todos los tiempos han buscado la verdad con los instrumentos que cada época les ha ofrecido. La historia no cambia la verdad, pero nos permite descubrir diversas facetas de este diamante, que el hombre desea sin adueñarse nunca del mismo, porque es un bien común de la humanidad<sup>6</sup>. El horizonte cultural del lector y la tradición de alargan la perspectiva de comprensión de un texto y de un autor, lanzándonos más allá de la limitación que ellos (autor y texto) en sí mismo tienen.

Por eso mi trabajo se intenta ubicar en esta línea de comprensión que pertenece al patrimonio de la humanidad más que absolutizar o descualificar posiciones. Traducido en términos concretos para este estudio: intentaré comprender santo Tomás en su contexto histórico más inmediato y desde un

<sup>4</sup> Cf. Varios, *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Edipem, Roma, 1979, T. II, cols. 366-370. Cf. H. G. Gadamer, *Verita e Metodo*, Bompiani, Milano, 1986: 330-347.

<sup>5</sup> II-II, q. 28, a. 3, ad 3.

<sup>6</sup> Cf. M-D Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Marietti, Casale Monf., 1982: 63-78.

autor y desde una problemática contemporánea. Mi intención es profundizar en una de las vetas ya encontradas, pero, al mismo tiempo, soy consciente de que hay otras muchas que han hecho correr tanta tinta a lo largo de la historia<sup>7</sup>.

Además de esta abundancia filosófica hay que agregar la abundancia poética y literaria, la abundancia de discursos políticos y hasta la abundancia publicitaria. Todo esto manifiesta que sobre el problema de la libertad todos tenemos una palabra que decir, aunque no todos tengan la pretensión de hacer grandes estudios filosóficos. Esta abundancia también manifiesta que en el hombre de hoy y en el de todos los tiempos hay y ha habido un deseo de negarla o de afirmarla, de luchar por ella o contra ella. La mayoría de los autores contemporáneos trata la libertad en desarrollo, en ejercicio, dinámicamente, como realización del hombre, de los miedos que la acompañan, de las opresiones y de las demás frustraciones, como búsqueda de un destino o un sentido para esta vida. En toda esta abundancia existencialista mi estudio intenta ser un aporte filosófico, llamémosle así, esencialista, dirigiendo nuevamente la mirada, como han hecho los autores que analizo, hacia la raíz, hacia la existencia y hacia la naturaleza de la misma.

Este retorno a lo esencial, a las raíces busca su espacio vital de reflexión en un contexto más amplio: el mensaje cristiano, el cual, según Hegel, ha afirmado de un modo decisivo la universalidad intensiva y extensiva de la libertad.

La misma, considerada don de Dios para construir la persona moral, es guiada por la verdad al destino de felicidad, que El mismo ha puesto en el corazón del hombre. Libertad entregada a todos judíos y griegos, esclavos y libres, como su mismo mensaje. Desde esta perspectiva cristiana, la libertad

<sup>7</sup> Cf. A. Fernández *Filosofía de la Libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1975, T. II. En la bibliografía refiere más de 10.000 títulos que tratan de la libertad.

nunca ha sido considerada un principio absoluto, sino un principio de acción en busca de valores en la realidad concreta.

Con el surgir de la modernidad, la lucha por las libertades individuales y sociales ha transformado y combatido la visión cristiana de la misma; afirmándola como valor absoluto, en la cual se realiza el hombre constructor de la historia. El hombre se convierte en el artífice principal de su ambiente político, social, cultural, laboral dejando de lado a Dios, motor ahora inútil, porque siente que lo limita en su poder de dominar la naturaleza y los eventos.

El valor primario de la contemplación de la naturaleza se transforma en un pasatiempo de gente ociosa, perezosa; para Croce, ésta es la condición del hombre especulativo. Para dominar la naturaleza, el hombre se ha valido de las ciencias técnicas, las cuales, a su vez, lo han llevado a la convicción de que puede dominarla absolutamente; ésta es su vocación y desafío histórico.

Con esta convicción, el hombre moderno ha relativizado los otros valores y ha quitado un fundamento serio a la libertad, porque, cortando su relación con el ser y con Dios, ha puesto sus raíces en ella misma, absolutizándola en un círculo vicioso.

Respetar la libertad de los otros hombres, es una formulación de esta absolutización, necesita ser observada por todos igualmente, sin que nadie esté obligado, porque todos son libres. Su absolutización se basa en el mutuo acuerdo, el cual se puede convertir, si no es respetado, en un pacto de mutua agresión.

En el pensamiento cristiano la libertad es un principio, pero no el único, es un valor alto, pero no supremo, porque ella es el acceso humano a otros valores. Ella tiene la capacidad de mediar entre estos valores finales y de poner en movimiento las energías vitales para alcanzarlos: lanza al hombre al encuentro con la verdad a la entrega generosa de la vida por la justicia, la paz; lo lanza hacia el alto para el encuentro personal con el Dios que lo ama.

El esfuerzo intelectual de volver a sus raíces metafísicas quiere cimentar en la trascendencia la libertad, que el modernismo en cierto modo ha recuperado, para que el hombre tenga en ella un camino de desarrollo ante las múltiples negaciones históricas que aún hoy sigue viviendo.

En mi intento de volver a lo esencial he elegido un autor metafísico de la tradición y un autor metafísico contemporáneo, para que mi siguiente reflexión tenga raíces y vida propia.

Volver a la raíz, aunque el tema no esté de moda, no es un intento de quedarse bajo tierra sino para llevar a plenitud muchas de las virtualidades que en ella están contenidas, para que en el árbol de la existencia humana siempre haya flores y frutos de libertad.

### **1. En la *Prima secundae***

Un segundo aspecto del tratamiento del libre albedrío lo hace en la parte moral de la *Summa*<sup>8</sup>; lo estudia en diversas cuestiones en la *prima secundae*: 9, 10 y 13.

En la cuestión 9, santo Tomás trata uno de los temas que estaban presentes en la condenación de Esteban Tempier de 1270: la pasividad de la voluntad<sup>9</sup>. La cuestión es puesta para resolver una problemática nueva; ya no interesa prioritariamente su existencia, que ha quedado ampliamente demostrada, ni interesa saber si es potencia o hábito, si es una o varias potencias. En el contexto moral la pregunta es otra: ¿el hombre en su actuar concreto es libre o está determinado por diversas causas?

<sup>8</sup> La primera parte de la *secunda parte* fue terminada a fines de 1270, antes de la traducción del libro *Kapa* de la *Metafísica*, hecha por Guillermo de Moerbeke. Cf. J. Weisheipl, ob. cit., p. 360.

<sup>9</sup> *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili*. Cf., H. Denlife, *Cartularium*, p. 432. Esta es la 9ª proposición condenada; lo cual da otro motivo para pensar que fue escrita después de marzo de 1270.

Acusado por la escuela franciscana de defender la pasividad de la voluntad, santo Tomás se ve obligado a precisar algo que ya estaba presente en sus escritos anteriores: en el ejercicio, la acción concreta la voluntad tiene una cierta prioridad, siendo la misma, origen de todo movimiento<sup>10</sup>.

Para entender mejor el acto libre, hay que hacer una consideración que engloba la relación de las potencias. En efecto, las dos potencias, tanto la inteligencia como la voluntad, son espirituales y reflexivas; su misma espiritualidad y reflexividad exigen y garantizan su dinámica complementaria en la interrelación: la función de la inteligencia es presentar el objeto a la voluntad en orden a la especificación: “*En este modo de movimiento* (en el orden de la especificación), la inteligencia mueve a la voluntad, presentándole su objeto”<sup>11</sup>.

La función de la voluntad es mover a las otras potencias a realizar sus actos, en orden al ejercicio, porque los fines y las perfecciones de todas las potencias son bienes particulares y, en cuanto tales, están bajo el dominio de la voluntad: “la voluntad mueve al intelecto en cuanto al ejercicio del acto: porque la misma verdad, que es la perfección de la inteligencia, esta contenida en el bien universal, como un bien particular”<sup>12</sup>.

Como conclusión de su análisis, Tomás afirma que la inteligencia no

<sup>10</sup> La escuela franciscana (1267-1269), representada por Gauthier de Bruges y Gerardo d'Abbeville, afirma que la libertad de la voluntad no encuentra ni su origen ni su formalidad en la razón sino, más bien, en ella misma en virtud de una perfección natural. La inteligencia está sometida (es pasiva) de frente a la elección. Cf., O. Lottin, ob. cit., pp. 243-350.

<sup>11</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine. Es interesante el juicio de la edición italiana sobre esta cuestión, porque manifiesta la importancia del mismo: “E' questo uno degli articoli piu penetranti e piu organici della Somma Teologica, in cui si gettano le basi per l'integrazione reciproca dei due supremi valori dello spirito, il vero e il bene, nell'armonica interdipendenza della volonta e dell'intelletto”. Cf., *La Somma Teologica*, ed. Salani, 1959, T. VIII, pp. 224-225.

<sup>12</sup> I-II, q. 9, a. 1, c, in fine.

determina la voluntad libre, tal como lo había interpretado la escuela franciscana; aunque no puede afirmar con los franciscanos, que la voluntad aprehende directamente el objeto de la elección.

En esta misma cuestión aborda otro tema delicado y de difícil solución: ¿el accionar del hombre puede ser determinado por Dios? Según Tomás, sólo Dios puede producir un movimiento voluntario en el hombre como agente exterior, en cuanto es el creador de la voluntad y en cuanto es el único bien universal. Este movimiento desde el exterior no significa determinar las acciones concretas del hombre. Dios, creando, ha causado la naturaleza humana y sólo Él la moverá naturalmente: “el movimiento natural no puede ser causado si no es por alguna causa de la naturaleza”<sup>13</sup>. Moviéndolas naturalmente, Dios respeta las características de cada naturaleza; en el hombre respetando su libre albedrío, porque, en verdad, el movimiento natural es el no-violento o coactivo<sup>14</sup>.

A pesar de las importantes consideraciones precedentes, Tomás trata el problema propiamente en la cuestión decimotercera; donde, a partir del acto, trata de establecer el sujeto y el objeto propio del libre albedrío.

En el artículo primero, reafirmando lo dicho en la primera parte, sostiene que la elección pertenece sustancialmente a la voluntad y no a la razón, aunque la razón preceda en cierto modo a la voluntad, porque ésta tiende al bien presentado por la razón, que le agrega la ordenación al fin. Lo que aquí explica con los términos **material** y **formalmente**, lo ha explicado ya anteriormente con los términos directa e indirectamente.

En el artículo tercero, se plantea una cuestión, relativamente nueva: ¿el

<sup>13</sup> I-II, q. 9, a. 6, c.

<sup>14</sup> I-II, q. 10, a. 4, c: “Unde omnia movet secundum eorum conditionem... Deus ipsam (voluntas) movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessario”. La indeterminación de la voluntad por parte de Dios sirve para mostrar, desde una perspectiva teológica, la impasividad de la voluntad. No se discute en este punto sobre la premoción física.

objeto de la elección son los medios o también los fines?

La respuesta trasciende la interpretación habitual de medio. La elección no sólo se refiere a cosas concretas o medios en sentido instrumental; todos los fines, que están bajo el fin último, son objeto de elección, porque pueden ser medios para alcanzarlo: así, por ejemplo, la salud o la enfermedad, la orientación de vida, etc. La razón formal de medio es estar ordenado a otro<sup>15</sup>.

En resumen, en estos textos de la *prima secundae*, se pueden destacar los siguientes aspectos:

- hay un cambio de perspectiva en la impostación del tema; hasta ahora su preocupación había sido antropológica, ahora lo presenta en un contexto moral, dinámico.

Las dos perspectivas en él son complementarias.

- profundiza el tema de las relaciones entre las potencias, dada la condenación del obispo de Paris y la acusación de la escuela franciscana, estableciendo un mutuo influjo y prioridad entre las mismas;  
- supera el concepto de medio, dándole un sentido amplio, con el cual amplía el horizonte vital de la libertad humana.

## **2. En la cuestión disputada *De Malo***

La fecha, el lugar, la unidad de esta obra son aún hoy motivo de discusión entre los estudiosos más serios<sup>16</sup>.

La cuestión 6 no escapa a esta discusión. En cuanto a la ubicación, algunos piensan que se trata de un agregado hecho por los editores, porque no tiene un lugar propio en el esquema de la obra y porque se trataría de una

<sup>15</sup> I-II, q. 13, a. 3, c, *in fine*.

<sup>16</sup> Cf., Pierre-Marie Gils, *Étude Critique, en Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones Disputatae De Malo*, Ed. Leon., T. XXIII. p. 3, en nota 10.

disputa extraordinaria; otros, por el contrario, afirman que ése es el lugar propio y en una disputa ordinaria. En cuanto a la fecha, es seguro que fue escrita en torno a marzo de 1270, porque en ella aparecen citada dos proposiciones condenadas por el obispo Tempier; sostenida probablemente mientras escribe la *prima secundae* de la *Suma de Teología*. En cuanto al lugar, es generalmente admitido que fue en París.

La crítica histórica continuará sus estudios para determinar con mayor precisión todos estos elementos; sin embargo, es importante señalar que para Tomás el problema es acuciante; él mismo condena, al inicio de su respuesta, la proposición condenada por el obispo: , “algunos expusieron, que la voluntad del hombre por necesidad es movida a elegir algo (particular). Esta opinión es herética”<sup>17</sup>.

La cuestión sexta presenta una estructura diferente a las anteriores cuestiones: todo el problema es tratado en un único artículo, dejando el esquema dual de *voluntas ut natura* y *voluntas ut libera*, para dedicarse con exclusividad al problema de la libertad humana<sup>18</sup>. Esta unificación responde al cambio de perspectiva y al contexto moral en la cual viene presentada; este cambio está no sólo por las afirmaciones del artículo<sup>19</sup>, sino también por el conjunto de la obra, que tiene carácter y contenidos explícitamente morales.

Desde los primeros renglones de la cuestión está presente una de las proposiciones condenadas<sup>20</sup>, la cual encuentra su fundamento en la escritura. La afirmación del profeta, citada también en otros dos textos: “No está en las

<sup>17</sup> *De Malo*, q. 6, a. único, c. “quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum... Haec opinio est haeretica”

<sup>18</sup> Cf. A. Lobato, ob. cit., p. 40.

<sup>19</sup> “Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movetur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit”. *De Malo*, q. 6, a. unico, c.

<sup>20</sup> Cf., H. Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Tercer error de la condenación de 1270.

manos del hombre su camino, ni el varón es el que dirige los mismos”, parece poner en duda la misma existencia de la capacidad de elegir; Tomás interpreta el texto de dos maneras: primero (común a las tres respuestas), en cuanto el profeta se refiere a la ejecución y no a la misma capacidad de elección: el hombre puede verse impedido en la realización de su decisión. Segundo, en cuanto la voluntad libre es movida por el agente superior, el principio último, es decir, Dios, el cual mueve todos los agentes naturales según sus propias características<sup>21</sup>. La segunda proposición condenada se encuentra en la séptima objeción,<sup>22</sup> la cual se fundamenta en el Filósofo. El texto aristotélico afirma la moción objetiva de la voluntad, lo cual es interpretado como una pasividad total de la voluntad. Santo Tomás dice que la moción objetiva para ser necesaria debe superar la capacidad de la potencia, pero esto no ocurre con la voluntad que tiene relación al bien universal; ni siquiera la felicidad mueve necesariamente a la voluntad, porque puede no quererla<sup>23</sup>.

En esta cuestión profundiza la distinción, ya anticipada en la *Suma de Teología*. En el acto libre de la voluntad, la cual es coprincipio activo<sup>24</sup>, se encuentran dos elementos: uno por parte del sujeto y otro por parte del objeto. El primer elemento se refiere al ejercicio del acto, el segundo a su especificación.

<sup>21</sup> Cf., *De Veritate*, q. 24, a. 1, 1ra objeción; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, 4ta objeción; *De Malo*, q. 6, a. unicus, 1ra objeción. Cf. Jer. lo, 23.

<sup>22</sup> Cf. H. Denifle, *Cartularium*, vol. I, n. 432. Noveno error de la condenación de 1270.

<sup>23</sup> Cf. *De Malo*, q. 6, a. único, ad 7. Cf., Aristóteles, *De Anima* III, 9 [15] (433 b 11-12). “Sólo la felicidad completa puede mover de modo necesario la voluntad, y ésta sólo en el caso de que le sea presentada como tal. Como esto no ocurre, la voluntad en su ejercicio se encuentra siempre dueña de su decisión y por tanto libre. Tomás sólo mantiene la pasividad en relación al *bonum perfectum, quod est beatitudo*, en cuanto no puede no quererle, de modo que quiera su opuesto. Pero puede ejercer el acto de no quererlo”. A. Lobato: ob. cit., p. 43.

<sup>24</sup> “Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas”. *De Malo*, q. 6, a. único, c.

Esta distinción de los elementos del acto le permitirá conjugar armónicamente los dos coprincipios de la acción humana. Por parte del objeto, la especificación nace desde el intelecto<sup>25</sup>; en cambio, por parte del sujeto, en el ejercicio del acto, el movimiento nace desde la voluntad<sup>26</sup>.

Establecidos los dos coprincipios y sus funciones propias, santo Tomás se preocupa de mostrar cómo se coordinan estos dos coprincipios. La inteligencia muestra el objeto, la diversidad de objetos, en el orden de la causa formal; la voluntad se lleva a la acción o no, eligiendo entre los objetos presentados, en el orden de la causa eficiente. Si en el orden universal hay una reciprocidad de las causas, con mayor razón lo hay entre las potencias de un mismo principio vital. “En la profundidad del alma humana hay interrelación: de ésta con sus potencias y una mutua presencia de éstas en la totalidad”<sup>27</sup>.

### **3. A modo de conclusión**

Tomás ha clarificado su pensamiento, dando una mejor explicación de los coprincipios en la producción del acto libre y de su armónica interrelación.

En cuanto a los otros agentes que podrían determinar la voluntad, haciéndola potencia pasiva, Tomás responde que Dios mueve todas las cosas respetando el modo de ser de cada cosa. Así, cuando mueve a la voluntad, aunque Él sea causa primera y universal, no la violenta o coacciona, porque deja intacta su posibilidad de dirigirse a los opuestos<sup>28</sup>. Con respecto a los cuerpos celestes, responde que los mismos tienen una causalidad mínima sobre la voluntad, esto es, exterior y ocasional. Este tipo de causalidad no produce ningún tipo de necesidad<sup>29</sup>. En cuanto a los hábitos, responde que

<sup>25</sup> Ob. cit., in medio.

<sup>26</sup> Ob. cit.

<sup>27</sup> Cf. A. Lobato, ob. cit., p. 61.

<sup>28</sup> Ob. cit., ad 3 y 4: “in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum”.

<sup>29</sup> Ob. cit., ad 21: “movetur ab exteriori sensibili per occasionem”.

los mismos producen una cierta necesidad, pero no a tal punto que el hombre no pueda obrar contra ellos, tanto si son buenos como si son malos<sup>30</sup>.

En resumen, de la cuestión *De Malo*, ápice de su pensamiento en lo que se refiere a este tema, se puede extraer la siguiente afirmación:

- la solución armónica se encuentra en la interrelación causal de las potencias espirituales del alma, por la cual son coprincipios activos y, al mismo tiempo, se influyen mutuamente, resolviéndose su dinámica en la unidad del principio vital. A esta superación ha contribuido positivamente la condena de 1270<sup>31</sup>.

Después de este largo análisis puedo afirmar que en Tomás este tema ha tenido una importancia singular, pues abarca todo el arco de su vida intelectual y de una forma viva, en continua discusión con sus contemporáneos, lo cual lo lleva a evolucionar y a expresar de un modo más claro sus propias ideas. Las dos etapas de su pensamiento (antes y después de la condena de 1270) no marcan un cambio radical de postura; por el contrario, es una evolución que intenta superar los rígidos antagonismos de las posiciones intelectualista y voluntarista.

*Recibido: 27/05/2024*

*Aceptado: 12/06/2024*

<sup>30</sup> Ob. cit., ad 24: “consuetudo facit necessitatem non simpliciter... Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere.”

<sup>31</sup> Para la historia de las condenas de 1270 y 1277, Cf. F. Van Steenberghen, ob. cit., pp. 371-435.

**Resumen.** Luego de varios años de trabajar sobre la existencia del *libero arbitrio*, Tomás de Aquino, comienza a trabajar sobre la dinámica entre la inteligencia y la voluntad para resolverlas condenas que el obispo Esteban Tempier había realizado y que muchos atribuían a afirmaciones de Tomás. Esta condena le ofrece a Tomás la posibilidad de desarrollar su teoría de la dinámica de la inteligencia y la voluntad para que el hombre obre libremente, Establece un mutuo influjo y prioridad entre la inteligencia y la voluntad; y supera el concepto de medio, dándole un sentido amplio, con el cual amplía el horizonte vital de la libertad humana. Esta distinción de los elementos del acto le permitirá conjugar armónicamente los dos principios de la acción humana.

**Palabras clave:** *libero arbitrio* – inteligencia – voluntad – libertad humana – acción humana.



**Resumo.** Após vários anos de trabalho sobre a existência do *libero arbitrio*, Tomás de Aquino começou a trabalhar na dinâmica entre inteligência e vontade para resolver as convicções que o bispo Esteban Tempier havia feito e que muitos atribuíram às declarações de Tomás. Esta condenação oferece a Tomás a possibilidade de desenvolver a sua teoria da dinâmica da inteligência e da vontade para que o homem possa agir livremente. Estabelece uma influência mútua e uma prioridade entre inteligência e vontade; e ultrapassa o conceito de meio, conferindo-lhe um significado amplo, com o qual amplia o horizonte vital da liberdade humana. Esta distinção dos elementos do ato permitirá combinar harmoniosamente os dois princípios da ação humana.

**Palavras-chave:** *libero arbitrio* – inteligência – vontade – liberdade humana – ação humana.



**Abstract.** After several years of working on the existence of the *libero arbitrio*, Thomas Aquinas began to work on the dynamics between intelligence and will to resolve the convictions that Bishop Esteban Tempier had made and that many attributed to Thomas' statements. This condemnation offers Thomas the possibility of developing his theory of the dynamics of intelligence and will so that man can act freely. It establishes a mutual influence and priority between intelligence and will; and surpasses the concept of the medium, giving it a broad meaning, with which it expands the vital horizon of human freedom. This distinction of the elements of the act will allow it to harmoniously combine the two principles of human action.

**Keywords:** *libero arbitrio* – intelligence – will – human freedom – human action.



## La paz en Santo Tomás de Aquino. Una luz para el mundo político contemporáneo

Carlos Andrés Gómez Rodas  
CESCLAM-GSP, Colombia

### Introducción

Para los lectores modernos, la afirmación “el amor es la causa de la paz” puede ser considerada como una perogrullada propia de un pasado lejano y lleno de idealismo, de un mundo que no era capaz de destruirse a sí mismo por sus propios medios, y en el que, por consiguiente, podía hablarse de amor y paz al mismo tiempo; o, por el contrario, es vista como la piedra angular sobre la que se construye una sociedad justa. Una vez más, habría que preguntarse si, en una sociedad pluralista, hay acuerdo sobre lo que significan **amor** y **paz**, y, si, por tanto, estos significados diversos y contradictorios podrían tener una aplicación sociopolítica efectiva.

A quien, simplemente, rechaza la legitimidad del amor y la paz en el mundo moderno (ya sea descriptiva o normativamente), hay que señalarle que no se puede evitar hablar de paz, ya que el inglés corriente –la lengua común entre los que nada tienen en común– está saturado de lo que podríamos llamar *peace-talk*, por ejemplo, *peaceful protests*, *religions of peace*, *peaceful politics*, *making peace with someone*, *peace offerings*, etc. Sin perjuicio de las posibles reacciones evocadas por la frase “el amor es la causa de la paz”, podría sorprender al lector moderno que la cita es de Santo Tomás de Aquino en su *Comentario el Evangelio de San Juan*, y es, en consecuencia, una traducción del latín del célebre texto del Aquinate: “amor... est causa pacis”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Las citas de Santo Tomás son tomadas de la versión ofrecida en el Corpus Thomisticum disponible en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#OM>, y,

Este ensayo tiene dos objetivos. En primer lugar, presentar una exégesis de la noción de paz (*pax*) del Aquinate en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que se centra en la definición, los tipos y la posibilidad de una paz perfeccionada, así como en la forma en que el amor es la causa de la paz. En segundo lugar, en vez de defender extensamente la posición de Santo Tomás, se intenta realizar la tarea más humilde de defender una característica atractiva y plausible de la posición de Aquino, mostrando por qué es necesario revisar la sabiduría medieval para el establecimiento de la paz moderna.

La posición del Aquinate, al menos tal como la lee Josef Pieper (1904-1997), según la cual el amor es, esencialmente, la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, es interpretada, aquí, como una fuente de paz plausible y empíricamente respaldada. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que la paz sólo tiene que ser exterior (*exterius*) –por ejemplo, buscando establecer la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos– y no interior (*interius*), por ejemplo, a través de la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior.

El contexto en el que el Aquinate escribe esa frase es una glosa al versículo del Evangelio de San Juan en el que Jesucristo les dice a sus apóstoles: “La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da, os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide”<sup>2</sup>. En griego (koiné), *paz* es un sustantivo femenino, *εἰρήνην*. El término aparece, en diversas morfologías, aproximadamente, cien veces en el Nuevo Testamento. Entre sus traducciones, se encuentran términos que el español ordinario utiliza y adopta con frecuencia: paz, unidad, tranquilidad y descanso. En aras de la claridad, este ensayo se ciñe a la traducción más frecuente de paz. El comentario de Santo Tomás revela una importante inversión en la teoría de

a partir de aquí, se citarán con la estructura canónica sin mayores aclaraciones. La traducción al castellano de las citas de Santo Tomás es del autor.

<sup>2</sup> Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P. (trads.), *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales, Madrid, 1964, Jn. 14, 27.

la paz, pues lo que los autores griegos del Nuevo Testamento designaban como *εἰρήνην* se convirtió en *pax* en latín. A continuación, una breve exégesis del comentario tomista en mención.

La definición que da el Aquinate de la paz o del don de la paz (*donum pacis*) es la siguiente: “La paz [*pax*] no es otra cosa que la tranquilidad que surge del orden [*tranquillitas ordinis*], pues se dice que las cosas tienen paz cuando su orden permanece inalterado”<sup>3</sup>. Para el Doctor Común, en el ser humano, existe un triple orden (*triplex ordo*): para consigo mismo, para con Dios y para con el prójimo. Por lo tanto, el orden tripartito dentro de una persona implica la posibilidad de una paz tripartita (*triplex pax*): paz interior (paz consigo mismo), es decir, facultades asentadas; paz con Dios y paz con el prójimo, esto es, con todos los seres humanos.

Para entender el triple orden expuesto por Santo Tomás es importante hacer dos distinciones: la primera, con respecto a la definición de **paz**, y, la segunda, con respecto a la caracterización de los elementos constitutivos de la paz. En primer lugar, la distinción entre una definición privativa y positiva de la paz. Una definición privativa de la paz es una teoría de la paz que la define en términos negativos: carencias, privaciones, etc. Por ejemplo, una teoría de la paz que especifica la ausencia de guerra, conflicto y opresión como definición de paz. Por el contrario, una teoría positiva de la paz sostiene que la paz está constituida por una característica presente y positiva de la realidad. En el caso del Aquinate, la paz se define por la presencia de la tranquilidad que se da sobre la base de un triple orden. En segundo lugar, la distinción entre una constitución monádica y tripartita de la paz. La primera sostiene que la paz se compone de un rasgo esencial que constituye la presencia o existencia de la paz. Por el contrario, la segunda sostiene que la paz se compone de tres elementos que, conjunta, necesaria y suficientemente

<sup>3</sup> “*pax nihil aliud est quam tranquillitas ordinis: tunc enim aliqua dicuntur pacem habere quando eorum ordo inturbatus manet*”. Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannem* 14, 7.

constituyen la paz. El Doctor Angélico, naturalmente, es favorable a esta constitución tripartita.

Santo Tomás escribe, entonces, que la persona humana se ordena de la siguiente manera: intelecto (*intellectus*), voluntad (*voluntas*) y apetito sensorial (*appetitus sensitivus*). La voluntad debe ser dirigida por la razón (*ratio*) o mente (*mens*), y el apetito sensorial debe ser dirigido por el intelecto y la voluntad. Esta es una posición normativa sostenida y defendida en la tradición filosófica griega, así como por San Agustín, a quien el Aquinate cita como autoridad: “la paz es calma de mente, tranquilidad de alma, simplicidad de corazón, vínculo de amor y compañerismo de caridad”<sup>4</sup>. El Doctor Común lee al obispo de Hipona como viendo que su planteamiento está en consonancia con las ideas del Padre de la Iglesia: la calma de la mente se refiere a la libre facultad de la razón, la tranquilidad del alma se refiere a la apatencia de los sentidos que no está constreñida por los estados emocionales, la simplicidad del corazón se refiere a la voluntad puesta hacia Dios (el objeto propio de la voluntad), el vínculo del amor se refiere al prójimo y la comunión de la caridad a Dios.

Es aquí donde el Angélico distingue la paz imperfecta (*imperfectus*) de la paz perfecta (*perfectus*). Él llama a la paz de este mundo paz imperfecta (*imperfectus*). Escribe que su imperfección consiste en ser una paz en la que subsisten conflictos del hombre consigo mismo, con el prójimo y con Dios. En cambio, la paz perfecta (*perfectus*), la paz que se disfruta en el cielo (*in patria*), de la que gozan los santos (*sanctorum*), se disfrutará en el futuro y no implicará la paz fragmentada e imperfecta de este mundo. A continuación, Santo Tomás escribe que Jesús dejó claro a sus discípulos qué tipo de paz les dejaría: una paz presente en este mundo (por vencer al demonio y amar a los demás) y una paz eterna (en el futuro). Para el Aquinate, sin Cristo no hay paz ni en este mundo ni en el futuro. Respecto a la paz presente, el autor es Cristo, en cuanto maestro de vida, por su ejemplo

<sup>4</sup> “pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis”, *Super Ioannem* 14, 7.

y el modo de vida al que convoca. La paz futura es por la fuerza y el poder de Cristo (*do pacem meam... potestate et virtutem*).

A continuación, el Doctor Universal se dispone a distinguir los modos específicos en que la paz imperfecta se distingue de la paz perfecta. En primer lugar, la finalidad o intención (*intentionem*) es diferente. El objetivo o propósito de la paz imperfecta es el disfrute tranquilo de las cosas temporales, que, a menudo facilita la maldad (*peccatum*). La paz perfecta se ordena a los bienes eternos (*bona aeterna*). En segundo lugar, la paz imperfecta es una paz simulada, ya que la paz con el prójimo es un mal criterio de paz dentro de uno mismo o con Dios. Sin embargo, la paz perfecta, que es verdadera (*verum*) y no simulada, tiene un triple orden que, cuando está presente, constituye la paz real. En tercer lugar, la paz perfecta y la imperfecta difieren en que la paz imperfecta sólo se ocupa de lo externo (*exterius*), no está dentro y fuera (*interius et exterius*). Sin embargo, “la paz de Cristo trae tranquilidad tanto dentro como fuera”<sup>5</sup>. Por lo tanto, el Aquinate rechaza pensar en la paz sólo como un acto exterior, por ejemplo, cuando se la busca exclusivamente luchando por los derechos humanos universales; en su lugar, el filósofo y teólogo medieval sugiere pensar en la paz como la experiencia de tranquilidad que surge dentro de cada persona y se extiende a la relación con sus prójimos y con Dios.

En lugar de defender extensamente la postura de Santo Tomás, se quiere defender, aquí, una característica plausible y sociopolíticamente efectiva de su relato que no depende, necesariamente, de sus presupuestos teológicos, y que, por lo tanto, puede plantearse y realizarse dentro de una sociedad pluralista.

### **El amor como causa de la paz**

Como ya se vio, en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, el Aquinate se refiere a una definición tripartita de la paz en la que el triple orden de la

<sup>5</sup> “pax Christi quietat interius et exterius”. *Super Ioannem*, cit., 14, 7.

persona humana se corresponde con una triple paz. Sin embargo, lo que no está presente en el comentario es lo que el Aquinate entiende por amor. Es tarea del lector del Aquinate, pues, dar sentido a su teoría del amor como base sobre la cual predicar una tesis particular sobre la causa de la paz. Aunque, a menudo, se lee al Doctor Angélico como partidario de una teoría según la cual el amor es, esencialmente, “querer un bien para otro”<sup>6</sup>, un defensor de la tesis de que los argumentos fundamentales del Aquinate sobre el amor tienen una base diversa es el filósofo alemán Josef Pieper, quien se ocupa del asunto en su obra *Über die Liebe* (1972)<sup>7</sup>. En este trabajo, Pieper se propuso explicar una teoría tomista de la heterogeneidad del amor, es decir, un relato del elemento común en las experiencias amorosas que explica sus diversas expresiones y manifestaciones, por ejemplo, familiares, amistosas, románticas, etc.: “¿Cómo podría describirse eso mismo que en todas las formas de amor se repite y está presente, supuesto, claro, que lo haya?”<sup>8</sup>.

En el caso de Pieper, pareciera indagar sobre la heterogeneidad cognitiva del amor, es decir, una especificación de qué característica cognitiva, si la hay, es común a todas las experiencias de amor:

“Ya da bastante que pensar el mero hecho de que en todos esos intentos por describir fenomenológicamente lo que hay y lo que se siente en la inclinación amorosa se atribuya siempre al amor humano un poder que llega hasta producir el ser (se habla de sostenimiento de la persona amada en la existencia, del reconocimiento del derecho a la vida, de la donación de la capacidad de vivir y hasta de la negación del mortal destino y concesión de la inmortalidad)”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> “alteri bonum volumus”, *Summa Theologiae* II-II, q. 27, a. 2, resp.

<sup>7</sup> Se cita, aquí, la versión castellana, *Amor, presente* en Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, RIALP, 2017. 290-387.

<sup>8</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

<sup>9</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 307.

Hay dos aspectos que están implicados en estas teorías, y el primero engloba una respuesta plausible a la heterogeneidad del amor. El amor es la afirmación de la bondad de la existencia del otro: “en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar”<sup>10</sup>. Esto significa que “amar algo o a alguna persona significa dar por ‘bueno’, llamar ‘bueno’ a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: ‘Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo’”<sup>11</sup>.

En lo que sigue, tres argumentos a favor de la postura de Pieper. En primer lugar, mediante un silogismo disyuntivo, es decir, en relación con otros candidatos a la heterogeneidad del amor, la afirmación en sus múltiples formas: aprobación, aceptación, lo que, a veces, se denomina “ser un aliado” (que expresa una forma de incondicionalidad en la aceptación de otro), es el acto más plausible que es común a todas las experiencias del amor humano.

No parece haber ninguna otra característica, cognitiva o de otro tipo, que esté presente en todas las formas de amor. Aunque las emociones, por ejemplo, parecen ser un fuerte candidato, no son un buen criterio, ya que no están presentes en muchas experiencias de amor. En segundo lugar, la presuposición de muchas formas de amor existentes es un acto primario de la voluntad que expresa afirmación, aunque sólo sea implícitamente. Si bien no es posible, aquí, defender extensamente esta postura, considérense casos que pueden englobarse en el concepto de “amor duro”. Se trata del acto de amar a alguien por medios aparentemente duros: decirle la verdad sobre algo que puede herir sus sentimientos, exponer a una persona a la realidad de las consecuencias de sus actos, imponer una disciplina amorosa para corregir la prodigalidad, etc. En el amor duro, existe una afirmación implícita de la bondad del otro en la medida en que el amante duro considera al amado como un digno receptor del amor duro, que redundará en su bien. Por último, la tesis de Pieper tiene apoyo empírico. Por ejemplo, hay toda una práctica psicoterapéutica que tiene como núcleo la presuposición metafísica de que el

<sup>10</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

<sup>11</sup> J. Pieper, ob. cit., p. 303.

cliente con el que interactúa un psicoterapeuta profesional es ontológicamente bueno, y esto se afirma explícitamente dentro de la práctica.

Con respecto a la aplicación sociopolítica, hay tres razones por las que es aplicable. En primer lugar, aborda directamente la presencia explícita del odio en el discurso sociopolítico contemporáneo, buena parte del cual tiene lugar en las redes sociales. Al defender un concepto sustantivo del amor, corrige las diversas manifestaciones de odio que desestabilizan la paz. En segundo lugar, también proporciona un correctivo a las formas implícitas de odio en las que los lados opuestos del espectro político se consideran unos a otros como indignos de ser escuchados, atendidos y discutidos. Por último, la postura del Doctor Común impulsa la acción sociopolítica directa hacia la paz sin encarnar ni perpetuar una actitud de anulación, indiferencia y odio indebidos. En muchos sentidos, es la misma justificación filosófica de la acción directa no violenta de Martin Luther King. Sin embargo, la postura del Aquinate no es el único modelo para pensar en las causas de la paz. Una alternativa a su postura podría no apelar al amor, sino a la tolerancia como causa de la paz. Aunque un discurso completo sobre la tolerancia quedaría fuera del alcance de este ensayo, se ofrece, en estas líneas, un modelo reconciliador de cómo Santo Tomás se apropiaría de la tolerancia en su tesis de que el amor es la causa de la paz.

### **La tolerancia como causa de la paz**

Aunque los debates contemporáneos discrepan sobre el significado exacto del concepto “tolerancia”, cada postura comparte un problema heterogéneo a la hora de conectar la tolerancia con la paz. Los debates contemporáneos sobre la tolerancia tienden a postular (al menos) tres componentes necesarios del concepto:

- 1) Existe una objeción: el objeto tolerado (por ejemplo, los hábitos) es considerado objetable y erróneo o malo por el “tolerador”.
- 2) Aceptabilidad: el “tolerador” tiene razones positivas que pesan más que su juicio negativo sobre el objeto tolerado en un contexto determinado.

3) Posibilidad de rechazo: condiciones en las que se limita la tolerancia (si es que se limita).

Considérense 1-3 bajo una de las posturas más plausibles de la tolerancia: la visión “respetuosa” de la tolerancia. Desde este punto de vista, la tolerancia se define como una forma de “respeto” que se debe al otro. El problema es que el hecho de que la tolerancia logre el respeto es irrelevante. Respetar desde la tolerancia presupone la desaprobación de algún vicio que otro tenga y la existencia de tal conflicto es plausiblemente incompatible con la paz. Como afirmó el Aquinate, la paz no puede existir si hay conflicto interno o externo; por tanto, la tolerancia sólo puede existir si hay algo que uno desaprueba, y, sin embargo, soporta (recuérdese la etimología de tolerancia, del latín *tolerantia*, “perdurable”). La tolerancia logra un bien mayor al evitar el conflicto, pero, en opinión del Doctor Común, la mera evitación del conflicto es insuficiente para establecer la paz. Aunque parece rechazar incondicionalmente la tolerancia<sup>12</sup>, matiza su postura aprobando la tolerancia como virtud en algunas circunstancias<sup>13</sup>.

En lo que sigue, se ofrece un modelo de tolerancia como virtud subdividida que está al servicio de la paz, aunque no es la causa de ella. Los seres humanos no pueden ser objeto de tolerancia; sin embargo, a menudo, son precisamente los hábitos, los valores, las costumbres, las prácticas, las creencias, etc. de otras personas o grupos de personas los que son objeto de tolerancia. Desde el punto de vista del Doctor Universal, la tolerancia presupone algún mal o vicio con la esperanza de que sea sustituido por algún bien. La tolerancia no puede ser una virtud en sí misma, es decir, una actividad habitual que culmina en un buen carácter, ya que sólo es contextualmente buena, es decir, la tolerancia puede ser buena o mala dependiendo del objeto de tolerancia. A través de esta lente filosófica, es posible empezar apreciar el fundamento ilógico de paradojas como la del “racista tolerante”. En el supuesto de que alguien crea que una determinada

<sup>12</sup> *Summa Theologiae* II-II, q.11, a.3.

<sup>13</sup> *Summa Theologiae* II-II, q. 10, a.11.

raza R es inferior o mala, pero decida ejercer la virtud de tolerar a los individuos que pertenecen a R. ¿Debe considerarse esto un acto virtuoso o un ejemplo de virtud realizada? Obviamente, no. Si la tolerancia presupone un vicio percibido que hay que soportar con la esperanza de que sea sustituido por algún bien, entonces, tolerar a una raza concreta es presuponer, de hecho, que dicha raza no es meramente inferior, sino, sobre todo y fundamentalmente, mala. De hecho, los racistas tolerantes no tienen sentido simplemente porque la raza no es el tipo de cosa que debería tolerarse, ya que una raza concreta no es, y, simplemente, no puede ser mala en sí misma. En casos como éste, la tolerancia como aquí se la concibe proporciona una base fácil para resolver tales paradojas, preservando, al mismo tiempo, la etimología del término.

Así pues, la tolerancia es una virtud en la medida en que permite un mal por un bien mayor, permite un mal para evitar un mal ulterior o forma parte de la virtud de la paciencia. Dado que lo primero y lo segundo no son objeto de controversia, se dedicará un breve análisis al tercer caso.

La tolerancia es un tipo imperfecto de paciencia, ya que no ataca la raíz o el fundamento del problema en cuestión, sino que lo soporta. Ahora bien, si la paciencia es parte de la fortaleza, y la tolerancia es parte de la paciencia, entonces, la tolerancia es una virtud subdivisional de la fortaleza. Así explica Pieper la posición de Santo Tomás con respecto a la fortaleza:

“El recibir la herida no constituye la esencia toda de la fortaleza, sino solo la mitad exterior de ella. El fuerte no recibe esa herida por su propia y espontánea voluntad. Si la recibe, es más bien por conservar o ganar una integridad más esencial y más honda. Lo que constituye la esencia de la fortaleza no es el exponerse de cualquier forma a cualquier riesgo, sino solo una entrega de sí mismo que es conforme a la razón, y con ello, a la verdadera esencia y al verdadero valor de lo real”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Josef Pieper, ob. cit, pp. 127. 131-132.

Así pues, la fortaleza se caracteriza por un sacrificio personal que tiene como objetivo la paz. Aunque la tolerancia participa ciertamente del aspecto sacrificial de la fortaleza, ya que soportar un mal en aras de algún bien o de la prevención de un mal mayor es algo que requiere sacrificio, sigue sin satisfacer el objetivo de la fortaleza. Por ejemplo, tolerar a alguien que cree en una falsedad para evitar que crea más falsedades supone sacrificar la verdad en aras de la verdad, es decir, implica una evidente contradicción. Además, permanece el conflicto de dicho sacrificio. Es precisamente por eso que la tolerancia es una virtud imperfecta, pues es una paciencia imperfecta. La tolerancia presupone siempre el conflicto y sin este no tendría sentido. Por tanto, es metafísicamente insuficiente e innecesaria para la consecución de la paz.

## **Conclusión**

La posición del santo de Aquino –al menos como Pieper la leyó– según la cual el amor es, esencialmente, la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, se ha presentado, aquí, como una fuente de paz plausible y apoyada empíricamente. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que esta se consigue solo a través de un dinamismo exterior (*exterius*), por ejemplo, estableciendo la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos, y no hacia dentro (*interius*), mediante la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior. Por otro lado, se ha planteado que la postura del Aquinate según la cual solo el amor es causa de la paz es una posición que merece atención crítica.

*Recibido: 27/05/2024*

*Aceptado: 12/06/2024*



**Resumen.** Esta ponencia tiene dos objetivos. En primer lugar, presentar una exégesis de la noción de paz (*pax*) del Aquinate en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que se centra en la definición, los tipos y la posibilidad de una paz perfeccionada, así como en la forma en que el amor es la causa de la paz. En segundo lugar, en vez de defender extensamente la posición de Santo Tomás, se intenta realizar la tarea más humilde de defender **una** característica atractiva y plausible de la posición de Aquino, mostrando por qué es necesario revisar la sabiduría medieval para el establecimiento de la paz moderna.

La posición del Aquinate, al menos tal como la lee Josef Pieper (1904-97), según la cual el amor es esencialmente la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, es interpretada, aquí, como una fuente de paz plausible y empíricamente respaldada. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que la paz sólo tiene que ser exterior (*exterius*) –por ejemplo, buscando establecer la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos– y no interior (*interius*), por ejemplo, a través de la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior.

**Palabras clave:** paz - tipos de paz – posibilidad de la paz – paz exterior – paz interior.



**Resumo.** Esta apresentação tem dois objetivos. Primeiramente, apresentar uma exegese da noção de paz (pax) de Tomás de Aquino em seu *Comentário ao Evangelho de São João*, que enfoca a definição, os tipos e a possibilidade de uma paz perfeita, bem como a forma como o amor é a causa da paz. Em segundo lugar, em vez de defender longamente a posição de Tomás de Aquino, tenta a tarefa mais humilde de defender uma característica atraente e plausível da posição de Tomás de Aquino, mostrando por que é necessário rever a sabedoria medieval para o estabelecimento da paz moderna.

A posição de Tomás de Aquino, pelo menos tal como lida por Josef Pieper (1904-97), segundo a qual o amor é essencialmente a afirmação da bondade da existência do outro, é interpretada, aqui, como uma fonte plausível de paz e apoiada empiricamente. Esta tese também reitera a rejeição de Tomás de Aquino das teorias monádicas de paz que sustentam que a paz só tem de ser externa (*exterius*) – por exemplo, procurando estabelecer a paz sociopolítica através da luta pelos direitos humanos – e não interna (*interius*, por exemplo, através da conquista) paz consigo mesmo, cultivando a vida interior.

**Palavras-chave:** paz – tipos de paz – possibilidade de paz – paz externa – paz interna.



**Abstract.** This presentation has two objectives. First, present an exegesis of Aquinas' notion of peace (*pax*) in his Commentary on the Gospel of Saint John, which focuses on the definition, types and possibility of a perfected peace, as well as on the way in which love is the cause of peace. Secondly, instead of defending Aquinas's position at length, it attempts the more humble task of defending an attractive and plausible feature of Aquinas's position, showing why it is necessary to revise medieval wisdom for the establishment of peace. modern.

Aquinas's position, at least as read by Josef Pieper (1904-97), according to which love is essentially the affirmation of the goodness of the other person's existence, is interpreted, here, as a plausible source of peace. and empirically supported. This thesis also reiterates Aquinas's rejection of monadic theories of peace that maintain that peace only has to be external (*exterius*) –for example, seeking to establish sociopolitical peace by fighting for human rights– and not internal (*interius*), for example, through achieving peace with oneself by cultivating one's inner life.

**Keywords:** peace - types of peace – possibility of peace – external peace – internal peace.



## **Vínculos epistémicos entre la gnoseología de Tomás de Aquino y la teoría de la significación negativa saussureana**

*Laura Sandoval*  
UdelaR, Uruguay

El signo y la divinidad tienen el mismo lugar  
y el mismo momento de nacimiento.  
La época del signo es esencialmente teológica.  
Tal vez nunca termine.  
Sin embargo, su clausura histórica está esbozada.  
*Jacques Derrida*<sup>1</sup>

### **Introducción**

Para esta exposición, se presentarán brevemente los resultados de la investigación<sup>2</sup> que buscó trazar un vínculo entre algunos postulados gnoseológicos de Tomás de Aquino y los fundamentos filosóficos de la significación, específicamente sobre la **teoría del valor** de Ferdinand de Saussure. En términos generales, la teoría del valor implica un desplazamiento conceptual desde la noción de significado a la noción de valor, donde se entienden los distintos sistemas de signos, como sistemas de valores. De Saussure sostiene que la lengua es un sistema de valores puros, es decir, que cada signo-valor no tiene dependencia más que de sí mismo en las relaciones entabladas con los demás componentes dentro del sistema. Estos valores puros se basan en un mecanismo autónomo de relaciones negativas de oposición y

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, p. 36.

<sup>2</sup> Mediante este trabajo se expondrán brevemente algunos resultados de la tesis de maestría en filosofía *El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea* (FHCE, Udelar).

diferencia, que tiene como consecuencia la imposibilidad de expresar a priori de forma positiva qué valor tiene un signo<sup>3</sup>. Tales valores pueden variar su significado al variar de posición, cuestión que deviene del principio general de arbitrariedad que rige la significación negativa<sup>4</sup>. Arbitrario, en la teoría de Saussure, significa que el lazo asociativo en relación al significado es inmotivado, tanto por voluntad y razón humanas, como por vía natural o lógica, es decir, que tampoco los dos elementos que conforman un signo tienen relación natural<sup>5</sup>.

Relacionar estos dos pensadores, lejos de ser algo caprichoso, tuvo como finalidad comprobar la hipótesis que sostiene que entre los principios saussureanos que fundamentan la conformación de la significación basada en relaciones de diferencia y negatividad y varias tesis gnoseológicas de Tomás de Aquino, en particular, la teorización sobre la noción de *ens* como *aliquid*, es posible trazar puntos de encuentro e intuiciones teóricas comunes, lo cual permite posicionar al Aquinate dentro de la historia del pensamiento semiótico, en línea con otros antecedentes. Es un supuesto común y válido entender incompatible la relación entre ambas teorías si únicamente se atiende al orden de lo real, es decir, a la descripción ontológica de lo existente que realiza Tomás de Aquino. En términos muy generales, el mundo para el Aquinate tiene una explicación causal, es producto de la creación voluntaria divina; lo existente se entiende como participado y actualizado *por y en* el *ipsum esse*, es decir, el ser *en sí* sin necesidad de otro que es identificado con Dios cristiano<sup>6</sup>. La concepción ontológica y teológica de Tomás tiene un fundamento metafísico de lo real que lo sostiene y actualiza.

<sup>3</sup> Alma Bolón, “Sobre la practicidad de la teoría: Saussure y la traducción”. *Lenguas vivas*, 2012: 27-37; p. 31.

<sup>4</sup> Ferdinand de Saussure. *Cours de linguistique generale. Edition critique preparee par Tullio de Mauro*, Paris, Grande Bibliotheque Payot, 1995.

<sup>5</sup> Ob. cit., p.146.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *De ente et essentia / Sobre el ente y la esencia, Traducción, introducciones, mapa y notas de los profesores de la Facultad de Filosofía de la UPAEP* (Jorge Medina et. al.), Roma, EDUSC, 2019.

Por otro lado, en el corpus saussureano no se encuentra una preocupación ontológica acerca del origen y sustento de lo real, así como tampoco una teorización al respecto, al cual la actividad gnoseológica y lingüística se reduzca. De hecho, es posible inferir por sus nociones paradójicas (lengua, signo, etc.) la inexistencia de un origen, o –en términos derrideanos– de un fundamento logocéntrico<sup>7</sup> del conocimiento “en el que el significado central, originario, trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”<sup>8</sup> y su expresión mediante la lengua. Así, la ausencia de un significado trascendental que rija la significación “extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”<sup>9</sup>. En tal sentido, atendiendo al plano ontológico, no habría posibilidad de cotejar ambas perspectivas, ya que no se observan posiciones encontradas ni contrapuestas que permitan realizar un diálogo entre ambos textos.

No obstante, si se atiende al orden lógico-lingüístico y al orden gnoseológico, es decir, al desarrollo de principios sobre la facultad cognoscitiva humana en relación a la conformación de la significación y vinculada a la facultad del lenguaje es posible observar puntos de encuentro entre ambas teorías. Asimismo, es necesario señalar que los fundamentos sobre la significación en las obras de Tomás de no se encuentran en los abordajes lógicos y explícitos sobre la noción de signo, sino que los encontramos en postulados teológicos, metafísicos y ontológicos donde se indaga acerca de los principios de lo existente, el conocimiento y el vínculo entre pensamiento y lenguaje.

En ese sentido, a través de una metodología de análisis hermenéutico se pudieron cotejar los siguientes aspectos: a) la relación intrínseca entre pensamiento, lenguaje, y realidad extramental; b) la primacía del aspecto sensible sonoro (voces significativas, imagen acústica) en la conformación de la significación; y aún más relevante: c) aspectos de la conformación de

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 385.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

significación basados en nociones negativas y diferenciales en tesis de Tomás, explícitamente en: i) la teorización sobre el conocimiento humano y divino, ii) la noción de *ente* como convertible y transcategorial y iii) la incomunicabilidad a partir de la consideración de Dios cristiano como inaccesible para el intelecto humano.

### **Coincidencias entre Tomás de Aquino y Ferdinand de Saussure**

En primer lugar, cabe destacar que ambos autores conciben a los signos como entidades mentales o psicológicas, arbitrarias<sup>10</sup> o convencionales<sup>11</sup> del orden de la razón o de la semiología. Además, consideran al lenguaje intrínsecamente vinculado con la actividad gnoseológica, en tanto capacidad natural de distinguir elementos significantes particulares y discretos<sup>12</sup>.

Tomando como principio semiológico y epistemológico la concepción tomasiana de ente en tanto trascendental<sup>13</sup>, en particular, el término *aliquid*<sup>14</sup> que refiere al ente en tanto (un) otro diferenciado, así como el uso de la *analogia entis* como mecanismo de conocimiento de lo real a través de la razón; y la resolución de la problemática de los Nombres Divinos<sup>15</sup>, podemos analizar aspectos comunes basados en relaciones negativas y diferenciales que permiten significar los fenómenos existentes que permanecen inalcanzables al lenguaje.

Tomás sostiene que la forma de conocimiento humana se produce mediante el pensamiento racional y el discurso, el cual permite extraer

<sup>10</sup> De Saussure, ob. cit.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In Peri Herm.*, 11.4, n.5.

<sup>12</sup> De Saussure, ob. cit. p.146; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 85, ad. 3

<sup>13</sup> ‘Trascendental’ en este contexto indica la máxima universalidad del ente, expresa lo que es más común a todo lo que existe y, por lo tanto, es transversal a cualquier categorización o especialidad, es decir, remite a lo ‘transcategorial’.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *De ver.*, q1, a1.

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q.13.

conocimiento nuevo (de algo no conocido), a partir de lo conocido. Retomando la doctrina de la abstracción aristotélica, sostiene que el intelecto humano procede desde lo sensible compuesto (primero en el orden del conocer) hacia lo simple (lo primero en el orden del ser y lo último en el orden del conocer– la esencia)<sup>16</sup>. Esta capacidad intrínseca del intelecto se relaciona con concepciones negativas que implican en sí mismas la actividad de pensar, como “distinción”, “diferencia”, “división”, “negación” que son las nociones que conforman el pensamiento racional<sup>17</sup>. Además, establece un orden a nivel del intelecto<sup>18</sup> que explica la generación de las nociones primarias a partir de la racionalización de la percepción, imaginación o cognición, donde establece que “lo que cae primero en el intelecto es *ens*. ii) En segundo lugar está *non ens*, la negación del ente. iii) Sigue a estas dos la noción de *divisio*. De hecho, de que este ente no es aquel ente, aprehendemos que está dividido del otro (*divisium ab alio*). iv) Después sigue el concepto de *unum*, porque entendemos que este ente es individuo en sí mismo. v) finalmente aprehendemos *multitudo*, en cuanto que entendemos que este ente está dividido de aquel ente, y cada uno de ellos es uno en sí mismo<sup>19</sup>.

Atendiendo al trascendental *aliquid*, podemos analizar cómo ente -en tanto que otro- está en la base del proceso de captación primaria y metafísica de aquello que es y donde se funda la percepción y conocimiento intelectual de lo que es/existe, en tanto diferencia como negatividad. De las nociones trascendentales, *aliquid* es la que más se relaciona con la negatividad diferencial, ya que ente en tanto *aliquid* significa que aquello captado es *algo* en relación a su división de los otros<sup>20</sup>. *Aliquid* en su propio concepto expresa la diferencia como diferencia metafísica. Mediante esta noción se expresa

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 32, a.1.

<sup>17</sup> Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Navarra, Eunsa, 2009, p. 216.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *De potentia.*, q. 9, a.7, ad 5.

<sup>19</sup> Jan Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2003, p. 217.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino. *De ver.*, q.1, a.1.

racionalmente que un ente particular es, en primer lugar, un otro-ente-diferente-de-otros que lo definen. Entonces, ser **algo** implica metafísicamente estar dividido de otros, y también delimitado (definido) por esos otros. Así, la identidad de un ente en tanto *aliquid* se determina por la captación de la co-presencia de otros entes (también entendidos como *aliquid*) y en esa co-presencia se expresa la diferenciación con los otros que lo determinan como uno distinto y separado. Esta noción que da cuenta de lo primero conocido y conceptualizado por el intelecto, se puede relacionar con el fundamento de la identidad negativa de la teoría semiológica de Saussure, que sostiene que la identidad de cada signo es negativa y diferencial por ser obtenida en presencia de todo el sistema de signos que lo contienen<sup>21</sup>. En otras palabras, cada signo diferenciado *es* (en tanto identidad) lo que los otros signos *no son* y le dejan ser en las relaciones *in praesentia e in absentia*. Esta idea está implicada en el término *aliquid* que indica la diferenciación del resto de los otros entes, que estarían en una relación donde todos serían contrarios, por lo que su *identidad* en tanto particular, –al menos para el conocimiento humano– no es positiva *a priori*, sino que es captada en una relación con el resto de los entes particulares copresentes. Esto significa, como sostiene Aertsen que “toda determinación incluye una negación. Este ente no es aquel ente: luego son opuestos, no en cuanto son entes como tal, sino en cuanto que tienen modos determinados de ser”<sup>22</sup>. Además, en el sentido en que un **ente** es considerado una **cosa** (*res*) tiene una esencia que lo hace determinado lo que significa, en primer lugar –antes de la determinación esencial– estar dividido de otros, ser otro distinto.

Para Tomás, la manera de concebir lo real es una cuestión que trata sobre la actividad intelectual humana del **decir de** por medio del pensamiento racional, el cual tiene a la negatividad como principio propedéutico. En otras palabras, como el concepto de ente refiere a lo primero que cae en el entendimiento, y al entender que algo existe (que es), el intelecto también

<sup>21</sup> De Saussure, ob. cit.

<sup>22</sup> Aertsen, ob. cit., p. 219.

aprehende que **algo es otro diferenciado**, se sigue que la diferencia está en la base del conocimiento. Es decir, la diferencia, que funda una noción de identidad basada en la negación (negación de un sí mismo, no negación del ser), tiene prioridad ontológica. La teoría desarrollada por Tomás sobre cómo opera el intelecto para conocer y comunicar lo real, aquello que existe, que es, –previamente a su clasificación afirmativa en las categorías o su capacidad de constituir una proposición afirmativa–, la captación del ente en tanto determinación, lo cual implica la diferenciación (por unidad), la otredad y la diferencia (ser algo distinto de otros) sin cuestionar sus bases conceptuales y ontológicas implícitas. Por estas razones, se puede interpretar que existe un fundamento del conocimiento humano que funciona por diferencias y negatividades y no por afirmaciones y positivities de lo existente. Dicho de otra manera, podemos entender a la diferenciación que propicia la identidad como determinación negativa como principio y fundamento cognoscitivo de lo real extramental y extralingüístico, pues la captación de lo existente en tanto *aliquid* es una acción previa a la captación de las esencias de lo particular, por medio del proceso de abstracción, donde la identidad sí se establece en una positividad. De aquí, se infiere que la manera más básica y primera (ontológica, no temporalmente) que tiene el intelecto humano para conocer lo real existente (lo que está siendo, el ente en cuanto que ente) consiste en captar la entidad como aquello diferenciado y distinto, en tanto ente-otro particular. Esta captación no se produce mediante la afirmación positiva de cada ente particular, sino mediante la distinción, es decir, captar que lo ente como determinación -posible de ser conocida esencialmente- se produce a través de relaciones de diferencia, y no en cuanto ente *simpliciter* o ente de forma discreta<sup>23</sup>. Desde una perspectiva epistemológica, podemos inferir que la manera que tiene el intelecto humano de comprender que algo existe es mediante captación de entes diferenciados e identificados en una relación de oposición, es decir, por separación y distinción. Esta captación negativa es la que luego permite un segundo orden temporal de captación que implica la captación de la esencia. Es en la captación de la esencia que se produce una

<sup>23</sup> Tomás. *De ver.*, q. 1, a. 1.

relación con el orden lógico-lingüístico, con las intenciones lógicas (género y especie) donde las relaciones significantes se dan por asociaciones analógicas a partir del proceso de abstracción sensible.

Tomás plantea en *De ente* que el intelecto humano aprehende primero la noción de ente. ¿Qué significa esto? No se refiere a la aprehensión de una noción lingüística, semántica o conceptual, sino al fenómeno de que lo primero que el intelecto capta es que hay cosas que están siendo. Es decir, el intelecto capta la existencia diferenciada y particular de eso, algo, que está siendo. Pero, esta primeridad no debe tomarse como anterioridad temporal, sino ontológica, ya que, siguiendo la doctrina de la abstracción, para que el intelecto pueda conocer tiene que partir de lo sensible para luego llegar a lo inmaterial, lo simple (la esencia). En ese sentido, en el nivel de lo material-sensible que precisamente es lo primero –temporalmente hablando- con lo que interactúa el intelecto, se inicia el proceso de abstracción, la captación que hace el intelecto de las notas esenciales de los entes, donde las diferenciaciones categoriales corresponden a un *verbum mentis* y luego a una *vox significativa*, es decir, a algún significado de orden semántico. Sin embargo, como el sentido semántico es generado por analogía, donde el primer analogado es el *ipsum esse* (el ser simple y perfecto, Dios) tales sentidos son creados por relaciones analógicas y no por afirmaciones que refieren a una identidad perfecta entre concepto, signo y cosa, lo cual, expresan en sí mismas un grado de negación de la identidad.

Entonces, es posible sostener que en la teoría gnoseológica de Tomás se encuentra un cimiento metafísico sustentado en relaciones diferenciales y negativas. Asimismo, por considerarse ente una noción convertible<sup>24</sup>, los términos trascendentales también se constituyen en relaciones basadas en diferencias y negatividades que permite entenderlos - desde la concepción de valor saussureana- como un pequeño sistema semiológico. Así, la paradójica cuestión metafísica *modal* (referida a los modos del ente) expresa una relación

<sup>24</sup> Tomás, *In Met.*, IV, lect. 2, 553.

variable que se establece según la perspectiva tomada sobre el ente. Si abordamos las nociones trascendentales como un pequeño sistema relacional, podemos entender cada perspectiva (afirmar la unidad, que es una cosa, que es diferencia o simplemente en que es) adquiere un determinado valor según las relaciones vinculantes, en la forma de abordar su modalidad.

Por último, otro aspecto a resaltar donde encontramos la negatividad y diferencia es en el uso de la analogía. Tomás considera la noción de *ente* como una concepción analógica y a la sustancia divina como incomunicable e inefable de manera perfecta y directa para el intelecto humano, por lo cual, sostiene que la única manera en que se puede predicar de Dios sería utilizando analogías respecto al mundo **creado**<sup>25</sup>. Esta tesis plantea un esquema comunicacional que se basa en la distancia ontológica y de conocimiento entre Dios y lo creado, y, asimismo, entre lo que podemos predicar de lo que existe y Dios, que queda en el plano de lo indecible e inaccesible. Pero esta indecibilidad no es total, ya que el uso de la analogía configura la única posibilidad racional para predicar sobre la divinidad, pero presupone desde el comienzo la imposibilidad del lenguaje para expresar de manera perfecta aquello a lo que refiere, es decir, el sentido total de Dios. Como la analogía implica una relación basada en la semejanza entre Dios (supuesto como causa) y lo **creado** (supuesto como efecto), la predicación a **partir de** lo creado está limitada metafísicamente.

Además de los argumentos filosóficos presentados, se puede subrayar una razón teológica de suma importancia para Tomás, para posicionar su pensamiento semiótico en línea con una teoría de la significación basada en relaciones diferenciales y opositivas<sup>26</sup>, esta es la necesaria preservación de la mística del dogma de la santísima trinidad. La trinidad implica que Dios es entendido tanto como ser simple (conformando una unidad de esencia-ser), como también trino, cuya única distinción real en Dios son relaciones reales

<sup>25</sup>Tomás, *In 1 Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2.

<sup>26</sup> A las que consideramos más adecuadas que las semióticas de la representación (donde el signo volvería a traer ante sí la presencia del objeto signado).

de oposición, a saber, las tres personas o hipóstasis: Padre, Hijo, espíritu. Tomás afirma que “la hipóstasis divina será aquello que es *per se* subsistente, distinto e incommunicable”<sup>27</sup> y explica que

“en lo que Dios tiene de absoluto nada hay distinto, sino que sólo es distinto lo que es relativo: y, de la misma manera que la esencia se identifica con lo que es en la realidad, así realmente la relación diferenciante es el principio mismo distinto; y al identificarse la relación con la esencia según la realidad, eso mismo distinto por la relación se identificará en la realidad con lo subsistente en la esencia o naturaleza divina; y esto es lo que significa la palabra “hipóstasis”<sup>28</sup>.

Entonces, para ser consecuentes con el pensamiento filosófico y teológico de Tomás es necesario vincularlo con tesis que permitan sostener el misterio trinitario (que sostiene que la verdad unitrinitaria no es accesible por medio de la razón). En ese sentido, los fundamentos de la semiótica saussureana se entienden como los más adecuados ya que entre el signo y aquello real existe una brecha ontológica y gnoseológica que podría mantener el secreto, la mística, a la vez que posibilita su predicación y el conocimiento del mundo mediante el lenguaje.

*Recibido: 27/05/2024*  
*Aceptado: 12/06/2024*

<sup>27</sup> Tomás, *In 1 Sent.*, d.26, q. 1, a.1.

<sup>28</sup> Ob. cit.

**Resumen.** Para esta exposición, se presentarán brevemente los resultados de la investigación que buscó trazar un vínculo entre algunos postulados gnoseológicos de Tomás de Aquino y los fundamentos filosóficos de la significación, específicamente sobre la teoría del valor de Ferdinand de Saussure. En términos generales, la teoría del valor implica un desplazamiento conceptual desde la noción de significado a la noción de valor, donde se entienden los distintos sistemas de signos, como sistemas de valores. De Saussure sostiene que la lengua es un sistema de valores puros, es decir, que cada signo-valor no tiene dependencia más que de sí mismo en las relaciones entabladas con los demás componentes dentro del sistema. Estos valores puros se basan en un mecanismo autónomo de relaciones negativas de oposición y diferencia, que tiene como consecuencia la imposibilidad de expresar a priori de forma positiva qué valor tiene un signo. Tales valores pueden variar su significado al variar de posición, cuestión que deviene del principio general de arbitrariedad que rige la significación negativa. Arbitrario, en la teoría de Saussure, significa que el lazo asociativo en relación al significado es inmotivado, tanto por voluntad y razón humanas, como por vía natural o lógica, es decir, que tampoco los dos elementos que conforman un signo tienen relación natural .

Relacionar estos dos pensadores, lejos de ser algo caprichoso, tuvo como finalidad comprobar la hipótesis que sostiene que entre los principios saussureanos que fundamentan la conformación de la significación basada en relaciones de diferencia y negatividad y varias tesis gnoseológicas de Tomás de Aquino, en particular, la teorización sobre la noción de *ens* como *aliquid*, es posible trazar puntos de encuentro e intuiciones teóricas comunes, lo cual permite posicionar al Aquinate dentro de la historia del pensamiento semiótico, en línea con otros antecedentes.

**Palabras clave:** gnoseología – historia de la semiótica – significado – teoría del valor – F. de Saussure.



**Resumo.** Para esta exposição, serão brevemente apresentados os resultados da pesquisa que buscou traçar uma ligação entre alguns postulados epistemológicos de Tomás de Aquino e os fundamentos filosóficos da significação, especificamente sobre a teoria do valor de Ferdinand de Saussure. Em termos gerais, a teoria do valor implica uma mudança conceptual da noção de significado para a noção de valor, onde os diferentes sistemas de signos são entendidos como sistemas de valores. De Saussure sustenta que a linguagem é um sistema de valores puros, ou seja, que cada signo-valor não tem outra dependência senão consigo mesmo nas relações estabelecidas com os demais componentes do sistema. Esses valores puros baseiam-se num mecanismo autônomo de relações negativas de oposição e diferença, o que resulta na impossibilidade de expressar a priori de forma positiva o valor que um signo tem. Tais valores podem variar seu significado variando sua posição, questão que surge do princípio geral de arbitrariedade que rege o significado negativo. Arbitrário, na teoria de Saussure, significa que o vínculo associativo em relação ao significado é desmotivado, tanto pela vontade e razão humana, quanto por meios naturais ou lógicos, ou seja, que os dois elementos que compõem um signo não possuem relacionamento natural também.

Relacionar estes dois pensadores, longe de ser algo caprichoso, teve por objetivo testar a hipótese que sustenta que entre os princípios saussureanos que fundamentam a formação do sentido a partir de relações de diferença e negatividade e diversas teses epistemológicas de Tomás de Aquino, em particular, teorizando na noção de *ens* como *aliquid* é possível traçar pontos de encontro e intuições teóricas comuns, o que permite posicionar Tomás de Aquino na história do pensamento semiótico, em consonância com outros antecedentes.

**Palavras-chave:** gnoseologia – história da semiótica – significado – teoria do valor – F. de Saussure.



**Abstract.** For this exposition, the results of the research that sought to draw a link between some epistemological postulates of Thomas Aquinas and the philosophical foundations of signification will be briefly presented, specifically on Ferdinand de Saussure's theory of value. In general terms, the theory of value implies a conceptual shift from the notion of meaning to the notion of value, where the different sign systems are understood as value systems. De Saussure maintains that language is a system of pure values, that is, that each sign-value has no dependence other than on itself in the relationships established with the other components within the system. These pure values are based on an autonomous mechanism of negative relations of opposition and difference, which results in the impossibility of expressing a priori in a positive way what value a sign has. Such values can vary their meaning by varying their position, an issue that arises from the general principle of arbitrariness that governs negative meaning. Arbitrary, in Saussure's theory, means that the associative link in relation to meaning is unmotivated, both by human will and reason, as well as by natural or logical means, that is, that the two elements that make up a sign do not have a natural relationship either.

Relating these two thinkers, far from being something capricious, had the purpose of testing the hypothesis that maintains that between the Saussurean principles that underlie the formation of meaning based on relations of difference and negativity and several epistemological theses of Thomas Aquinas, in particular, theorizing on the notion of *ens* as *aliquid*, it is possible to draw meeting points and common theoretical intuitions, which allows Aquinas to be positioned within the history of semiotic thought, in line with other antecedents.

**Keywords:** gnoseology – history of semiotics – meaning – theory of value – F. de Saussure.



# TRADUCCIONES

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Mateo de Mimbela – *De Divina essentia et attributis*  
Disputación 9: la justicia  
Traducción de los párrafos referidos a Santo Tomás**

**Introducción**

*Celina A. Lértora Mendoza*

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*<sup>1</sup>. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia con su época. El interés de este texto radica en que pasa revista a todas las posiciones habidas en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del status quaestionis de los temas que incluye.

La obra expone los temas en dos niveles, como era habitual: la consideración general de los atributos y luego el tratamiento de cada uno. En ellos se aprecia el interés por abordar las discusiones internas dentro de la propia Orden, dando siempre su propio parecer. Sin embargo, en otras y especialmente en las puntuales sobre los atributos divinos, no puede evitar referencias a la “doctrina común”, como llama en realidad al tomismo, e

<sup>1</sup> *Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699.* Bogotá, Academia de Historia de Bogotá, s/s 121 ff; otro ejemplar, Bogotá, Biblioteca Zaldúa, s/s, 89 ff. Traducción parcial de Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. Introducción de textos y traducción del latín al castellano, 3 vol. Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964, pp. 321-354

incluir referencias explícitas a Santo Tomás. Aunque no son muchas, son importantes porque muestran cuáles eran, mínimamente en todo caso, las menciones y referencias inexcusables para los jesuitas de fines del siglo XVII, es decir, cuando ya tenían una larga tradición propia.

Se traducen los párrafos de la Disputación novena, sobre la justicia divina, con referencias a Tomás, conforme a la transcripción propia. El volumen mencionado apenas alcanza poco más del 10% del texto, pero teniendo en cuenta el tema, muy trabajado también por filósofos y juristas, a los cuales da preferencia, no deja de ser un índice significativo.

### **Disputación 9: la justicia de Dios y si se da propiamente**

[67v] 455. Nada más frecuente en la Escritura que la justicia de Dios. También los autores, ya sagrados, ya profanos, no indican más frecuentemente un atributo divino que la justicia. Sin embargo es necesario indagar si le corresponde tener a Dios, al menos la generalmente llamada justicia, por santidad y perfección; por lo cual en Mateo 3 se dice “Pues así nosotros cumplimos toda justicia”, o si le corresponde la justicia tomada [68] como perfección ordenada a la utilidad de otros, por lo cual en nuestra religión suele hablarse de justicia en Dios y de premio de Dios; o si es la justicia legal, que consiste en dictar las leyes, y retenerlas en su observancia; o en la justicia en cuanto es una virtud especial, y una de las cardinales, definida por Ulpiano: constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, o de otro modo, y conforme a las escuela con Santo Tomás II, II, q. 58: virtud por la cual alguien atribuye a cada uno lo suyo con constante y perpetua voluntad.

#### **Sección 1ª algunas observaciones previas a la resolución**

456/30. Observa 1º con Vázquez a partir de la doctrina 2-2ae, q. 80, art. 1º, cuáles son las partes subjetivas de la justicia y cuáles las potestativas. Se dice que son especies de la justicia, porque estrictamente contienen la razón genérica de ellas, porque son virtudes en relación a otro, pero no sin justicia en sentido riguroso, o porque en ellas no se da la razón de lo debido, o por defecto de igualdad entre lo dado y lo recibido. Entre estas virtudes, que sólo genéricamente son justicia, el Santo Doctor enumera la fidelidad y la religión por la cual rendimos voto a Dios. Se llaman subjetivas las especies contenidas bajo la justicia de tal modo que son rigurosamente justicia, como la justicia conmutativa y la distributiva, y de ahí la dificultad de si en Dios se da la justicia especial.

[...]

467/41. Advierto por último una cuestión: que Dios puede obligarse ante las creaturas a conferir algún bien por premio propiamente tal. Es sentencia común contra la de Suárez. La razón es que la Escritura afirma que Dios confiere muchas cosas a los hombres, y lo hace por pacto y premio. Y estas palabras deben ser tomadas en sentido propio. Ya porque no hay imperfección en una obligación divina por pacto. Ya porque esas palabras “premio” y “pacto” son tomados rigurosamente por los Santos Padres y Concilios como consta en el Tridentino 6, ca. 16, a los justos les fue prometida la vida eterna como gracia a los hijos por la promesa de Jesucristo, y como merced de Dios mismo al premiar las buenas obras de ellos y sus méritos.

[...]

470/44. Se pregunta si en Dios se da justicia conmitativa propiamente dicha, o con las condiciones necesarias para ella. Lo afirman los PP. Sáez, Valencia, Ragura, HJurtado, Arriaga, Álvarez y Godoy, [70] Muniesa disp. 10 sobre la Esencia citando a otros a favor. Lo niega en cambio Vázquez, en 1ª parte, disp. 86, sec. 4, afirmando que nadie hasta su tiempo sostuvo la sentencia afirmativa, ni Lessio, Molina, el Cardenal Lugo ni Sforza, todos los cuales trataron sobre la justicia y el derecho, y varias veces Santo Tomás, y en I cuestión 21, art. 1.

## **Sectio 2ª: Se prueba nuestra sentencia negativa**

471/45. El primer fundamento para la sentencia negativa es de Aristóteles, y en cuanto a Santo Tomás, consta en el lugar citado y otros [...] No es necesario añadir las palabras de la Escritura, porque como no se expresan con rigor escolástico, se resuelven fácilmente.

[...]

### Sección 3ª – se resuelven los argumentos en contra

483/57. Objetas 1º, los lugares de la propia Escritura, que indican la justicia: Mat. 20, Dios como Padre de Familia dando un denario a los mercenarios por el trabajo diario aparece diciendo “toma lo que es tuyo”, que significa lo propio por parte del hombre y propiamente justicia. Y Pablo muchas veces llama justo a Dios por la retribución de los éritos y la prometida gloria corona de justicia. Por lo cual Bernardo, en su tratado sobre el libre albedrío [dice]: prometido por misericordia, pero retribuído por justicia. Es lo que Pablo espera como corona de justicia, pero justicia de Dios, no suya: es propiamente justo quien da lo que debe. De lo cual y otros [pasajes similares] se argumenta así: las palabras de la Escritura deben ser tomadas rigurosamente, cuando no hay ningún absurdo, lo que es verdad, cuando los PP lo toman en sentido propio; luego las palabras mencionadas de la Escritura deben ser tomadas rigurosamente, es decir, como justicia conmutativa.

484/58. Respondo a este argumento, concedendo el antecedente y la consecuencia, pero entendida de la justicia remunerativa, que es propia de la justicia dicha en general, no de la dicha en especial o conmutativa, porque [ésta], según el Filósofo, implica imperfección: 1º porque considera a las personas como iguales, al menos bajo alguna razón formal, lo que repugna a Dios; 2º porque la contraprestación es de la razón de justicia conmutativa, como se ve en otros casos, y Dios nada puede padecer, ni abdicar el dominio de sí; 3º porque para esta justicia se requiere la igualdad aritmética, la cual no se puede hallar en Dios, en cuanto los méritos de los hombres en nada son útiles respecto a Dios, así como es la gloria otorgada por Dios respecto al hombre; pero entre lo útil y lo inútil no se halla ninguna igualdad aritmética. Que estas condiciones se requieren para la justicia conmutativa consta por el Filósofo, 2º *Eth.*, c. 6, y en Tomás 1-II, cuestión 114, artículo 1º.

[...]



**Resumen.** Se traducen los párrafos de la Disputación novena, sobre la justicia divina, con referencias a Tomás, conforme a la transcripción propia. El volumen mencionado apenas alcanza poco más del 10% del texto, pero teniendo en cuenta el tema, muy trabajado también por los filósofos y juristas, a los cuales da preferencia, no deja de ser un índice significativo.

**Palabras clave:** teología fundamental – esencia divina – atributos divinos – justicia divina – Mateo de Mimbela.



**Resumo.** Os parágrafos da Nona Disputa, sobre a justiça divina, com referências a Tomé, são traduzidos conforme transcrição própria. O volume mencionado representa pouco mais de 10% do texto, mas tendo em conta o tema, que também tem sido bastante trabalhado por filósofos e juristas, a quem dá preferência, ainda é um índice significativo.

**Palavras-chave:** teologia fundamental – essência divina – atributos divinos – justiça divina – Mateo de Mimbela.



**Abstract.** The paragraphs of the Ninth Disputation, on divine justice, with references to Thomas, are translated according to their own transcription. The volume mentioned barely accounts for a little more than 10% of the text, but taking into account the topic, which has also been extensively worked on by philosophers and jurists, to whom it gives preference, it is still a significant index.

**Keywords:** fundamental theology – divine essence – divine attributes – divine justice – Mateo de Mimbela.



# **EDICIONES CRÍTICAS**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782**  
***Prima Physicae Pars, Liber Septimus – Cuestión 1ª sobre el sabor***

**Introducción**

*Celina A. Lértora Mendoza*

Fray Cayetano Rodríguez<sup>1</sup> (1761-1823) ha sido una figura prominente en los primeros tiempos de la vida independiente argentina; su trayectoria política luego de 1810 dejó en penumbra su actividad docente, que llevó a cabo durante muchos años. Según los datos que proporciona Guillermo Furlong<sup>2</sup>, 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 Prima<sup>3</sup>. Se sabe que escribió de puño y letra las lecciones del

<sup>1</sup> Reitero aquí los datos consignados en artículos anteriores: “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. Quaestio appendix pro Complemento Phisicae 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 4 a 7 sobre el color (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 10, n. 2, 2023: 137-194. Ed. digital [www.medievaliamericana.org](http://www.medievaliamericana.org).

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

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

Curso de Lógica dictado en 1796 y que también tuvo a su cargo cursos de Física y Metafísica. En suma, su permanencia en Córdoba, ya bajo la regencia franciscana, se extiende de 1781 a 1790 y luego pasa a Buenos Aires. También escribió poesía, especialmente patriótica, luego de la Revolución de Mayo de 1810. Como otros religiosos de su tiempo, y especialmente los Hermanos Menores, Rodríguez no rehusó ocuparse activamente en política. Fue primer Conservador de la Biblioteca Nacional, por nombramiento de la Junta Gubernativa de 1812, cargo que desempeñó hasta 1814. Formó parte, elegido por voto popular, de la Asamblea de 1813, la cual le confió el *Redactor de la Asamblea*. Posteriormente fue miembro del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la 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 americano<sup>4</sup>.

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.

<sup>4</sup> 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.

Su Curso de Física General se conserva en dos manuscritos **1.** Códice de la Biblioteca Central del Colegio del Salvador<sup>4</sup>, de Buenos Aires, perteneciente a la Compañía de Jesús y su carátula es la siguiente:

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

**2.** Códice de la Biblioteca y Anticuariato del Convento Franciscano de Jujuy<sup>5</sup>, s/s. Su portada es la siguiente:

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

Se trata de un curso claramente ecléctico. A pesar de no ser un curso original sino basado en fuentes habituales como estas mencionadas, hay que señalar un significativo esfuerzo por incorporar datos relevantes, haciendo una buena selección de referencias. El mix de cuestiones físicas y religiosas (el tema de la Eucaristía, por ejemplo, en el Libro I) así como apelaciones de autoridad (Concilios) eran habituales en la enseñanza de su tiempo, y también por esa razón son recogidas por los manuales, aunque con prudencia crítica; el mismo Fray Rodríguez deriva esos tratamientos a otras partes del plan de estudios, es decir, obviamente, a la Teología.

**El Libro VII** versa sobre el sabor y el olor, en sendas cuestiones, de las cuales se edita aquí la primera. Rodríguez desarrolla bastante estos temas, aunque no con tanto detalle como la luz y el color, pero muestra también aquí,

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. Por eso remite a textos coetáneos, aunque también resulta inexcusable, en un curso de filosofía, la referencia a la tradición aristotélica, con la que trata de concordar. Sus fuentes principales son las mismas que en el resto del curso, los tratados de Tosca, Juan Bautista Duhamel y Almeida. De ellos toma las menciones a los científicos modernos que trataron el tema, como Boyle y Maignam.

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas<sup>5</sup> 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.

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

## **Liber Septimus De saporibus et odoribus**

[F. 202] Philosophia (inquit Pater Tosca, Tractatu 4° de Physica Generali, Libro 7°) cum de saporibus agit, insipida non est, sed nec ingrata, cum de odoribus disserent. Hoc quamvis verum non esset, non parum tamen oblectamenti nobis offerre debet saporum odorumque hinc [203] potior; eo quod sapor gustum delectat, et odoratus organum, odore confortatur. Sed quidquid sit de hoc, recta methodus ad id nos ducit, ut eas exponamus qualitates, quae ad gustum spectant, et etiam eas quae ad olfactum, quas uno eodemque libro simul complectimur, quod inter. hujusmodi sensus, maxima affinitas, atque conjunctio reperitur.

### **Quaestio 1<sup>a</sup> Quid sit sapor, et in quo formaliter consistat?**

Haec vox **saporis** duplicem habet intellectum. Primo enim significant sensum illud, qui in nobis excitari solet, quando bibimus aut comedimus. Secundo significant vim illam, seu virtutem in <sup>10</sup> ipsis cibariis, per quam illa sensum istum in nobis excitare possint. Quamvis autem sapor in priori significatione acceptus, verbis depingi nequeat et experientia sola percipi possit, id tamen in praesentiarum non urget; quia tantum nunc de sapore agimus, quatenus haec vox significant virtutem illam in aliquibus repertam movendi excitandique organum gustus, quo sensu sapor non est aliud, nisi **id ratione cujus sapidum corpus organum gustus afficit**.

De hujusmodi autem re Aristotelis sententia manifestum est; asserit enim Libro 2° De Anima, saporem esse **qualitatem, seu proprietatem quandam corporis humedi, ex succo terrestri, et calore recocto ortum**. Tria complectitur haec definitio, quae singula habent similitudinem veri. Primo enim, cum corpore plane sicca, seu idcirco gustatu non percipiuntur, <sup>20</sup> nisi

saliva macerent, non male asserit Aristoteles, saporem esse corporis humidi, seu liquidi proprietatem. Deinde, cum aqua aliqualem tantum saporem aer autem nullum habeat, licet utrumque sit humidum, fatendum est, Philosophum non sine ratione adjiciendum voluisse crassius quid, et quodammodo **terrestre**. Postremo voluit calorem concurrere, cum experientia notum sit, permultus fructus certas sapes ope caloris consecutos<sup>25</sup> fuisse, quibus antea caruerunt.

Qui Aristotelis definitioni et explicationi subscribunt, fateantur necesse est, Philosophum sui non a vero aberrare, et certe rem parum explanasse. Quid enim sit, et in quo consistat, illa qualitas seu proprietas corporis, quae saporis causa est, [204] id quidem minime exposuit. Hunc defectum nonnulli Peripateticis supplere conati sunt, atque ex Aristotelis doctrina, asserunt et propugnant, saporem esse affectionem sive specialem corporis sapidi qualitatem. Verum hanc explicationem linge aberrare ab illa Aristotelis, quis facile vi<sup>5</sup>dere poterit, si omnia ipsius verba percurrat, quae tradit Pater Joannes Baptista, parte 2<sup>o</sup> suae Philosophiae, Libro 3<sup>o</sup>, capite 15. Quapropter nos cum recentioribus naturam physicam saporis exponimus sequenti conclusionem

**Conclusio. Sapor physice sumptus statim in quadam configuratione particularum subtilium corporis sapidi inexistentium, quae apta est ad immutandum specialibus motibus organum gustus.**<sup>10</sup> Hanc assertionem clarissime demonstrat Robertus Boyle ex mira saporum mutatione, quae fit corpora variae componendo; cujus experimenta ad hanc ipsam rem accommodata videri possunt in adnotationibus ad Philosophiam Rohaulti, parte 1<sup>a</sup>, Capite 24.

Nos autem ex ipsa Aristotelis doctrina eandem suademus: nam gustus est quaedam tactus species, et expresse<sup>15</sup> docet Philosophus variis in locis, praecipue Libro 2<sup>o</sup> De Anima, textu 101, per haec verba: *gustabile est quoddam tangibile*, etc. Ergo ab hii solum immutare potest gustus a quo immutare potest tactus, sed tactus solum immutabilis est a corporibus, eorumque partibus diversimode figuratis, ita ut ex diversa earum configuratione, diverso in eo oriantur affectiones; ergo et gustus a sola

particularum subtilium, seu salium configuratione potest immutari; ergo in his salium particulis consistit proxima saporum virtus, quae sapor nuncupatur.

Suadet secundo conclusio: mutatis corporum subtilioribus particulis, et diversam figura acquirantibus, mutatur etiam eorumdem corporum sapor; ergo in particulis salium diversimode afficientibus organum gustus consistit sapor. Patet consequentia: particulae enim diversimode figuratae, ac ope salive dissolutas non<sup>15</sup> possunt eodem modo, sed diversimode debent palati fibra pungere, et afficere. Probat, fructus enim antequam maturescant, alii acidis, alii autem amari sunt; postquam autem maturi perfectissime sunt dulcem, gratumque saporem causant; et denique dum putrescere incipiunt ingratisimum saporem exhibent; sed in hiis fructuum diversis statibus nihil aliud [205] intervenire posse nisi configurationis subtilium particularum mutatio, ut bene notat Theodorus Almeida; ergo.

Suadet tertio, quia corpus sapidum gustu sentiri nequit, nisi corpuscula illa, sive sales sapidum corpus components, humore aliquo subingantur, quoniam a saporibus praecipue si durum sit, exprimentur. Sed particulae, sive sales sic separatas in organum gustus traducuntur, atque in palati poros intromittuntur, intimamque lingua substantiam subeunt, ergo in istis salium particulis, ac eorum cum organo proportione constituendus est sapor. Minor est evidens: nam fit manifesta in saccharo, quod si lingua admoveatur, non antea excitabitur gustus, nisi post<sup>10</sup>quam illud incipiat, illiusque particulae aliae ab aliis dissolvi, ac per linguae fibres dilabi caeperunt; ergo ita est.

Suadet denique conclusio paritate desumpta ex caeteris affectionibus, quae in aliis sensibus recipiuntur. Nam apud omnes compertum est naturam in similibus similiter operari; sed per aeris particulas specialibus, determinatisque motibus comitatus organum, auditus autem movet; atque etiam per particulam subtilissimam, substantiae a luminoso certo motu secus excitat visum; ergo per subtiliores corporis particulas organum gustus specialibus motibus movere debet, ergo sapor consistit, etc.

## **Diluuntur Argumenta**

**Argues 1º.** Gustus distinguitur a tactu, sed in nostra opinione de saporibus natura non distinguerentur; ergo. Probatur <sup>20</sup> minor: gustus stat in particulis corporum diversimode tangentibus afficientibusque palatum; sed tactus est hujusmodi, ergo. Respondeo distinguendo majorem; gustus distinguitur a tactu rerum absolute, nego majorem; formaliter seu secundum rationem formales eorum, concedo majorem. Explicatur solutio; tactus est de sensus qui rugurose et stricte sumptus abagatur, sed transcendit, ut ita dicam, caeteros sensus; ita ut organa particularia gustus, odoris, visus, et soni, etiam sint organa tactus, quatenus scilicet gustus excitatur a tactu, parti<sup>25</sup>cularum, corporis sapidi, odor a tactu corpusculorum corporis odoriferi, visus ab incursu particularum subtilium materiae etherae, et sonus a particulis aeris tympanus auris tangentibus.

Attamen omnes isti sensus distinguntur inter se secundum peculiars, specialisque rationes, quibus unus tactus distinguitur ab alio. Nam titillatio particularum organum gustus afficientium est quaedam specialis sensatio tactus, quae non convenit partibus omnibus tactilis. Ad ergo, haec particularis, specialisque sensatione non sit de quidditate omnis tactus, erit solum de quidditate hujus specie tactum, qui excitat gustum. Hinc observatur, quod si sales corporis sapidi manui, pedui, aut alteri corporis parti, quae sensus gustatus non sit, applicantur, eamque afficiant, licet ipsum tangant, non tamen gustum excitant, quia nempe gustus<sup>5</sup> est specialis tactus particularum, quae specialibus motibus movent organum gustus tantum, et saporem causant: et haec est ratio formalis distinctive gustus a tactu.

Quod in aliis sensibus parificari potest: licet enim particulae aeris motae a corpore sonoro, ut sonum efficient, debeant tangere tympanum aeris, non tamen quia illum tantum tangunt, causant sonum; <sup>10</sup> quia etiam irruunt caeteras partes corporis, quin sonus edat; sed quia tympanum specialiter tangunt, quae specialis sensatio est quaedam species tactus, qui quasi genus in quasdam specificas differentias patitur, similiter discurrendum est de gustu. Unde

infertur quod licet omnis gustus sit tactus, non autem omnis tactus est gustus, et haec mutua non convertio sufficit, ut sensus isti formaliter distinguantur.

<sup>15</sup> Sed licet aliquis: hic specialis motus, seu tactus paraticularum organum gustus afficientium non potest a nobis explicari; ergo in vanum eum suadere conamur. Respondeo hoc utique verum esse; siquidem suo speciali modo sales corporis sapidi afficiant palatum, seu fibres linguae ignoramus, quia sub ulla experientia cadit particularis conceptus fibrarum, ac specialis earum dispositio, quae requiritur ut a particularis corporis in ipsas irruentibus specialis sapor ex<sup>20</sup>citatur. Novimus tamen non posse quodlibet agens agree in quovis passum, sed requiritur a parte passi talem dispositionem, qua sit capax talis actionis recipiendae.

**Argues 2º.** Sapor est accidens absolutum respectu corporis sapiendi, ergo non consistit in particulis, etc. Probatur antecedens, quia sapor non consistit in particulis subtilibus corpus spaidum componentibus, alia <sup>25</sup> immutata substantia corporis sapidi maneret sapor; sed hoc est contra experientiam; nam fructus antequam maturescant acidi vel amari sunt, dum maturescunt tantum dulces evadunt, quin aliunde mutantur quoad substantiam; ergo sapor non est substantia, sed accidens. [207] Respondeo negando antecedentem, ad cuius probationem distinguo majorem: sapor non consistit in particulis substantialibus corporis componentibus integrabiliter, nego majorem; corporis componentibus essentialiter, concedo majorem. Est dicere, quod si sermone sit de particulis illis intrinsecis, quae atomi dicuntur, quaeque pertinent immediate ad primariam essentialem et interim corporis constitutionem, fate<sup>5</sup>mur in his non stre virtutem illam, seu vim movendi ac excitandi organum gustus. At si loquamur de particulis illis, seu salibus, qui intra corporis sapidi contextu continentur, quique pertinent ad integram corporis compositionem, negamus has salinas particulas esse accidentes, cum potius sint substantia corporea corporis subtile constituens.

Unde <sup>10</sup> quidquid vulgari nomine dicitur **sapor**, aliud non est quam sal quidam movens linguae palatique fibres. Cum autem dicimus **saalem** intelligere debemus, cum Patre Maignam partem salis spiritualiorem; quin in

quovis sale est pars altera terrestrior, quae separata per operationem chemicam a suo spiritu, est prorsus insipida. Jam ergo potest unum idemque corpus quin substantialiter mutetur, diversos variosque induere sapes. Cum enim particulae unius <sup>15</sup> corporis possint variis modis depurari a particulis crassioribus, et ab aliis salibus ingratum saporem constituentibus; hinc non est dubium has subtiliores particulas salis leniter, suaviterque efficere posse organum gustus, in eoque dulcem saporem excitare. Haec autem depuratio, in fructibus praecipue per colatione fit. Cum enim succus fructuum peractissimos ductus percolatur, depuratur etiam a particulis illis crassioribus salium, quae propter earum crassitiam, et asperitatem <sup>20</sup> ingrata impressionem faciunt, et inde succus ille ex acerbo dulcis efficitur. Si autem dicas unum idemque corpus quoad substantiam novum induere saporem, quia nova ei adveniunt particulae salis, fatemur hoc verum esse; sed hinc nullum inconueniens sequitur, quia licet ille particulae salis accidentales sint respectu corporis cui adveniunt, sunt tamen substantialis absolute. Quod totum constat in partibus salis in carne asperses.

<sup>25</sup> **Argues 3º.** In hac sententia inexplicabile est, quomodo ex mixtione aliquorum corporum diversis saporis orientur. Sic teste Boyle, aqua fontis cum argento purificato efficit solutionem amarissimam, cum plumbo vero dulcissima, [208] cum cupro autem teterrimum producat; et cum aliis corporibus permixta diversos sapes producit, ergo. Respondeo, horum enim, et aliorum quamplurimorum manifestam est rationem. Nam enim omnes salis particulae habens eandem vim pringendi organum gustus, sed diversa est earum virtus propter diversa, earum configurationem. Cum autem ex diversa mixtione <sup>5</sup> saporis debeant diversae salis particulae, hinc diversus etiam sapor pro gigni debet.

Qualis autem sit determinata saporis constitutio, seu quomodo corpuscula illa intelligi debeant constituta ad diversos excitandos sapes; usque nullo experimento constat. Placet nihilominus, hic exponere ingeniosam Cartesii hypothesim ad explicandas saporum differentias. Ait <sup>10</sup> enim saporem dulcem ab eo stare, quod corpuscula illa, quae organum gustus afficiunt, quasi sphaerica sint, et nullis asperitatibus vestitae; unde ope salivae separatae,

intromittuntur in linguae subtilissimas cavitates, suaviterque organum movent, et inde dulcem saporem causant. Econtra vero, cum amarus sapor dulci opponantur, in opposita ratione constituendus est.

Hinc <sup>15</sup> docet amaritudinem constituit in particulis seu corpusculis horridis, angulioris, inaequalibus stratiatis, serratis, seu denticulatis, quae fibres organi ingrate afficiunt, durius pertractant ac mordent. Ideoque fructis aliqui putrescentes amarescunt, qua cum pars subtilior evolet per evaporationem, crassior remanet, quae continet in se aspera, seu denticulatae corpusculae, quae amaritudinem causant. Deinde **saporem acrem** constitui in corpusculis imminutissimis, rigidis <sup>20</sup> ac rispids, quibus etiam adhaerent particulae ignis; et patet in pipere, quod simul acre, et calidum est. Similiter varias accomodat figuras particulis illis in quibus sapores diversi contituuntur, quae omnia videri possunt apud Patres Joannem Baptistam, et Vincentium Tosca.

Sed dices: si omnia corpora, quae particulis sphaericis constant essent dulcia, omnia corpora alba dulcia essent; sed experientia constat <sup>25</sup> salem, mercurium sublicantum, et alia hujusmodi, quae alborem maximum exhibent, non esse dulcia; ergo. Major patet quia omnia corpora alba sphaerulis constituuntur, ut constat ex dictis in quaestione de lumine, ergo. Respondeo omnia corpora alba ex sphaerulis constituit; hae saltem sphaerulae aliis minutissimis [209] subtilioribusque particulis constant, quae maxime asperitatibus constare possunt: quae quidem particulae, dum humore aliquo dissolvuntur, ac intra poros organi intromittuntur, lingua mordent, et ingrate fibres afficiunt, amerulentiamque causant. Sed de his satis.



**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 VII (Cuestión 1)), sobre el sabor. Fray Rodríguez aborda el tema basándose en los manuales de Tosca, Duhamel y Almeida, con referencias a Maignam y Boyle. El texto se transcribe según el Ms. copiado por Zavala, que aquí no tiene diferencias con el Ms. de Bárcena.

**Palabras clave:** escolástica colonial – cuerpo natural – olor – sabor – Fray Cayetano Rodríguez.



**Resumo.** É editado um fragmento do Curso de Física, ministrado por Frei Cayetano Rodríguez no Colégio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782: Livro VII (Questão 1)), sobre o sabor. Fray Rodríguez aborda o tema com base nos manuais de Tosca, Duhamel e Almeida, com referências a Maignam e Boyle. O texto é transcrito segundo o Ms. copiado por Zavala, que aqui não tem diferenças com o Ms. de Bárcena.

**Palavras-chave:** escolástica colonial – corpo natural – cheiro – sabor – Fray Cayetano Rodríguez.



**Abstract.** A fragment of the Physics Course, taught by Fray Cayetano Rodríguez at the College of Montserrat, University of Córdoba, in 1782, is edited: Book VII (Question 1)), on flavor. Fray Rodríguez addresses the topic based on the manuals of Tosca, Duhamel and Almeida, with references to Maignam and Boyle. The text is transcribed according to the Ms. copied by Zavala, who here has no differences with Ms. de Bárcena.

**Keywords:** colonial scholasticism – natural body – smell – flavor – Fray Cayetano Rodríguez.



# **SECTIO LATINA**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

## Brevis meditatio de praedicatione scholastica et fregeana

*Gualterius Redmond*  
Austinopoli in Texia, SFA

Les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment  
et faux dans ce qu'ils nient.  
*Leibnitius*<sup>1</sup>

Cari collegae

Commentationem brevem olim scripsi de optimo opere a Fergo Kerr composito *After Aquinas* (“post Aquinatem”)<sup>2</sup>. Adhuc autem ansam non habui ad scriptum edendum, sed nunc possum saltem vobis summarium offerre. Kerr sic terminavit librum:

“qui in philosophia analytica edocti sunt, suntque proclivi ad principium Fregeanum accipiendum quod ‘existentia non est praedicatum’, aestimabunt sermonem [sancti ] Thomae de ‘esse’ (ut Anthonius Kenny affirmat) sicut ‘sophisma ac fallacia’”<sup>3</sup>.

Frege, animadvertendum est, revera dixit **existentiam** praedicatum

<sup>1</sup> Philosophica “systemata in eis quae affirmant sunt vera, falsa autem in eis quae negant”, Epistola ad Nicholaum Remond, mense Januario anno 1714. J. S. Mill: “In omnibus disceptationibus uterque adverarius in eis quae affirmat saepius sentit recte, false autem in eis quae negat”; similiter Goethe, H. Bergson, H. R. Niebuhr.

<sup>2</sup> “‘Deum esse’ en Gottob Frege y Santo Tomás” Facultad de Filosofía, Universidad Católica de Chile 7 de agosto de 2013. Kerr, *After Aquinas/ Versions of Thomism*, Oxonii, Blackwell, 2002.

<sup>3</sup> Kerr, p. 209; Kenny, *Aquinas*, Oxonii, 1980, p. 60.

**secundi** ordinis esse, non primi. Insuper, Kant fuit qui declaravit existentiam non esse praedicatum<sup>4</sup>.

Mihi videtur operae pretium esse quaerere utrum verum sit hoc iudicium sat negativum— multumque interest saltem de eo **sermocinari**. Nam auctor videtur similitudines habere cum eis quos vituperat ut “philosophos analyticos”. Quid enim dicendum est de iudicio Kerr: quod exegeses Philosophorum “Analyticorum” atque “Phaenomenologicorum” doctrinae Sancti Thomae sint omnino “incommensurabiles vel irreconciliabiles”<sup>5</sup>.

Mihi equidem **placet** notio Dei ut esse subsistentis a Sancto Thoma pluribusque Thomistis accepta, sed placet **quoque** recens (immo Fregeana) quantificationis notio de propositionibus existentialibus. Vellem brevi explanare, si vultis, doctrinis translaticiiis ac recentibus adhibitis collatisque, quomodo utramque sententiam **simul** possim asserere<sup>6</sup>.

## Logica

In studio nostro logica usus sum: et scholastica et hodierna (cum Fregeana). Itaque oportebit recensere doctrinam scholasticam de propositionibus. Doctores scholarum duo propositionum genera distinxerunt. 1) Primum, propositiones quae dicunt aliquid esse **tale**, seu **characterem** de aliqua re praedicant (ut “Socrates est bonus”) vocantur “de tertio adjacente”, nam tres habent partes: subjectum, copulam (“est”) et praedicatum de characterem. 2) Secundi generis sunt propositiones sine praedicato ut “Socrates est” quae nuncupantur “de secundo adjacente”, ubi “est” non est copula sed

<sup>4</sup> *Critica Rationis Purae*, I, 2, c. 3. par. 55.

<sup>5</sup> Kerr, p. 210, et alibi.

<sup>6</sup> In aliis opusculis meis symbolis logicalibus utebar, sed cum de eis difficile sit publice loqui, symbola nunc dimittam.

significat nonnisi Socratem **existere**<sup>7</sup>; “existential” igitur in hoc loco non est praedicatum. Ipse Thomas *esse* exprimit tum de tertio adjacente, seu ut **praedicatum** (“Deus est suum esse”), tum de secundo adjacente (“Deus est”)<sup>8</sup>. Thomas etiam utrumque propositionis genus conjungit, dicens rogata “quid est Deus?” et “an est Deus?” eandem habere responsionem<sup>9</sup>. Ergo expressio “essendi” ambigitur, et aperta est **pluribus** intrepationibus sermocinalibus, logicis, philosophicis.

### Frege et historia logicae

Ego igitur opinor, cum ipso Frege quadamtenus consentiens, in propositionibus quantificatis latere quendam characterem **secundi ordinis**, qui tamen **ipsi rei convenit**, cum de re aliquid maximi momenti indicare possit: videlicet (sicut Frege dixit) quod “*es gibe*” - “datur”) res in dominio characteris primi ordinis – quod etiam accipi potest sicut “datur in **mundo actuali**”, vel in aliis spatiis. Censeo quoque characterem remitti licet ad existentiam **divinam**. Quae omnia excedunt ea quae dixit ipse Frege.

Logica, revera, qua usi sunt Scholastici (inter eos Thomas) haud omnimodo diversa est a logica “hodierna” (ut quidam perperam ajunt). Ignatius Angelelli, amicus meus multorum annorum (requiescat in pace) inter alios investigatores, in libro suo *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, ostendit doctrinas logicales putative novas (inter eas, Fregeanas)

<sup>7</sup> Exempli gratia, Albertus Saxonicus, *Perutilis logica*, III, 1, 17; Abelardus dixerat “est” adhiberi “ut tertium adjacens” atque “appositum subjecto”, *Dialectica*, ed. De Rijk, pp. 161-162.

<sup>8</sup> “Haec propositio ‘Deus est’, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto, Deus enim est suum esse”, *Summa theologica*, 1:2:1; etiam 1:3:4 et *Summa contra gentiles*, lb. 1, cp. 10, n. 3. “Hoc ipsum quod Deus est [est] suum esse”, *ibid.*, cp. 11, in principio.

<sup>9</sup> “...ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem ‘quid est’ et ad quaestionem ‘an est’”, *Contra gentiles*, cp. 10, ad tertiam rationem. In Deo “idem est ‘an est’ et ‘quid est’”, ut dicit Avicenna”, *De veritate*, q. 10, a. 12, in corpore.

jamdudum repertas fuisse apud doctores scholasticos. Idem dictum est de logica Graeca, praesertim Stoica.

Exempli gratia, Scholastici distinxerunt inter **significationem** (seu sensum) termini ejusque **suppositionem** (seu denotationem) qua res ostenditur cui sensus convenit. In “Socrates est bonus” “bonus” significationem indicat, “Socrates” vero denotat eum qui bonus est. Suppositio in seipsa sumpta indolem “quidditativam” minime involvit, sed ad significationem conectitur<sup>10</sup>. Haec distinctio inter “significationem et suppositionem”, licet amplior, haud dissimilis est ac distinctio Fregeana inter *Sinn* (significationem) ac *Bedeutung* (denotationem) – nec dissimilis est, sensu adhuc latiore accepta, ac distinctio inter “esse-tale” et “esse-simpliciter”, vel inter “essentiam” et “existentiam.

Sed tamen maxime ad rem disputatam spectat distinctio fregeana inter characterem **primi** et **secundi gradūs** seu ordinis (*Stufe, Ordnung*). Ipse Frege censebat hanc distinctionem esse suam propriam; dixit:

“Nunc agitur de distinctione **mea** inter conceptus primi et secundi gradūs; “mea”, inquam, non enim mihi notum est distinctionem ante me sat acute expressam esse”<sup>11</sup>.

Re quidem vera, ut Angelelli animadvertit, philosophi ante Frege (et Bertrand Russell qui celebrem “typorum theoriam” elaboravit) de hujusmodi

<sup>10</sup> Patet etiam locutionem cui character inest indicare rem singularem, puta “philosophus qui cicutam bibit”, “Doctor Angelicus”, “illa mulier”.

<sup>11</sup> “Hier kommt meine Unterscheidung von Begriffen erster und zweiter Stufe in Betracht. Ich sage ‘meine’, weil mir nicht bekannt ist, daß sie vor mir in hinreichender Schärfe gemacht ist”. Epistola ad D. Hilbert, die 6 mensis Januarii anno 1900, *Gottlob Freges Briefwechsel*, eds. G. Gabriel, F. Kambartel, C. Thiel, Hamburgi, Meiner Verlag, 1980, p. 17 (notabile est Frege in hoc loco distinguere inter propositiones “omnis deus est omnipotens” et “datur saltem unus deus”).

distinctione haud raro speculabant, posthac vero disputatio de gradibus praedicatorum “expulsa erat ex philosophia moderna”<sup>12</sup>.

Assertio Frege quod existentia sit praedicatum praedicatorum haud erat nova, immo, inquit Angelelli, “fruitur praeterito metaphysico admodum venerabili”<sup>13</sup>. Scholastici enim solebant laborare cum subtilibus **theoriis intentionum** cum de “intentionis primae et secundae” dissertarent, necnon de “praedicabilibus”<sup>14</sup>. Secundum Frege, **elementum** (*Merkmal*) conceptus **homo** (ut pernota exempla Scholastica “praedicabilium” adducam) includit **vivum, animal, rationale, substantia**, quae omnia singuli homini conveniunt. **Proprietas** autem (*Eigenschaft*) est conceptus qui ipsi conceptui **homo** convenit. Haud multum distat de doctrina scholastica, ubi “homo” est vocabulum primae intentionis in oratione “homo est mortalis”, sed est secundae intentionis in oratione “homo est species”.

Existentia juxta sententiam Fregeanam non est “elementum” conceptus ullius rei, sed potius “proprietas” altior quae indicat conceptum indicare *Esgiebtexistenz*”, seu “datur” saltem una res in certo dominio contenta. Philosophi Scholastici, Graecos sequentes, adhibebant “quantores” inter virgulas (“omnis”, “nullus”, “aliquis”...), non aliter ac logici recentiores qui duos quantores agnoscunt: universalem ( $\forall x\phi x$ -- “omni ex: phi”) et existentialem ( $\exists x\phi x$ -- “saltem unum x: phi”) ad significandum quod omnis res vel saltem una res certum characterem (E) habet, qui alicujusmodi *esse* exhibere potest.

<sup>12</sup> I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordraci, Reidel, 1967, p. 227 necnon § 7.56.

<sup>13</sup> Angelelli, ubi remittit (p. 225) ad traditionem ab Étienne Gilson “essentialisticam” nuncupatam: “*esse accidit essentiae*”.

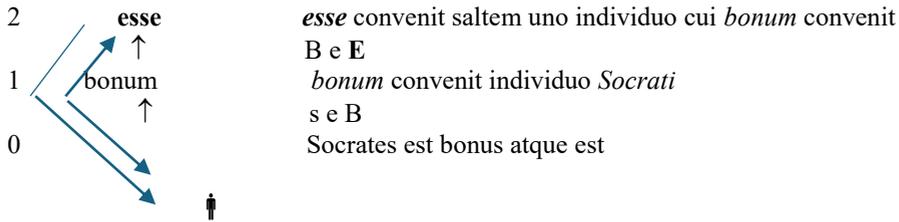
<sup>14</sup> Vide Redmond, *La lógica del Siglo de Oro*, sectionibus 60-61, 63-67.

## Una sententia

Quidquid sit de Frege aliisque philosophis, sententiam similem brevi adumbrabo. Haud facile est doctrinam describere **loquendo** sed conabor eam imaginibus depingere<sup>15</sup>. Propositionem “Socrates est bonus” reddo de secundo adjacente: ubi “Socrates” est individuum seu res, “bonum” est character, “est” est copula.

Hujusmodi propositio “Socrates est bonus” duobus muneribus fungi potest: Socratem ostendere **bonum** esse eumque **esse** simpliciter. Forma propositionis exhibetur in hoc schemate (qui, obitur dicendum est, respondent “typis” in theoria Russelleana). Schema tres “planos” (seu gradūs, ordines) habet. Ipse Socrates (ut individuum, res) collocatur in plano zero 0. **Bonum** (ut character primi gradus) apparet in primo plano. **Existentia** Socratis (littera crassa scripta) inscribitur in plano secundo (ut character secundi gradus), necnon legi potest velut “Socrati bono convenit esse”. En schema:

### Plani



Praedicatum primi ordinis “bonum” ad **quidditatem** rei (Socratis) spectat, **minime** ad existentiam ejus, quae tamen solum humana esse indicatur. Ergo videre licet utrumque praedicatum stare generatim sumptum pro duabus faciebus ontologicis: pro “essentia” et pro “existentia” cujuslibet individui.

<sup>15</sup> Singula in aliis opusculis descripsi.

## Deum esse

Quid denique dicendum est, in hac rerum complexione, de esse Divino? Thomistae olim atque hodie inter se discrepaverunt circa indolem propositionum de Deo essendo. Brian Davies existimat propositiones existenciales esse affirmationes **numeri**, non autem adscribere caracteres rebus<sup>16</sup>. Barry Mille arbitratur existentiam esse **realem** characterem primi ordinis individuorum concretorum, immo omnium **divitissimum**<sup>17</sup>. William Hill et David Burrell, ut promant unicritatem existentiae Divinae, praedicata inusitata novant: “God is be-ing”, interductu posito inter “be” et “ing” ad indicandum “be-ing” (“ens”) esse verbum (participium praesens), non substantivum: “esse Dei est esse esse” (“is to be to be”)<sup>18</sup>. Magistri Judaei quoque “Deum” legerunt ut verbum<sup>19</sup>. Philosophus analyticus Peter van Inwagen existimat **necessarium** Dei existentiam exprimi posse ut praedicatum primi ordinis, non autem existentiam mere actuaalem.

Quid denique dicendum de istis “philosophis analyticis”, qui, juxta Kerr, negant “existere” esse praedicatum primi plani ac proinde tenentur (inquit) opinari ita:

“‘Deus est’ non praedicat proprietatem existendi de Deo; aequivalet potius propositioni ‘Divinitas exemplificatur’, scilicet: proprietas Dei essendi non habet nisi unum exemplum”<sup>20</sup>.

Quod tamen est verum: non habemus enim nisi unum exemplum Dei essendi: nempe Deus. Ceterum optime licet censere “esse Dei” dupliciter

<sup>16</sup> “Aquinas, God, and Being”, *The Monist*, 80,1997: 500-520, p. 506.

<sup>17</sup> *The Fullness of Being/ A New Paradigm for Existence*, Prelum Nostrae Dominae, 2002.

<sup>18</sup> Citati apud Kerr, pp. 209 and 201.

<sup>19</sup> David A. Cooper, *God Is a Verb: Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*; <https://www.goodreads.com/en/book/show/207188>. Vide Kerr, 186.

<sup>20</sup> Opere citato, p. 94.

exprimi sed aequivallenter; nempe per praedicatum primi plani vel secundi. Loquimur enim in ordine sermocinali.

Sed nobis multo majoris momenti est, sic enim mihi videtur, perspicere distinctionem inter praedicata primi et secundi ordinis adaequare profundiorum inter existentiam et essentiam distinctionem, ratam solummodo de Deo. Nam Deus visus est sicut id cuius esse et essentia idem sunt, quod in eodem schemate videri licet:

### Plani



In hoc loco audienda est Edith Stein, Phaenomenologista Thomistica, quae agnovit tres “formas ontológicas básicas” pares his tribus planis: 1) **aliquid** et 2) **esse-tale** et 3) **esse**<sup>21</sup>. Sunt videlicet “loci vacui” (*Leerstellen*) seu variabilia, quae implenda sunt 1) **re** et 2) quidditate et 3) modo-essendi (*Seinsweisen*); in exemplo: Socrates, Bonum, esse-ut-homo. Tres formae, inquit, colligantur in conjunctione interiori (*innerer Zusammenhang*), nempe:

### plani

- 2 existentiaesse-ut-homo (modus-essendi)
- 1 essentia esse-tale (bonum)
- 0 individuum aliquid (Socrates)

Apud Deum, addit Stein, omnia conjunguntur in unum.

Patet denique hujusmodi duplicem praedicationem, licet Fregeanam, forsitan “Thomisticiorum” esse quam alios modos de Deo loquendi.

<sup>21</sup> *Potenz und Akt*, Herder, 1998, p. 23.

Haec pauca igitur, cari collegae, quae commendo iudiciis vestris, spero ut non abuta sint patientia, sed potius velim ut iudicia vestra adjuvent me ut ego melius haec pauca intelligam.



**Resumen.** Personalmente me gusta la noción de Dios como ser subsistente, adoptada por Santo Tomás y muchos tomsitas; pero también me gusta la reciente noción fregeana de cuantificación para las proposiciones existenciales. Quisiera explicitar brevemente, si se quiere, mi propuesta de que ambas sentencias pueden sostenerse a la vez.

**Palabras clave:** noción de Dios – ser subsistente – cuantificación – Tomás de Aquino – Frege.



**Resumo.** Pessoalmente gosto da noção de Deus como um ser subsistente, adotada por São Tomás e muitos tomitas; mas também gosto da recente noção fregeana de quantificação para proposições existenciais. Gostaria de explicar brevemente, se quiserem, a minha proposta de que ambas as sentenças possam ser sustentadas ao mesmo tempo.

**Palavras-chave:** noção de Deus – ser subsistente – quantificação – Tomás de Aquino – Frege.



**Abstract.** Personally I like the notion of God as a subsistent being, adopted by Saint Thomas and many Thomasistes; but I also like the recent Fregean notion of quantification for existential propositions. I would like to briefly explain, if you will, my proposal that both sentences can be sustained at the same time.

**Keywords:** notion of God – subsistent being – quantification – Thomas Aquinas – Frege.



**Summarium.** Mihi equidem placet notio Dei ut esse subsistentis a Sancto Thoma pluribusque Thomistis accepta, sed placet **quoque** recens (immo Fregeana) quantificationis notio de propositionibus existentialibus. Vellem brevi explanare, si vultis, doctrinis translaticiis ac recentibus adhibitis collatisque, quomodo utramque sententiam simul possim asserere.

**Vocabula maximi momenti:** notio Dei – esse subsistens – quantificatio – Thomnas Aquinas – Frege.



# RESEÑAS

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

JUAN MANUEL CAMPOS BENÍTEZ, *Hermanas y enemigas. Ensayos sobre los conflictos entre dos aspectos de la lógica ayer y hoy*, Puebla, BUAP, 2022, 256 pp.

El autor es Doctor en Filosofía y catedrático de Lógica en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y su campo de investigación es la historia de la lógica medieval, renacentista y de la segunda escolástica. Desde esta doble perspectiva temática y docente, nos ofrece en esta obra un conjunto de ensayos que visualizan la complejidad de la historia de la lógica en perspectiva docente.

En la Introducción nos dice el autor:

“Ofrezco al lector, principalmente al lector que es también profesor de lógica, estos ensayos fruto de mi experiencia como profesor en varias universidades. La diversidad de alumnos ha sido un acicate para enseñar lógica en contextos diversos. Enseñar lógica fue posible gracias a mis maestros, pues con Rafael Peña y, especialmente, con Walter Redmond aprendí en la carrera de filosofía la lógica que luego enseñaría con tanto gusto. Vaya con este libro mi agradecimiento y también con cariño a mis estudiantes, pues pensando en ellos comencé a escribir estos ensayos y cuyos nombres no podría enumerar aquí, solo diré que el mejor pipopo que he recibido proviene de uno de ellos: ‘Fuiste bueno con nosotros al haber sido exigente’. Algunos son ahora profesores de lógica, lo cual nos hermana en una profesión, por no decir un oficio donde seguimos aprendiendo esta materia tan compleja como apasionante”. (p. 7).

Este párrafo nos pone freno a tres cuestiones que todo profesor de lógica (y no sólo de ella) se plantea, sobre todo si, además, tiene el personal interés de investigar su historia e interesar en ella a los estudiantes. El primero, cómo aprender a enseñar; Campos Benítez coincide con muchos profesores –y me incluyo– en que aprendemos mirando y siguiendo a modelos, a profesores que

han tenido éxito, especialmente frente a nosotros mismos. La segunda cuestión son los diversos contextos en que se enseña esta disciplina, sean Facultades distintas, o carreras distintas, pues se enseña en una multiplicidad disciplinar, si bien tiene más peso en la carrera de matemática. Aprender a “convivir” exitosamente con estas diversidades es uno de los problemas que enfrenta quien quiere no sólo ser profesor de lógica, sino enseñarla de veras. Aquí se plantea la tercera cuestión, la disyuntiva entre ser laxo –pues cada quien es consciente que es una disciplina a veces árida, poco motivadora y que en general no gusta– o si a pesar de eso hay que ser exigente. Campos Benítez recuerda que algunos, los que siguieron su camino, le agradecen haber sido exigente, lo que no significa desesperar al alumno sino pedirle un esfuerzo mental que en definitiva redundará en su beneficio.

El propio autor explica a continuación que la obra se divide en dos partes pues son los dos marcos en que se ubicó cuando escribía estos ensayos. Con respecto al primer bloque, señala algunas particularidades, teniendo en cuenta el lapso entre la escritura de algunos ensayos y su publicación, sobre todo el cambio en el uso de palabras, o las modificaciones en el significado de algunas palabras. Del segundo bloque destaca el nexo entre su docencia y sus investigaciones en historia de la lógica, en especial la medieval, y de qué manera la dificultad docente acicateó su propio trabajo teórico.

Nada mejor que las palabras del autor su dossier y en especial sobre la historia de la lógica medieval:

“El segundo bloque de ensayos no son una historia propiamente dicha sino atisbos en diferentes momentos donde es posible ver esa disputa y críticas de un aspecto de la lógica hacia el otro; el capítulo final presenta citas textuales donde puede verse la opinión que tienen unos de otros los partidarios de la lógica formal y de la lógica informal, que clasifico como *docens* y *utens*, respectivamente. La tragedia griega es fecunda en imágenes y símbolos de ciertas disputas entre padres e hijos, y entre hermanos y hermanas. El título del libro hace eco de esas reminiscencias griegas, pues entre los griegos encontramos, ya desde

Platón con los sofistas, estas querellas entre las formas de practicar el *logos*. La descendencia de Edipo ha tenido cierta maldición, sus hijos y sus hijas batallan para reconciliarse, como pasa con los movimientos a favor y en contra de la lógica en nuestros días. Valgan estos ensayos como una llamada a tregua, pues estamos en días aciagos donde una pandemia como pocas se han visto en nuestro siglo amenaza al cultivo y la enseñanza a las dos hermanas, y de las humanidades en general”.  
(p. 10)

Una especie de estudio preliminar “Sobre la enseñanza y la historia de la lógica: dos temáticas entrelazadas”, Claudia Tame Domínguez y Fernando Huesca Ramón, adelanta algunos de los aspectos que luego serán tratados en los sucesivos capítulos.

Los 17 trabajos que componen el libro, y cuyos títulos hablan por sí mismos, se nuclean, como ya se dijo, en dos partes. La primera, titulada “La enseñanza y sus problemas”, conjuga 9 de los trabajos, que son los siguientes: 1. La enseñanza de la filosofía: algunos aspectos y problemas; 2. Algunos malentendidos en la enseñanza de la lógica; 3. Parece que la lógica no debe enseñarse: algunas razones; 4. ¿Es cierto que la lógica no debe enseñarse?; 5. Una objeción a la lógica simbólica; 6. Las variedades de la lógica; 7. La lógica simbólica: su enseñanza y aprendizaje; 8. Un papel de la lógica dentro de la enseñanza; 9. La enseñanza de la traducción en lógica oracional.

La segunda parte, “La enseñanza y su historia, comprende los restantes: 10. La historia de la lógica: un enfoque pedagógico; 11. ¿Qué y para qué enseñar lógica? una perspectiva histórica; 12. Lógica, filosofía y educación; 13. La lógica medieval y la enseñanza de la lógica; 14. Dos textos de lógica en México: antes y después de la Independencia; 15. La lógica, su historia y los filósofos; 16. Los lógicos novohispanos en su ambiente; 17. La lógica bajo observación;

El libro no tiene un capítulo de conclusiones, y en realidad tampoco es necesario, porque el autor ya aclaró al principio que este dossier no busca

defender una hipótesis, ni exponer exhaustivamente un tema de didáctica o de historia de la lógica, sino proporcionar algunas pistas en ambos sentidos, aprovechando la larga experiencia del autor en ambos sentidos. Tal vez pudiera considerarse algo así como un cierre, el párrafo 4 del último capítulo, “Algunas críticas contemporáneas” porque en definitiva ese es el marco real y actual en que fue pensado el dossier. Luego de señalar que persisten las consabidas críticas a la enseñanza de la lógica formal en el sentido tradicional del siglo XX, apunta a las opciones que se presentan como alternativas: la lógica llamada informal, o retórica contemporánea, o pensamiento crítico, todas posibilidades que gozan de bastante estima entre los estudiantes e incluso sus profesores. Frente a ello, la posición del autor es clara y simple: todas son propuestas válidas, pero no son propiamente alternativas porque tratan de cosas distintas, o mismo, comparativamente que la filosofía tradicional y la “filosofía para niños”. Esas alternativas no son propiamente –o no son solamente– intentos de lógica “aplicada” a la vida, por la sencilla razón de que cualquier lógica se debe aplicar y de hecho se aplica a la vida, aunque sin el aparato técnico que sirve a los estudiosos, pero que puede obviarse cuando se debe analizar un argumento en la vida real.

En los dos últimos párrafos, con el título de “Conclusiones provisionales”, se sincera:

“Hemos reportado algunas críticas a la lógica, en sus dos formas, *utens* y *docens*, que no son contrarias una a la otra sino complementarias, aunque en nuestra presentación tal vez lo parezcan. Habrá tiempo de mostrar lógicos que han cultivado ambas formas. En este ensayo no he podido plasmar mi preocupación ante la enseñanza de la lógica en nuestros días, donde en algunos países ha habido cambios en la currícula y la lógica en su versión *docens* ha sido desplazada por su versión *utens* (y quizá viceversa). También ha habido críticas, a veces injustas, de una forma de la lógica hacia la otra, fruto de la incomprensión de estos aspectos. Sobra decir que hay aspectos filosóficos en estas discusiones, por ejemplo, si la lógica es ciencia del

lenguaje o del pensamiento, cosa que seguramente afectará nuestra apreciación de la misma.

Nuestro interés no ha sido solamente histórico pues queremos entender mejor lo que pasa en nuestros días atendiendo a lo que ha ocurrido en épocas pasadas; podríamos encontrar semejanzas (a pesar de las diferencias) que nos ayuden a enfrentar mejor nuestros problemas.

¡Y esperar una tregua entre estas hermanas que tanto pelean!”. (p. 246)

Luego de leer atentamente este libro, sopesar su contenido y la amplia referencia teórica que apuntala la argumentación del autor, aunque ella en la mayoría de los casos es tan evidente que podría prescindir de apoyos eruditos, no se puede sino estar de acuerdo con la frase final. La lógica es una especie de familia en que las hermanas se pelean y compiten, pero lo importante es que todas ayuden y que pacten una tregua a la hora en que nosotros debemos servirnos de ellas para solucionar nuestros problemas. Un medievalista, aun cuando no sea un especialista en lógica, no será indiferente al sentido general de la obra: el pasado y el presente pueden estar en tensión, incluso en conflicto, pero esas instancias deben ser continuamente superadas en beneficio del crecimiento de nuestro propio pensamiento.

*Celina A. Lértora Mendoza*

*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.

Ya me he referido en otra reseña a esta edición, centrándome en la importancia de esta breve obra anónima y en el valioso Estudio Preliminar. Me centraré ahora en la tarea del traductor.

Como rasgo general destaco, en primer lugar y en cuanto al texto mismo, 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.

Pongo algún ejemplo casi al azar:

“[El mal no está en los ángeles] “Pues, si el ángel boniforme proclama la bondad divina, siendo él segundo de acuerdo con la participación, ya que lo proclamado es primero en cuanto causa, el ángel es ‘imagen’ de Dios, manifestación de la oculta luz, ‘espejo’ inmezclado, límpido, indesfigurado, inmaculado, ‘intachable’, que acoge, si se puede decir así, toda la lozanía de la deiformidad moldeadora del Bien, y hace refulgir en sí mismo in mezcla, en la medida en que le está permitido, la bondad del silencio que está en el santuario” (p. 245)

Convengamos en que una frase de 83 palabras no es usual en castellano, se esperarían por lo menos dos cortes. Pero convengamos también que no es fácil pues toda la frase explícita argumentativamente la afirmación inicial de que el mal no está en el ángel y anticipa la conclusión “Así pues, tampoco en los ángeles está el mal”. La frase podría cortarse, porque expresa una serie de caracteres de lo angélico contrapuestos al mal. Y el sentido sería más o menos el mismo, pero no igual porque lo que la frase le da al argumento es la

unicidad: se trata no de varios argumentos cada uno de los cuales expresa una característica angélica, sino de un conjunto coherente e integrado, es la expresión de lo “boniforme”. Entonces, aun cuando se pueda decir de otro modo, éste, a pesar de su complejidad gramatical, expresa adecuadamente la idea de un solo argumento irrefutable en su misma solides, de la “boniformidad” del ángel.

Un ejemplo más es suficiente para mostrar esta característica redaccional de la traducción:

“Ahora celebremos la Luz inteligible del mismo Bien y afirmemos que se dice que el Bien es Luz inteligible porque llena de luz inteligible todos los intelectos supracelestes, expulsa cualquier ignorancia y extravío de todas las almas a las que se une, las hace partícipes a todas ellas de su sagrada luz, purifica sus ojos intelectivos de las tinieblas de la ignorancia que los envuelven, despierta y entreabre a los que estaban cerrados por el gran peso de la oscuridad y les hace participar primero de un resplandor moderado, después cuando ya han gustado, por así decirlo la luz y más la desean les entrega más y los ilumina prodigiosamente, ‘porque han amado mucho’ y las impulsa siempre a lo que estás más allá según la capacidad de cada una para elevar la mirada” (p. 231)

Estamos otra vez ante una frase de gran extensión, más de cien palabras, sin un punto ni un punto y coma y que también, como en el caso anterior, hoy redactaríamos en cuanto o cinco frases. Y sucedería lo que se dijo antes: el sentido general no cambiaría, porque se trata de exhibir en forma amplia que el Bien es Luz. Lo es porque produce todos los efectos que la frase enumera, pero lo que parece ser intención del autor es unificar todos esos efectos, en el sentido de que se dan conjuntamente y no en forma separada y sumatoria, como se podría interpretar en el caso de que la puntuación dividiera la frase.

Hay muchos más, desde luego, pero todos siguen el mismo principio de respetar el largo párrafo original cuando este exhibe una unidad de sentido

que, si bien gramaticalmente puede descomponerse en frases más simples, queda menos patente la unicidad del argumento.

Otro aspecto a destacar en esta propuesta de redactar un texto claro, pero a la vez mantenerse cerca del original, es el amplio uso de neologismos o palabras inusitadas en castellano. Mencionaré sólo dos o tres como ejemplos, pero hay muchas más. Hay que decir que todas o casi todas estas expresiones calcan la forma latina original, pero lo hacen a partir de una o dos palabras castellanas cuyo sentido es claro, por lo que se entienden sin necesidad de referirlas a otro idioma; o sea, son neologismos sólo en el sentido de que son nuevos constructos idiomáticos de palabras propias del castellano. Uno de ellos está en el párrafo citado primero, “boniforme” que sigue la misma construcción de la aceptada “deiforme” y con el mismo objetivo: usar un solo sustantivo para expresar una sola nota esencial. Puede decirse que es una innovación, pero que no es arbitraria ni gratuita, porque el castellano lo consiente, como que hay otros casos similares de uso aceptado.

Otra de las innovaciones es el uso del negativo “in” cualquier adjetivo para indicar lo contrario, procedimiento del cual tenemos ejemplos en la primera frase citada: junto a palabras habituales como “intachable” o “inmaculado”, aparece “inmezclado” e “indesfigurado”, que siguen el mismo criterio de composición. El efecto es producir en castellano la misma impresión del latín, que consiente todos esos adjetivos negativos, es decir, usar una sola palabra que sintetiza mejor que la negación suelta, porque le añade algo más al sentido negativo. Así “inmezclado” parece más fuerte que “no mezclado”, en el sentido de que no puede mezclarse, en su esencia está el no poder ser mezclado, equivaldría a “inmezclable”, mientras que “no mezclado” indicaría más bien una situación de hecho.

Otra característica que me ha llamado la atención es el uso de la mayúscula, que en castellano, como todos sabemos, es errático, pero que en principio responde a una idea clara de distinguir los nombres propios de los comunes. Sin embargo, en otros idiomas y en otros contextos el uso tiene también que ver con la importancia que se quiere dar a la palabra. Así por ejemplo, incluso

en castellano –aunque también según el autor– “justicia” no quiere decir lo mismo que “Justicia” y esta diferencia aparece implícita e intuitivamente en el contexto. Para dar esta idea (que es un paso hermenéutico del traductor) se usan las mayúsculas aun cuando no figuren así en el texto original o en su edición crítica. En este caso el traductor pone en mayúscula toda palabra que, aun cuando no sea habitual como significando lo divino, por el contexto queda clara la referencia. Así, por ejemplo, es usual ver “Primera Causa” o “Causa” para designar a Dios; con el mismo sentido se usa aquí “Causador” (ejemplo en p. 273 y otras), “Antiguo en días” (p. 279), “Paz” (p. 283) y otras más que conducen al lector a entender sin ninguna duda cuál es el referente, sobre todo en párrafos complejos y largos, que no son pocos.

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 realizado, y bien. 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.

En síntesis, estamos ante una traducción muy cuidadosa, que además de traducir interpreta, y lo hace sobre la base del amplio Estudio Preliminar que antecede, y que muestra una vez más por si fuera necesario, que el traductor debe cumplir las tres clásicas condiciones de conocer bien ambas lenguas y el tema. En este caso la exigencia se ha cumplido y el resultado es una traducción ampliamente recomendable. Sin reemplazar, por supuesto, al original, da de él una versión todo lo más aproximada que es posible sin forzar el idioma traductor.

Celina A. Lértora Mendoza

# RESEÑAS

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

JUAN MANUEL CAMPOS BENÍTEZ, *Hermanas y enemigas. Ensayos sobre los conflictos entre dos aspectos de la lógica ayer y hoy*, Puebla, BUAP, 2022, 256 pp.

El autor es Doctor en Filosofía y catedrático de Lógica en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y su campo de investigación es la historia de la lógica medieval, renacentista y de la segunda escolástica. Desde esta doble perspectiva temática y docente, nos ofrece en esta obra un conjunto de ensayos que visualizan la complejidad de la historia de la lógica en perspectiva docente.

En la Introducción nos dice el autor:

“Ofrezco al lector, principalmente al lector que es también profesor de lógica, estos ensayos fruto de mi experiencia como profesor en varias universidades. La diversidad de alumnos ha sido un acicate para enseñar lógica en contextos diversos. Enseñar lógica fue posible gracias a mis maestros, pues con Rafael Peña y, especialmente, con Walter Redmond aprendí en la carrera de filosofía la lógica que luego enseñaría con tanto gusto. Vaya con este libro mi agradecimiento y también con cariño a mis estudiantes, pues pensando en ellos comencé a escribir estos ensayos y cuyos nombres no podría enumerar aquí, solo diré que el mejor pipopo que he recibido proviene de uno de ellos: ‘Fuiste bueno con nosotros al haber sido exigente’. Algunos son ahora profesores de lógica, lo cual nos hermana en una profesión, por no decir un oficio donde seguimos aprendiendo esta materia tan compleja como apasionante”. (p. 7).

Este párrafo nos pone freno a tres cuestiones que todo profesor de lógica (y no sólo de ella) se plantea, sobre todo si, además, tiene el personal interés de investigar su historia e interesar en ella a los estudiantes. El primero, cómo aprender a enseñar; Campos Benítez coincide con muchos profesores –y me incluyo– en que aprendemos mirando y siguiendo a modelos, a profesores que

han tenido éxito, especialmente frente a nosotros mismos. La segunda cuestión son los diversos contextos en que se enseña esta disciplina, sean Facultades distintas, o carreras distintas, pues se enseña en una multiplicidad disciplinar, si bien tiene más peso en la carrera de matemática. Aprender a “convivir” exitosamente con estas diversidades es uno de los problemas que enfrenta quien quiere no sólo ser profesor de lógica, sino enseñarla de veras. Aquí se plantea la tercera cuestión, la disyuntiva entre ser laxo –pues cada quien es consciente que es una disciplina a veces árida, poco motivadora y que en general no gusta– o si a pesar de eso hay que ser exigente. Campos Benítez recuerda que algunos, los que siguieron su camino, le agradecen haber sido exigente, lo que no significa desesperar al alumno sino pedirle un esfuerzo mental que en definitiva redundará en su beneficio.

El propio autor explica a continuación que la obra se divide en dos partes pues son los dos marcos en que se ubicó cuando escribía estos ensayos. Con respecto al primer bloque, señala algunas particularidades, teniendo en cuenta el lapso entre la escritura de algunos ensayos y su publicación, sobre todo el cambio en el uso de palabras, o las modificaciones en el significado de algunas palabras. Del segundo bloque destaca el nexo entre su docencia y sus investigaciones en historia de la lógica, en especial la medieval, y de qué manera la dificultad docente acicateó su propio trabajo teórico.

Nada mejor que las palabras del autor su dossier y en especial sobre la historia de la lógica medieval:

“El segundo bloque de ensayos no son una historia propiamente dicha sino atisbos en diferentes momentos donde es posible ver esa disputa y críticas de un aspecto de la lógica hacia el otro; el capítulo final presenta citas textuales donde puede verse la opinión que tienen unos de otros los partidarios de la lógica formal y de la lógica informal, que clasifico como *docens* y *utens*, respectivamente. La tragedia griega es fecunda en imágenes y símbolos de ciertas disputas entre padres e hijos, y entre hermanos y hermanas. El título del libro hace eco de esas reminiscencias griegas, pues entre los griegos encontramos, ya desde

Platón con los sofistas, estas querellas entre las formas de practicar el *logos*. La descendencia de Edipo ha tenido cierta maldición, sus hijos y sus hijas batallan para reconciliarse, como pasa con los movimientos a favor y en contra de la lógica en nuestros días. Valgan estos ensayos como una llamada a tregua, pues estamos en días aciagos donde una pandemia como pocas se han visto en nuestro siglo amenaza al cultivo y la enseñanza a las dos hermanas, y de las humanidades en general”.  
(p. 10)

Una especie de estudio preliminar “Sobre la enseñanza y la historia de la lógica: dos temáticas entrelazadas”, Claudia Tame Domínguez y Fernando Huesca Ramón, adelanta algunos de los aspectos que luego serán tratados en los sucesivos capítulos.

Los 17 trabajos que componen el libro, y cuyos títulos hablan por sí mismos, se nuclean, como ya se dijo, en dos partes. La primera, titulada “La enseñanza y sus problemas”, conjuga 9 de los trabajos, que son los siguientes: 1. La enseñanza de la filosofía: algunos aspectos y problemas; 2. Algunos malentendidos en la enseñanza de la lógica; 3. Parece que la lógica no debe enseñarse: algunas razones; 4. ¿Es cierto que la lógica no debe enseñarse?; 5. Una objeción a la lógica simbólica; 6. Las variedades de la lógica; 7. La lógica simbólica: su enseñanza y aprendizaje; 8. Un papel de la lógica dentro de la enseñanza; 9. La enseñanza de la traducción en lógica oracional.

La segunda parte, “La enseñanza y su historia, comprende los restantes: 10. La historia de la lógica: un enfoque pedagógico; 11. ¿Qué y para qué enseñar lógica? una perspectiva histórica; 12. Lógica, filosofía y educación; 13. La lógica medieval y la enseñanza de la lógica; 14. Dos textos de lógica en México: antes y después de la Independencia; 15. La lógica, su historia y los filósofos; 16. Los lógicos novohispanos en su ambiente; 17. La lógica bajo observación;

El libro no tiene un capítulo de conclusiones, y en realidad tampoco es necesario, porque el autor ya aclaró al principio que este dossier no busca

defender una hipótesis, ni exponer exhaustivamente un tema de didáctica o de historia de la lógica, sino proporcionar algunas pistas en ambos sentidos, aprovechando la larga experiencia del autor en ambos sentidos. Tal vez pudiera considerarse algo así como un cierre, el párrafo 4 del último capítulo, “Algunas críticas contemporáneas” porque en definitiva ese es el marco real y actual en que fue pensado el dossier. Luego de señalar que persisten las consabidas críticas a la enseñanza de la lógica formal en el sentido tradicional del siglo XX, apunta a las opciones que se presentan como alternativas: la lógica llamada informal, o retórica contemporánea, o pensamiento crítico, todas posibilidades que gozan de bastante estima entre los estudiantes e incluso sus profesores. Frente a ello, la posición del autor es clara y simple: todas son propuestas válidas, pero no son propiamente alternativas porque tratan de cosas distintas, o mismo, comparativamente que la filosofía tradicional y la “filosofía para niños”. Esas alternativas no son propiamente –o no son solamente– intentos de lógica “aplicada” a la vida, por la sencilla razón de que cualquier lógica se debe aplicar y de hecho se aplica a la vida, aunque sin el aparato técnico que sirve a los estudiosos, pero que puede obviarse cuando se debe analizar un argumento en la vida real.

En los dos últimos párrafos, con el título de “Conclusiones provisionales”, se sincera:

“Hemos reportado algunas críticas a la lógica, en sus dos formas, *utens* y *docens*, que no son contrarias una a la otra sino complementarias, aunque en nuestra presentación tal vez lo parezcan. Habrá tiempo de mostrar lógicos que han cultivado ambas formas. En este ensayo no he podido plasmar mi preocupación ante la enseñanza de la lógica en nuestros días, donde en algunos países ha habido cambios en la currícula y la lógica en su versión *docens* ha sido desplazada por su versión *utens* (y quizá viceversa). También ha habido críticas, a veces injustas, de una forma de la lógica hacia la otra, fruto de la incompreensión de estos aspectos. Sobra decir que hay aspectos filosóficos en estas discusiones, por ejemplo, si la lógica es ciencia del

lenguaje o del pensamiento, cosa que seguramente afectará nuestra apreciación de la misma.

Nuestro interés no ha sido solamente histórico pues queremos entender mejor lo que pasa en nuestros días atendiendo a lo que ha ocurrido en épocas pasadas; podríamos encontrar semejanzas (a pesar de las diferencias) que nos ayuden a enfrentar mejor nuestros problemas.

¡Y esperar una tregua entre estas hermanas que tanto pelean!”. (p. 246)

Luego de leer atentamente este libro, sopesar su contenido y la amplia referencia teórica que apuntala la argumentación del autor, aunque ella en la mayoría de los casos es tan evidente que podría prescindir de apoyos eruditos, no se puede sino estar de acuerdo con la frase final. La lógica es una especie de familia en que las hermanas se pelean y compiten, pero lo importante es que todas ayuden y que pacten una tregua a la hora en que nosotros debemos servirnos de ellas para solucionar nuestros problemas. Un medievalista, aun cuando no sea un especialista en lógica, no será indiferente al sentido general de la obra: el pasado y el presente pueden estar en tensión, incluso en conflicto, pero esas instancias deben ser continuamente superadas en beneficio del crecimiento de nuestro propio pensamiento.

*Celina A. Lértora Mendoza*



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.

Ya me he referido en otra reseña a esta edición, centrándome en la importancia de esta breve obra anónima y en el valioso Estudio Preliminar. Me centraré ahora en la tarea del traductor.

Como rasgo general destaco, en primer lugar y en cuanto al texto mismo, 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.

Pongo algún ejemplo casi al azar:

“[El mal no está en los ángeles] “Pues, si el ángel boniforme proclama la bondad divina, siendo él segundo de acuerdo con la participación, ya que lo proclamado es primero en cuanto causa, el ángel es ‘imagen’ de Dios, manifestación de la oculta luz, ‘espejo’ inmezclado, límpido, indesfigurado, inmaculado, ‘intachable’, que acoge, si se puede decir así, toda la lozanía de la deiformidad moldeadora del Bien, y hace refulgir en sí mismo in mezcla, en la medida en que le está permitido, la bondad del silencio que está en el santuario” (p. 245)

Convengamos en que una frase de 83 palabras no es usual en castellano, se esperarían por lo menos dos cortes. Pero convengamos también que no es fácil pues toda la frase explícita argumentativamente la afirmación inicial de que el mal no está en el ángel y anticipa la conclusión “Así pues, tampoco en los ángeles está el mal”. La frase podría cortarse, porque expresa una serie de caracteres de lo angélico contrapuestos al mal. Y el sentido sería más o menos el mismo, pero no igual porque lo que la frase le da al argumento es la

unicidad: se trata no de varios argumentos cada uno de los cuales expresa una característica angélica, sino de un conjunto coherente e integrado, es la expresión de lo “boniforme”. Entonces, aun cuando se pueda decir de otro modo, éste, a pesar de su complejidad gramatical, expresa adecuadamente la idea de un solo argumento irrefutable en su misma solides, de la “boniformidad” del ángel.

Un ejemplo más es suficiente para mostrar esta característica redaccional de la traducción:

“Ahora celebremos la Luz inteligible del mismo Bien y afirmemos que se dice que el Bien es Luz inteligible porque llena de luz inteligible todos los intelectos supracelestes, expulsa cualquier ignorancia y extravío de todas las almas a las que se une, las hace partícipes a todas ellas de su sagrada luz, purifica sus ojos intelectivos de las tinieblas de la ignorancia que los envuelven, despierta y entreabre a los que estaban cerrados por el gran peso de la oscuridad y les hace participar primero de un resplandor moderado, después cuando ya han gustado, por así decirlo la luz y más la desean les entrega más y los ilumina prodigiosamente, ‘porque han amado mucho’ y las impulsa siempre a lo que estás más allá según la capacidad de cada una para elevar la mirada” (p. 231)

Estamos otra vez ante una frase de gran extensión, más de cien palabras, sin un punto ni un punto y coma y que también, como en el caso anterior, hoy redactaríamos en cuanto o cinco frases. Y sucedería lo que se dijo antes: el sentido general no cambiaría, porque se trata de exhibir en forma amplia que el Bien es Luz. Lo es porque produce todos los efectos que la frase enumera, pero lo que parece ser intención del autor es unificar todos esos efectos, en el sentido de que se dan conjuntamente y no en forma separada y sumatoria, como se podría interpretar en el caso de que la puntuación dividiera la frase.

Hay muchos más, desde luego, pero todos siguen el mismo principio de respetar el largo párrafo original cuando este exhibe una unidad de sentido

que, si bien gramaticalmente puede descomponerse en frases más simples, queda menos patente la unicidad del argumento.

Otro aspecto a destacar en esta propuesta de redactar un texto claro, pero a la vez mantenerse cerca del original, es el amplio uso de neologismos o palabras inusitadas en castellano. Mencionaré sólo dos o tres como ejemplos, pero hay muchas más. Hay que decir que todas o casi todas estas expresiones calcan la forma latina original, pero lo hacen a partir de una o dos palabras castellanas cuyo sentido es claro, por lo que se entienden sin necesidad de referirlas a otro idioma; o sea, son neologismos sólo en el sentido de que son nuevos constructos idiomáticos de palabras propias del castellano. Uno de ellos está en el párrafo citado primero, “boniforme” que sigue la misma construcción de la aceptada “deiforme” y con el mismo objetivo: usar un solo sustantivo para expresar una sola nota esencial. Puede decirse que es una innovación, pero que no es arbitraria ni gratuita, porque el castellano lo consiente, como que hay otros casos similares de uso aceptado.

Otra de las innovaciones es el uso del negativo “in” cualquier adjetivo para indicar lo contrario, procedimiento del cual tenemos ejemplos en la primera frase citada: junto a palabras habituales como “intachable” o “inmaculado”, aparece “inmezclado” e “indesfigurado”, que siguen el mismo criterio de composición. El efecto es producir en castellano la misma impresión del latín, que consiente todos esos adjetivos negativos, es decir, usar una sola palabra que sintetiza mejor que la negación suelta, porque le añade algo más al sentido negativo. Así “inmezclado” parece más fuerte que “no mezclado”, en el sentido de que no puede mezclarse, en su esencia está el no poder ser mezclado, equivaldría a “inmezclable”, mientras que “no mezclado” indicaría más bien una situación de hecho.

Otra característica que me ha llamado la atención es el uso de la mayúscula, que en castellano, como todos sabemos, es errático, pero que en principio responde a una idea clara de distinguir los nombres propios de los comunes. Sin embargo, en otros idiomas y en otros contextos el uso tiene también que ver con la importancia que se quiere dar a la palabra. Así por ejemplo, incluso

en castellano –aunque también según el autor– “justicia” no quiere decir lo mismo que “Justicia” y esta diferencia aparece implícita e intuitivamente en el contexto. Para dar esta idea (que es un paso hermenéutico del traductor) se usan las mayúsculas aun cuando no figuren así en el texto original o en su edición crítica. En este caso el traductor pone en mayúscula toda palabra que, aun cuando no sea habitual como significando lo divino, por el contexto queda clara la referencia. Así, por ejemplo, es usual ver “Primera Causa” o “Causa” para designar a Dios; con el mismo sentido se usa aquí “Causador” (ejemplo en p. 273 y otras), “Antiguo en días” (p. 279), “Paz” (p. 283) y otras más que conducen al lector a entender sin ninguna duda cuál es el referente, sobre todo en párrafos complejos y largos, que no son pocos.

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 realizado, y bien. 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.

En síntesis, estamos ante una traducción muy cuidadosa, que además de traducir interpreta, y lo hace sobre la base del amplio Estudio Preliminar que antecede, y que muestra una vez más por si fuera necesario, que el traductor debe cumplir las tres clásicas condiciones de conocer bien ambas lenguas y el tema. En este caso la exigencia se ha cumplido y el resultado es una traducción ampliamente recomendable. Sin reemplazar, por supuesto, al original, da de él una versión todo lo más aproximada que es posible sin forzar el idioma traductor.

Celina A. Lértora Mendoza

# **DOCUMENTOS**

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Resúmenes**  
**IV Coloquio -Intercongresos-de la Red Latinoamericana  
de Filosofía Medieval**  
*Presencia y trayectos de la filosofía en la Edad Media*  
**23 y 24 de mayo de 2024 – Montevideo, Uruguay**

**Un proyecto de regla monástica femenina en el siglo XII. Análisis  
médico y social de la carta sexta de Eloísa a Abelardo**

*Abel Agüero*  
UBA, Argentina

Once años después de su última separación Eloísa, abadesa del monasterio del Paráclito, recibe por error un manuscrito de la Historia Calamitatum de Abelardo y por esa circunstancia le escribe, iniciándose una relación entre ambos por medio de la correspondencia. El motivo de estas cartas es variado, aunque en ellas brilla a veces el destello del viejo amor que los une. De las cartas de Eloísa una de ellas se destaca ya que solicita a Abelardo que haga un proyecto de regla de San Benito adaptado a las mujeres, pues hasta ese momento sólo existía la regla para varones. En la misiva, además de los asuntos religiosos se tratan otros materiales y sociales, como las ropas, los alimentos y bebidas, el trabajo, o el comportamiento con eventuales huéspedes, que serán el objeto y comentario de este artículo en forma excluyente.

\*

## **Sobre o que é primeiro na ordem cognitiva e da influência de Avicena**

*Tiago Alcóver Sala*  
UNICAMP, Brasil

Quando se fala sobre uma doutrina dos transcendentais na Idade Média, é apropriado que se tenha em mente que, no que diz respeito ao pensamento medieval, o termo “transcendental” refere-se, sobretudo, àquilo que é primeiro na ordem cognitiva. Com efeito, de acordo com Aertsen, “a doutrina dos transcendentais é uma doutrina daquilo que é primeiro”<sup>e</sup>, embora a investigação sobre aquilo que é primeiro seja tão antiga quanto a própria filosofia, o que confere um caráter distintivo à investigação medieval é que ela está focada, segundo Aertsen, “naquilo que é primeiro na ordem cognitiva”. Desse modo, o termo “transcendental”, aqui, designa, sobretudo, as primeiras noções concebidas pelo intelecto (*primae conceptiones*), ou os primeiros (*prima*) na ordem cognitiva.

A investigação medieval, portanto, é uma investigação sobre os princípios e fundamentos do conhecimento e, nesse sentido, pode-se destacar a influência de Avicena (Ibn Sina, ca. 980-1037) para o pensamento do período. Segundo Aertsen, os ensinamentos desenvolvidos por Avicena sobre as primeiras noções do intelecto “tiveram um imenso impacto na filosofia latina, cativando pensadores medievais como Tomás de Aquino, Henri de Gante e João Duns Escoto.

\*

**El *locus hereticorum*:  
profanación, desarraigo y captura**

*Alonzo Loza Baltazar*  
FESA/UNAM, México

Sobre la base de la consideración de la heresiología como parte sustantiva de la eclesiología, se propone una genealogía topológico-política del concepto de herejía que señala una analogía entre su dinámica excéntrica y la historicidad de sus efectos de producción subjetiva. Para ello, se presentará la heresiología como parte del dispositivo topológico de la Iglesia, fundamentalmente a partir de un análisis del caso de Agustín de Hipona y una parte de su espectro dentro de la historia de la heresiología. El concepto de dispositivo y el de profanación de Agamben, así como la noción de topología de la geografía postestructuralista de Murdoch servirán para perfilar el concepto de herejía como “dispositivo topológico”.

\*

**Otón de Freising y su preponderancia  
en la recepción y difusión del aristotelismo  
en el ámbito germano meridional durante el siglo XII**

*Rodrigo Álvarez Greco*  
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Otón de Freising (1114-1158) fue un obispo germano de reconocida relevancia como autor y pensador, principalmente por su crónica universal titulada *Historia de duabus Civitatibus*. Típicamente inmerso en el universo teológico del simbolismo germano del siglo XII –*deutsch Symbolismus*, al decir de Alois Dempf–, resultó ser, sin embargo, especialmente preponderante en la recepción y difusión de ciertos textos aristotélicos que acabarían teniendo una influencia central en todo el ámbito germano meridional durante los siglos siguientes. Tal como indica Paolo Brezzi, Otón de Freising fue,

pues, un autor de transición, situado exactamente en el centro de dos movimientos intelectuales esencialmente distintos: al mismo tiempo que puede ser considerado uno de los últimos exponentes del simbolismo germano, por su importancia en la transmisión de la lógica aristotélica fue también un precursor de la escolástica.

\*

### **Una ética de las *conjecturas* en Nicolás de Cusa**

*Klédson Tiago Alves de Souza*  
IEF/FLUC/UC – FCT, Brasil

*De Coniecturis* (1441-42) de Nicolás de Cusa sugiere que la creación tiene un carácter ontológico conjetural, ya que no alcanza su plenitud potencial. Solo Dios, infinito y anterior a la diferencia entre identidad y diferencia, posee esta plenitud. Por lo tanto, las criaturas tienen un estatuto ontológico basado en la posibilidad. Esto influye en una epistemología conjetural, donde la verdad se relaciona con la capacidad de conocimiento. El ser humano, como *imago dei*, tiene la capacidad de conocer el mundo y autoconocerse, permitiendo una existencia abierta en la que siempre puede aspirar a ser mejor. Por lo tanto, la existencia humana experimentase de manera dinámicamente ontológica como éticamente conjetural en su finitud. Este análisis se divide en dos momentos: a) una exploración ontológica de las criaturas a partir de las conjeturas, y b) una interpretación-prospección ética de las mismas.

\*

## Poética y filosofía en Agustín de Hipona: la influencia de Virgilio

*Jean Luis Arana Alencastre*  
UCAL/UTP, Perú

Esta ponencia trata de explicar la influencia de la poesía en Agustín, principalmente la del poeta Virgilio. Así, se plantea la cuestión de si en Agustín permanece el conflicto entre la poesía y la filosofía al modo en que lo plantea Platón. A partir de las *Confesiones* de Agustín es posible identificar la relación entre la filosofía y la poética. Siendo esta última considerada tanto como arte, como inspiración divina, como imitación o como locura. La poesía se mueve por medio de las palabras para ello es necesario que mantenga un orden y una concordancia que solo pueden ser propiciadas por la razón.

En primer lugar, se analizará la poesía en Platón principalmente en su diálogo *Ion*, para ver el preámbulo de la división que se establece entre la poesía y la filosofía. En segundo lugar, se verá la influencia de los poetas en Roma. Finalmente, en tercer lugar, se expondrá la influencia de Virgilio en las confesiones de Agustín.

\*

## Bernardo e Pascal. La vicinanza del pensare

*Valentina Amorosino*  
Univ. de Bohemia del Sur, Rep. Checa

Il confronto, in generale, quando alieno da pregiudizi è sempre motivo di arricchimento e di crescita. Esiste una consolidata tendenza, che non è del tutto ingiustificata, ma che se perseguita ciecamente rischia di diventare sterile, che insiste sulla rivendicazione culturale, sociale, scientifica dell'età moderna a scapito di quella medievale.

Fermo restando che la suddivisione in periodi storici sia un fatto convenzionale e non può in alcun modo essere letta come un categorico spartiacque che chiude un sipario e ne apre un altro ex novo, è necessario sottolineare che è un bisogno prettamente umano quello di etichettare cose e momenti, deve pertanto necessariamente esserci un fil rouge che attraversa la storia e la rende unitaria nonostante le diversità, così che nulla di ciò che accade possa essere letto come autoprodotta, ma più realisticamente, come il risultato di un prima, quindi di un passato che evidentemente non solo non passa mai, ma si conferma nel presente.

Attraverso la lettura, se pur parziale, di due autori quali Bernardo di Chiaravalle e Blaise Pascal, questo lavoro si cimenta nella dimostrazione della storia, quindi delle epoche, come un farsi del tempo e di un trascorrere dei secoli che non è solo superamento, ma anche continuum di pensieri e non meno di problemi che rivendicano la loro universale portata.

\*

### **La participación como horizonte de la predicación metafísica de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino**

*Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela*  
Univ. de Navarra, España

Tomás de Aquino presenta una teoría del significado que se sigue de su perspectiva metafísica del ser increado, en su influencia causal sobre el ser creado o, lo que es lo mismo, participativo. En este sentido, expone el modo como los nombres que se refieren al Ser increado lo denotan significativamente, a partir de la posibilidad de la ampliación del horizonte de lo significativo en la referencia de los nombres hacia el ser increado, sea bajo una orientación metafórica o sea bajo una orientación analógica. Así, en el pensamiento del Doctor Angélico, el nombrar metafísico de Dios se entiende como “una estrategia semántica” que busca dilucidar “*cómo hablamos de*

*Dios, cómo nombramos a Dios o, podríamos decir, cómo nuestro discurso acerca de Dios tiene significado”.*

No se trata, entonces, su proyecto de uno que reduzca a Dios al discurso humano, ni tampoco de uno que afirme que, puesto que el ser increado se escapa de toda concepción intelectual, el intento del ser humano por reflexionar significativamente acerca de Dios sea vano. Por el contrario, el propósito del Aquinate es que, reconociendo la absoluta trascendencia del Ser increado, el ser humano pueda referirse significativamente a Él y, por ende, consolidar una investigación metafísica con pretensiones de verdad. A continuación, se expone el modo como, de acuerdo con el Aquinate, la participación funge como paradigma en el marco del cual se despliega la reflexión metafísica acerca de Dios.

\*

### ***Methodi electionum Raimundi Lulli***

*Julián Barenstein*  
USAL/UNSAM, Argentina

In praesenti opere proposuimus methodos electionum Raimundi Lulli exponere et eorum operandi rationem reddere. Hos methodos, qui fundati sunt in Arte Magna, Lullus exhibet in tribus opusculis, i.e., *Artificium electionis personarum* (1276-1282?), cap. XXIV Libri Esavti, Alomae et Balquernae (1283), cuius titulus est “Quomodo Natana fuit elect abadesa”, et *De arte electionis* (1299).

\*

**La Trinidad y la naturaleza divina de Jesús  
en la *Summa totius haeresis sarracenorum* de Pedro el Venerable**

*Juan José Bentancor Benítez*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

Pierre Maurice de Montboissier (conocido como Pedro el Venerable, abad de Cluny) realiza un viaje en 1142 a los territorios reconquistados de Aragón para realizar un estudio “detallado” del islam. Realizado a sus propias expensas, el abad encarga, entre otros textos, una *summa*; que reunía todas las herejías que el abad consideraba que se encontraban en el islam. La *summa* se centra en dos temas principales: el primero, analiza la que el abad considera como la principal herejía, la negación de la Trinidad. De acuerdo al autor, el islam afirma que Dios es único y que Jesús es un profeta y mesías. Las cuestiones teológicas recogidas en la *summa* al respecto de la Trinidad radican en la comparación entre la unicidad divina, que profesa el islam, contra la doctrina trinitaria.

En segundo lugar, el texto compara las características relacionadas con la naturaleza divina de Jesús. El abad comenta cómo la religión de los sarracenos niega tanto que Jesús es hijo de Dios, así como que es parte del mismo. Este elemento teológico es central pues se analiza la negación que plantea el islam acerca de la encarnación y la relación entre Jesús y la humanidad.

\*

**A hermenêutica das tipologias de Adão e Melquisedec no texto II, XXVIII,  
33 da obra *De Gratia Christi et de Peccato Originali* de santo Agostinho**

*Marcone Felipe Bezerra de Lima*  
UNICAP, Brasil

A tipologia é uma área de estudo da hermenêutica onde é feito o uso do método histórico-gramatical, isto é, o princípio de interpretação literal ou

textual de forma sistemática. Assim, Santo Agostinho, que foi um exímio intérprete, explica que “Entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal”, pois o sentido figurado é o que as palavras assumem em determinados usos textuais. Entretanto, ele também realça que “Com efeito, o homem que segue só a letra toma como próprias as expressões metafóricas, e nem sabe dar a significação verdadeira ao que está escrito com palavras próprias”. Nessa teorização, dois conceitos são imprescindíveis: o de símbolo –que é o emprego de algum objeto material para evocar uma conceituação no aspecto literal, espiritual ou moral, pois o símbolo é considerado um sinal representativo. O outro conceito é o de tipo – que é a representação futura na esfera espiritual por meio de combinações, pessoas ou coisas do mundo material que tenham com elas certa correspondência de analogia ou mesmo de contraste. Portanto, o tipo aponta, essencialmente, para o futuro, pois sempre precede, historicamente, o seu antítipo, enquanto o símbolo pode não o fazer, visto que pode preceder, coexistir, ou vir depois daquilo que ele simboliza. Como exemplo, tem-se a pomba como símbolo do Espírito Santo que continua existindo mesmo depois da descida da terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Portanto, nesse estudo, mostrar-se-á como Santo Agostinho tipifica os personagens de Adão e Melquisedec e seu antítipo – a Pessoa de Cristo, na obra *A graça de Cristo e o pecado original*.

\*

**Os nomes divinos na metafísica:  
uma visitação crítica à analogia dos nomes em Caetano**

*Gabriel Filipe Brasileiro Costa*  
UFC, Brasil

As pessoas falam sobre Deus. Contudo, enquanto se fala sobre Deus, Sua transcendência é afirmada, de tal modo que surge a questão sobre como os nomes usados para se referir a qualidades imanentes correspondem também

sem equívocos aos atributos transcendentales de Deus. Se os nomes usados para se referir a Deus –i.e. os nomes divinos– fossem completamente literais, Ele seria somente mais um ente entre outros na medida em que Ele estaria sujeito a exatamente todos os predicados que caracterizam os entes, contudo, se tais nomes fossem completamente equívocos, nada poderia ser dito sobre Deus, inclusive se há ou não um Deus em primeiro lugar, restando o agnosticismo. Assim, frente a isso, surge a via da analogia, que afirma que há tão somente semelhança entre os predicados imanentes e os atributos transcendentales de Deus. Sendo o escolástico Tommaso De Vio –mais conhecido como Cardeal Caetano (1469-1534)– um dos maiores proponentes dessa via, devido à sua influente classificação dos tipos e espécies de analogias dos nomes –baseada em Tomás de Aquino– e às suas considerações sobre qual delas tem importância para a metafísica, sobretudo para o discurso sobre Deus através dos nomes divinos. Posto isso, serão exploradas essa classificação e as considerações de Caetano segundo sua influência tomasiana, contudo, de maneira crítica, haja vista que será demonstrado que existe mais uma espécie de analogia na qual Caetano não acreditava e que todos os tipos e espécies de analogias podem ter importância para a metafísica e para o discurso sobre Deus.

\*

### **El arca mística y el problema de la concupiscencia desde Hugo de San Víctor**

*Maximiliano Calderón Gómez*  
UNAM, México

*El Arca mística* de Hugo de San Víctor es un texto cuya complejidad ha sido pasada por alto en varios textos de historia de la filosofía, ya sea por falta de traducción de sus textos o por reducirlo a un simple místico. Este libro, al igual que otros del victorino, parten del problema de la naturaleza material del humano; por ende, el autor nos muestra argumentos para combatir la

concupiscencia del cuerpo, porque son una distracción que nos alejan de la contemplación y semejanza de Dios; para ello se recurre a analogías arquitectónicas reales y espirituales como un medio para librarnos de las inclinaciones carnales, propias del estado de pecado, con la finalidad de elevarnos al entendimiento de Dios. La función principal de las iglesias reales y las espirituales consiste en restablecer la naturaleza humana, es decir, la plenitud del bien y erradicar la corrupción, esto sólo se logra a través del ejercicio de las virtudes; en este sentido, cada arca o templo es un itinerario moral y anagógico que simboliza la escala de perfeccionamiento del alma en dicho ejercicio; sin embargo, como veremos, no todos pueden alcanzar esta perfección, sólo unos cuantos. Este escrito se propone mostrar la argumentación de Hugo de San Víctor.

\*

### **Analogía y suposición en Tomás de Mercado y Alonso de la Veracruz**

*Juan Manuel Campos Benitez*  
Ben. Univ. Autónoma de Puebla, México

En esta ponencia queremos resaltar algunas ideas sobre la analogía expresadas en la *Recognitio summularum* de Alonso de la Veracruz, publicada en México en 1554 y en los *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, de Tomás de Mercado, publicado en Sevilla en 1571 y de la cual contamos con la traducción española de Mauricio Beuchot. El título de Alonso se refiere a las *Summule logicales* de Pedro Hispano, famoso autor del siglo XIII, al cual también comenta Tomás de Mercado. Ambos autores hablan de la analogía cuando exponen la división de los términos en los comienzos de su obra. Alonso en el Tratado de los términos, que incluyen las llamadas *proprietas terminorum*, como la suposición, ampliación, y otras. Mercado en el Libro primero: de los términos, Cap. II, Lección primera y segunda, aunque en otras partes (Libro segundo, Cap. IX, Lección primera) relaciona la analogía con la

doctrina de la suposición. Trataremos de mostrar cómo se relacionan analogía y suposición en nuestros autores.

\*

*Hunain ben Ishaq (هناين بن إسماعيل) secundum arabici fontes medii aevi*

Julio César Cárdenas Arenas  
UCM, España

In charta introductum ad figuram exhibet interpres Nestoriani Syri Hunaīn ben Ishāq ex translatione fontium medii arabici ad discendum ex iis tradendam philosophiam Graecam ad culturam islamicam mediaevalem durante Caliphate Abbaside X saeculo.

\*

**“La ley universal” entre razón (العقل) y la tradición (التقاليد)  
en la *Falsafah*, según Ibn Taymīyah**

Julio César Cárdenas Arenas  
UCM, España

Se presentan las propuestas epistemológicas y filosóficas musulmanas que, desde la terminología árabe, buscan resolver la posible contradicción entre la razón y la revelación al interior de la cultura islámica, para esto se traducen y confrontan las opiniones de autores pertenecientes a la filosofía musulmana medieval (*falsafah*): Al-Rāzī, Ibn Sīnā, Al-Jūānī, Al-Gazālī e Ibn Rushd con las del teólogo y jurista Ibn Taymīyah. Desde este último autor se presentan los criterios y principios para encontrar la armonía entre lo revelado en la Tradición y lo presentado por la razón, especialmente en el caso de una aparente contradicción entre razón y revelación.

**Ética y metafísica. De Filón de Alejandría a San Agustín.  
La intersección antropológica en torno al cuidado de sí.**

María Cecilia Colombani  
UNMdP, Argentina

El proyecto de nuestro trabajo consiste en problematizar el acceso del sujeto a la verdad en Filón de Alejandría y en Agustín, donde dicho acceso toma la forma de un viaje hacia el *topos* de la espiritualidad, territorio que no puede entenderse por fuera de un horizonte metafísico. Tomamos a Filón como nítido antecedente de la preocupación de Agustín en torno al acceso a la verdad, enmarcado en un acto de veridicción.

Asimismo, nos proponemos intersectar la inquietud metafísica, presente en ambos, con la problemática ética, a partir de lo que Michel Foucault denomina la historia de la espiritualidad en Occidente.

A partir de lo esbozado, debemos comprender que el juego metafísico no sólo implica el tránsito de un ámbito otro, sino que la narrativa implica una *askesis* que define un movimiento ascendente, donde el alma es la verdadera protagonista en el marco de una dimensión agonística, propia de la constitución del sujeto ético.

Sobre este fondo metafísico y en el escenario de los juegos discursivos como retorno a uno mismo, hay en Agustín un acto privilegiado de configuración simbólica. Se trata de la confesión, presente en el pensador como un acto de veridicción y *topos* de enunciación que compromete la intimidad del sujeto y pone en *logoi* lo más íntimo de su geografía interior. Acto confesional que vincula al sujeto a una práctica subjetivante que lo constituye antropológicamente, al tiempo que lo libera y salva.

\*

## **O Tratado do Tempo em Santo Agostinho**

*Juliana das Neves Correa Marques*  
Univ. do Espírito Santo, Brasil

O que é o tempo? Este é um problema filosófico intrigante e enigmático que desde o dealbar do pensamento ocidental, já desafiava a curiosidade dos filósofos gregos da antiguidade, desde Homero a Aristóteles e, principalmente, dos pensadores que filosofaram no período Helenístico, que especularam diversas noções sobre o tempo. Desta forma, Santo Agostinho não foi o primeiro filósofo ocidental a refletir a respeito da problemática do tempo, logo, a sua reflexão não parte do nada, mas se desenvolve a partir da reformulação e enlaçamento de ideias e conceitos de Plotino e Aristóteles. Contudo, a sua contribuição para a questão do tempo é singular e inovadora, distanciando-se das teses anteriores.

Assim, no livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho, na tentativa de compreender a realidade do tempo, defende que o tempo é medido na alma. Para ele, o tempo tem duas características importantes: *Intentio*, que é a forma que em nossa alma/psiquê, percebemos o tempo; e *Distentio animi*, que quer dizer que a alma tem a capacidade de se distender.

Em sua meditação sobre o tempo, Hipona desenvolve amplamente o argumento cético sobre as partes do tempo, um paradoxo ontológico sobre o ser e o não-ser do tempo, que vai sempre bater de frente com a linguagem, utilizada em nosso cotidiano, ao falarmos do passado e do futuro quando narramos eventos passados ou imaginamos os eventos futuros. Agostinho irá seguir em sua reflexão confrontando a visão ceticista frente a linguagem na busca de encontrar uma resposta para “o que é o tempo?”.

\*

**Cícero e Agostinho na República de Florença: aproximações e distensões entre o republicanismo de Coluccio Salutati e Niccolò Machiavelli**

*Marcone Costa Cerqueira*  
UFSC, Brasil

O Humanismo renascentista italiano expressou forte influência de textos clássicos, tanto romanos quanto gregos. No entanto, o intrincamento desta apropriação do pensamento clássico não se deu de maneira uniforme ou sistemática, a tradição cristã-medieval, principalmente aquela de vertente agostiniana, proporcionou diversas perspectivas de leituras, mas também entraves doutrinários. É preciso depurar os termos que se constituíram como centrais, a partir destas influências, nas construções originais de pensadores políticos preponderantes para se compreender o problema da república neste período.

Ressaltaremos as figuras de Coluccio Salutati e Niccolò Machiavelli, ambos pensadores centrais no processo de construção de uma tradição republicana na modernidade. Demonstraremos como Salutati expressa influências agostinianas e ciceronianas em suas principais obras, como contrapeso, apresentaremos no pensamento de Machiavelli uma explícita contraposição a estes mesmos autores.

Para qualificarmos nossa apresentação em vias de maior especificidade, tomaremos como pontos centrais a constituição das leis e a formação do povo a partir do construto legislativo.

\*

**El problema del amor al prójimo en San Agustín:  
una lectura desde Hannah Arendt.**

*Juan Cruz Montesino*  
Univ. Nacional del Comahue, Argentina

El problema del amor al prójimo en San Agustín entraña una serie de dificultades que provienen del reconocimiento de que se trata de una demanda de origen secular, es decir, pre-religioso. De acuerdo a Arendt, la comprensión del mandamiento en términos agustinianos, exige considerar la dimensión temporal de la existencia humana y la doctrina de las dos ciudades. En efecto, la ciudad de Dios (*civitas Dei*) se funda en la “fe en común” y el “amor mutuo” que provienen de la ciudad terrena (*civitas terrena*). No obstante, esto conlleva amar a cada ser humano en cuanto criatura tal como Dios lo hace al tiempo que el prójimo se presenta en cada ocasión como “amigo” o “enemigo”. Arendt muestra el modo en que San Agustín afronta esta cuestión a partir de la elaboración del concepto de amor cristiano entendido como *caritas*.

\*

**La inteligencia y la voluntad  
en el desarrollo dinámico del *libero arbitrio* en Santo Tomás**

*Rafael Cúnsulo*  
UNSTA Facultad de Humanidades, Argentina

Luego de varios años de trabajar sobre la existencia del *libero arbitrio*, Tomás de Aquino, comienza a trabajar sobre la dinámica entre la inteligencia y la voluntad para resolverlas condenas que el obispo Esteban Tempier había realizado y que muchoa atribuían a afirmaciones de Tomás. Esta condena le ofrece a Tomás la posibilidad de desarrollar su teoría de la dinámica de la inteligencia y la voluntad para que el hombre obre libremente, Establece un mutuo influjo y prioridad entre la inteligencia y la voluntad; y supera el

concepto de medio, dándole un sentido amplio, con el cual amplía el horizonte vital de la libertad humana. Esta distinción de los elementos del acto le permitirá conjugar armónicamente los dos principios de la acción humana.

\*

### **El vínculo entre el juez y la pena legal en la Escolástica Ibérica del siglo XVII: el *Curso Salmanticense Carmelitano***

*Alfredo de J. Flores*  
*Estéfano Risso*  
UFRGS/PUCRS, Brasil

Las diversas escuelas de pensamiento pertenecientes a la Escolástica Ibérica, especialmente debido a su actuación en las instituciones universitarias, son importantes objetos de estudio en la filosofía de la Edad Moderna, como representantes de la recepción y desarrollo del pensamiento cristiano en Europa Occidental y en las Américas. Entre los principales centros intelectuales del período se encuentra la Universidad de Salamanca, alma mater de muchos de los filósofos, teólogos y juristas del período. En su entorno se encontraban varios Colegios, Menores y Mayores, pertenecientes a órdenes religiosas, que se vinculaban institucionalmente a la Universidad, recibiendo así diversos privilegios jurídicos y un reconocimiento oficial de sus estructuras y currículos.

Uno de estos colegios fue el Colegio de Santo Elías de los Carmelitas Descalzos, en el cual los Descalzos buscaran dar a sus estudiantes una uniformidad en sus estudios, especialmente en la filosofía y la teología dogmática y moral. Con este fin, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se escribieron diversos cursos de artes y teología, entre ellos el “Cursus Theologiæ Moralis Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariæ de Monte Carmeli Primitivæ Observantiæ”. Este curso representó el pensamiento de la escuela carmelitana en el ámbito de la teología y la filosofía moral, y

desde el principio se declaró rigurosamente tomista, siguiendo en lo que fuera adecuado el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. De especial interés para el estudio de la influencia de la Escolástica Ibérica en el campo de las ideas es el tercer tomo del curso, titulado “De Iustitia et Iure”. El presente artículo pretende presentar en líneas generales el curso, ejemplificando el pensamiento carmelitano con el tratamiento dado por ellos a la cuestión del vínculo entre el juez y la pena legal (tratado por Santo Tomás en la II-II, q.67).

\*

### **A distinção entre *appropriatur* e *communiter* na predicação dos termos transcendentais**

Márcio Augusto Damin Custódio  
UNICAMP, Brasil

O início da *Summa de Bono* (1225-1228) de Felipe o Chanceler, o prologo e as questões um a 11, é apresentado como a origem da doutrina dos transcendentais na Idade Média desde o artigo clássico de Henri Pouillon (1939). O termo “*transcendentia*”, comumente adotado pela comunidade que se dedica ao estudo do autor, contudo, não é utilizado pelo Chanceler em seu tratado. Ele prefere o termo “*communissima*” para nomear o que é primeiro e mais comum, i.e, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*. Felipe também se vale da expressão “*prima intentiones*” ou simplesmente “*prima*” para referir-se às quatro primeiras concepções do intelecto. Felipe deixa claro em SDB q. 2, ad 3, que o propósito de seu estudo é esclarecer as noções primeiras e mais comuns por oposição ao estudo posterior feito pelo filósofo natural que trata da matéria e da forma: “Contudo, agora falo do que é comum para compreendermos o ser divino, que é sem matéria, e o racional e o moral”.

Após a apresentação do escopo de seu tratado, o Chanceler debruça-se sobre o sentido em que se diz que os termos primeiros são os mais comuns. Para tanto, distingue o sentido de *communiter* e o sentido de *appropriatur*.

Pretende-se, nesta breve apresentação, expor a distinção feita pelo Chanceler e esclarecer a sua importância para a compreensão do escopo da Suma, o que demandará o esclarecimento do termo *appropriatur* por intermédio de *De veritate* q 7, a. 1,5 uma vez que SDB pressupõe que o leitor esteja familiarizado com o significado do termo.

A importância do termo no escopo da *Summa* decorre da aparente contradição em se aplicar os termos transcendentais ao Criador e às criaturas, uma vez que o ser de Deus e sua infinita bondade não parecem compartilhar do mesmo ser finito dos entes naturais. O Chanceler, contudo, insiste que se diz de modo próprio tanto de Deus quanto das criaturas com os termos transcendentais, especialmente o bem. Este problema não passou despercebido dos historiadores da filosofia. Contudo, o tratamento que proponho por intermédio da distinção entre comuníssimo e apropriado parece-me que ainda não foi tratado adequadamente. Ademais, minha interpretação está restrita ao Prólogo da Suma e esforça-se por mostrar que desde das primeiras linhas do texto o Chanceler já havia resolvido o problema por meio de uma definição, a do termo apropriar. A solução, contudo, poder passar despercebida pelo leitor desavisado, dada a atitude do autor em não se prolongar na explicação dos termos.

\*

### **Comunicación, analogía y la (no) presencia de la ideología en Tomás de Aquino y Manuel Asensi Pérez**

*Valentín Davoine Morales*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

En este trabajo, intentaré mostrar cómo la teoría semiótica de Tomás de Aquino anticipa algunas de las ideas sobre discursividad y comunicación de Manuel Asensi Pérez, configuradas por este autor español en un campo de batalla ideológica para su propuesta de una crítica como sabotaje. Mi intención

es comparar las conceptualizaciones acerca de la comunicación de ambos autores, con el fin de señalar cómo, en términos generales, a modo de resquicio entre ambas, resta la ideología; este concepto, ausente en el Aquinate, le impide proyectarse en la dimensión política que importa tanto a Asensi Pérez.

Las ideas de Tomás sobre la comunicación no tienen en su obra un tratamiento orgánico. De aquí que, en ocasiones, las cuestiones semióticas deban desprenderse de discusiones de orden más bien teológico; esto ocurre con su teoría de los signos, algunas de cuyas características son desarrolladas en su discusión sobre los sacramentos en la *Summa Theologiae*, en la sexagésima *quaestio* de su tercera parte, donde trata de ellos tanto en general (en cuanto a su definición, causas, etcétera) como en particular.

Integradas a estas disquisiciones teológicas, encontramos reflexiones acerca de los sacramentos en tanto signos, lo que le da lugar a plantear algunas características de estos, de entre las cuales me quedaré, por ahora, con su funcionamiento a la vez performativo y analógico y, asimismo, su institucionalidad.

\*

### **Cielo y tierra se espejan: el papel de los ángeles en la guerra cósmica y su correlato terrenal según John Wyclif**

*Cecilia Devia*  
UBA, Argentina

El cristianismo sostiene que lo que sucede en el cielo tiene un paralelo en la tierra. Mientras que en las regiones celestiales la guerra cósmica cuenta entre sus protagonistas destacados a los ángeles, se produce de alguna manera su correlato en los conflictos de los humanos, y ambas instancias se conectan. Además de los eventos más destacados, de carácter fundante, como la Encarnación y el Apocalipsis, para los cristianos esta guerra cósmica y terrenal está siempre presente. Emprendemos en esta oportunidad un enfoque

interdisciplinario, en particular desde el punto de vista de la filosofía política y de la historia. Analizaremos la temática en cuestión a través del pensador inglés bajomedieval John Wyclif y de su singular lectura de la jerarquía y la corrección en relación a la rebelión angélica y la rebelión terrenal. Esta interpretación se puede encontrar reflejada en dos notables conflictos bajomedievales: el levantamiento inglés de 1381 –contemporáneo a Wyclif– y la rebelión *irmandiña* de 1467-1469, en la cual, aunque se desarrolla posteriormente y en otra geografía, se encuentran resonancias de los escritos wyclifitas.

\*

### **Averroes, o sobre el pensar como copulación**

*Alberto García Tovar*  
UNAM, México

La presente ponencia persigue los siguientes dos objetivos: en primer lugar, busca explicar en qué sentido, dentro de la noética averroísta, el pensar debe concebirse como una acción copulativa entre el intelecto material y las intenciones imaginativas del hombre; y en segundo lugar, también pretende bosquejar las implicaciones noéticas de la anterior tesis averroísta. Para cumplir con el primero de dichos objetivos nos valemos de un doble análisis: el primero de ellos versa sobre la naturaleza del intelecto material en términos de su ser medial y su carácter potencial; el segundo, por su parte, trazando una analogía entre algunos de los elementos de la óptica averroísta y las reflexiones noéticas del filósofo cordobés, aborda la compleja relación entre intenciones imaginativas, intelecto material e intelecto agente para dar cuenta de la producción de los inteligibles en acto y su unión con el hombre. Ahora bien, luego de haber expuesto ambos análisis, la presente ponencia finaliza con una breve evaluación de los alcances de la copulatio averroísta, centrándose exclusivamente en la nulidad intelectual del hombre, es decir, el

carácter anónimo del pensamiento y la divinización del hombre tras su unión con el intelecto.

\*

### **La paz en Santo Tomás de Aquino Una luz para el mundo político contemporáneo**

*Carlos Andrés Gómez Rodas*  
CESCLAM-GSP, Colombia

Esta ponencia tiene dos objetivos. En primer lugar, presentar una exégesis de la noción de paz (*pax*) del Aquinate en su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que se centra en la definición, los tipos y la posibilidad de una paz perfeccionada, así como en la forma en que el amor es la causa de la paz. En segundo lugar, en vez de defender extensamente la posición de Santo Tomás, se intenta realizar la tarea más humilde de defender una característica atractiva y plausible de la posición de Aquino, mostrando por qué es necesario revisar la sabiduría medieval para el establecimiento de la paz moderna.

La posición del Aquinate, al menos tal como la lee Josef Pieper (1904-97), según la cual el amor es esencialmente la afirmación de la bondad de la existencia de la otra persona, es interpretada, aquí, como una fuente de paz plausible y empíricamente respaldada. Esta tesis también reitera el rechazo del Aquinate a las teorías monádicas de la paz que sostienen que la paz sólo tiene que ser exterior (*exterius*) –por ejemplo, buscando establecer la paz sociopolítica luchando por los derechos humanos– y no interior (*interius*), por ejemplo, a través de la conquista de la paz con uno mismo cultivando la vida interior.

\*

## **El Derecho de Gentes en Santo Tomás de Aquino y su recepción en Francisco de Vitoria**

*Guillermo L. Gomila*  
UNSTA, Argentina

En esta ponencia se presenta la trayectoria de la doctrina sobre el derecho de gentes desarrollada por santo Tomás de Aquino. Para ello, la compararemos con la recepción que ha hecho de ella el principal autor de la Escuela de Salamanca, este es, Francisco de Vitoria. Intentaremos poner de manifiesto las diferencias y continuidades que se pueden observar en ambas estructuras conceptuales.

El carácter de este trabajo y las normas para su presentación nos obliga a ser sintéticos y a dejar de lado algunos aspectos adicionales, pero no por ello menos importantes, que ayudan a entender la complejidad del tema y sus derivaciones. De todas maneras, sostenemos que aquí se encontrará los elementos principales de las especulaciones tanto del santo Doctor como del maestro burgalés.

\*

### **... “*Nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum...*” Vestigios platónicos en la determinación aviceniana de las primeras nociones del intelecto**

*Hernán Guerrero Troncoso*  
Univ. Gabriela Mistral, Chile  
Sociedad Científica de Toruń (Towarzystwo Naukowe w Toruniu), Polonia

Dentro de la historia de fundamentación y exposición de la metafísica, en particular en el Occidente latino, el Libro de la Filosofía primera o ciencia divina de Avicena juega un papel clave. Si bien el filósofo persa no fue el primero en interpretar la Metafísica de Aristóteles desde un punto de vista

teológico, sus escritos fueron conocidos por gran parte de los doctores de la Escolástica, muchos de los cuales la adoptaron en sus propias doctrinas, tanto así, que no solo se ha sostenido que el “segundo inicio” de la metafísica se encontraría en germen ya en Avicena, sino que una corriente de pensamiento de la segunda mitad del siglo XIII, uno de cuyos representantes más relevantes es Enrique de Gante, ha sido llamada “agustinismo avicenizante”. Esto ya era evidente para los doctores de la Escolástica, quienes, a pesar de que en principio consideraron a Avicena como otro comentarista de Aristóteles, junto con Averroes, poco después repararon en la independencia en el tratamiento que hace el filósofo persa de los problemas filosóficos, de manera que ya desde inicios del siglo XIII se le consideró como un pensador independiente, con una autoridad similar a la de Aristóteles. Como consecuencia de ello, a través de Avicena fueron validadas posiciones alternativas a las del Filósofo, tales como ciertas posiciones platónicas o neoplatónicas, que reaparecieron luego en las discusiones sobre el rol de las ideas en la mente divina o sobre los niveles de perfección de las criaturas.

En dicho contexto de revalidación del platonismo que Avicena ayudó a suscitar en el Occidente latino, este trabajo se concentra en las dos primeras alusiones al Sofista de Platón que se hallan en el capítulo sobre las primeras nociones del intelecto, al inicio de la Filosofía primera. Ambas se encuentran en la sección donde Avicena explica en qué consiste la primacía de dichas nociones. La primera es una alusión a la definición de “ser” en tanto “capacidad” (*δύναμις*), mientras que la segunda se remite al análisis de la relación entre ser y verdad, que ocupa la parte final del diálogo de Platón. En este trabajo se mostrará que, mediante dichas alusiones, Avicena plantea la discusión sobre las primeras nociones en un contexto más amplio, que no se limita a repetir la posición aristotélica ni a fundamentar un principio lógico, como el de contradicción, sino que se sitúa en los confines de la realidad. Esto permite apreciar más claramente los elementos comunes a todo lo que compone la realidad y al conocimiento que es posible adquirir de ella.

\*

## **Sobre la simplicidad divina y la teología del ser perfecto**

*Clemente Huneeus*  
Univ. Gabriela Mistral, Chile

La literatura analítica sobre la versión tomista de la doctrina de la divina simplicidad (en adelante DDS) se ha concentrado más en abordar las eventuales dificultades que se seguirían de ella que en explorar los fundamentos que la motivan. En general se coincide en que el atributo de la simplicidad pretende derivarse del atributo más fundamental de la aseidad: un Dios compuesto no existiría en y desde sí mismo, sino que sería en cierto modo dependiente de otras cosas. No obstante, la manera concreta en que se llega a la aseidad no es irrelevante para efectos de la discusión sobre la simplicidad.

La conjetura fundamental que se desarrollará en estas páginas es que la filosofía de la religión analítica ha seguido principalmente un enfoque llamado Perfect Being Theology (en adelante PBT), el cual es profundamente diverso de la aproximación que empleara el Aquinate. Si se quiere una etiqueta para contraponer a la otra, el proyecto tomista puede ser rotulado Teología Natural Analógica (en adelante TNA).

Una caracterización básica de ambos enfoques puede hacerse provisoriamente en los siguientes términos:

- 1) Perfect Being Theology (PBT). Ejercicio filosófico que, partiendo del dato de que Dios es un ser máximamente perfecto, deduce a priori los atributos que debieran aplicársele.
- 2) Teología Natural Analógica (TNA). Ejercicio filosófico que, partiendo de la realidad creada, demuestra a posteriori la existencia de Dios, y luego desarrolla los atributos que deberá reunir el Dios al que se llega con dicha demostración.

\*

## **Actualidad del *Magistro* de Tomás de Aquino**

*César Oswaldo Ibarra*  
UNAD, Colombia

Tomás de Aquino (1225-1274), el gran filósofo y teólogo dominico, no escribió una obra en la que tratara específicamente el tema de la educación, como si lo hicieron otros autores como, por ejemplo, San Agustín. Sin embargo, al comentar a este último, Tomás termina afrontando el tema de la educación y de paso nos deja sus propias ideas al respecto.

Lo que se busca en este escrito es comprender el contexto en el que se debate el tema del magisterio en Tomás y las repercusiones que dicho pensamiento puede tener en la actualidad, especialmente en la trasmisión del pensamiento filosófico y en la enseñanza de la filosofía medieval en entornos mediados por la virtualidad como los que estamos usando hace ya tiempo pero de una manera más intensa a raíz de la dura pandemia, triste enfermedad que dejó tantas consecuencias pero que, también, nos mostró la validez de la red como medio en el que se puede enseñar y aprender.

\*

## **Democrazia e società nel *De Regno ad Regem Cypri***

*Emanuele Lacca*  
Univ. de Bohemia del Sur, Rep. Checa

Il rapporto tra scienze umanistiche e scienze politiche ha sempre contraddistinto la riflessione intellettuale lungo i secoli, portando solo apparentemente a completa maturazione il processo di integrazione tra le due discipline. Numerosi sono i problemi che ancora contraddistinguono l'interazione tra humanities e politica, anche indipendentemente da quei "segni dei tempi" che Leone XIII, nella sua *Rerum Novarum* del 1891,

ammoniva dover essere seguiti per capire l'evoluzione delle società. Interrogativi quali la corretta interpretazione della responsabilità individuale nell'agire sociale, l'applicazione uniforme della legge o il ruolo dello Stato nell'organizzazione delle forme di associazionismo privato sono solo alcune delle criticità a cui il passare dei secoli e delle ideologie non ha ancora trovato risposta. E il passaggio da forme di governo di tipo monocratico ad altre di tipo democratico, specialmente nella cultura occidentale non ha contribuito alla risoluzione di questi interrogativi.

Cercare di comprendere come alcuni momenti della storia del pensiero hanno contribuito a trattare quelle criticità e quindi a provare a rendere le humanities utili per lo sviluppo delle democrazie e per proteggere l'individuo nella società, è l'obiettivo di questo contributo. Per raggiungere tale obiettivo, sarà discussa la teoria sociale proposta da Tommaso d'Aquino, domenicano vissuto tra 1224 e 1274, nel *De regno ad regem Cypri*.

\*

### **Mateo de Mimbela sobre la incompreensibilidad divina**

*Celina A. Lértora Mendoza*  
RLFM/FEPAl, Argentina

Mateo de Mimbela, español de origen, enseñó en América a fines del siglo 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 la suma escasez documental, el estado de la cuestión en teología fundamental de los jesuitas a fines de un largo siglo de controversias internas y externas a la Orden.

Me he ocupado de una presentación general, así como de una exposición más detallada de varias disputaciones, ahora me ocupo de la Disputación 12

sobre la incomprehesibilidad, que corresponde a la segunda parte del tratado (consideración de atributos en particular).

Seguendo el modelo de los otros trabajos anteriores, la exposición se articula en los siguientes puntos: 1. El lugar de la Incomprehesibilidad en el Tratado; 2. La estructura de la Disputación y doctrina central; 3. Principales argumentos positivos y objeciones; 4. Breve conclusión.

\*

### **As primeiras concepções do intelecto. De Rolando de Cremona a Tomás de Aquino**

*Carlos Eduardo Maculan*  
IFCH/UNICAMP, Brasil

Um dos expoentes mais conhecidos dos quatro períodos canônicos da filosofia, Tomás de Aquino, entende, no seu corpus thomisticum, que há primeiras concepções do intelecto na ordem do conhecimento. Tais primeiras concepções perpassam todas as categorias ou predicamentos e cuja lista ele elenca nas *Quaestiones disputatae De veritate* q.1 a.1. Chamadas pela literatura filosófica pelo nome de transcendentais, tais concepções são conhecidas pelo nome de ente, coisa, uno, algo, verdadeiro e bom, respectivamente *ens, res, unum, aliquid, verum* e *bonum*.

Com os termos transcendentais e sua presença na explicação formal dada em *De veritate* q.1 a.1, Tomás de Aquino estabelece uma relação entre a ordem da realidade e a ordem do intelecto. O Aquinate dá pleno assentimento a uma teoria do conhecimento fundada na percepção sensível, e que, a partir dela, se alcança o conhecimento intelectual, puramente imaterial. Nada há no intelecto humano que antes não tenha passado pelos sentidos [*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*]. O intelecto para Tomás de Aquino é uma tábua em branco [*sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*] a ser escrita

com o conhecimento das coisas e cuja primeira concepção é o transcendental ente, do qual decorrem os demais transcendentais: coisa, uno, algo, verdadeiro e bom. Conhecer, em clave tomasiana, significa partir do primeiro conhecido que é o ente, o que é capital em Tomás de Aquino, porque o real, especialmente o ente, é dado na realidade antes que seja dado na inteligência.

\*

**Arquetipos ejemplares e inspiración.  
Perspectivas para la recepción cristiana del creacionismo filónico**

*Juan Pablo Maggiotti*  
Univ. de Montevideo, Uruguay

Si la cuestión sobre la armonía fe-razón resulta una buena descripción introductoria para la Patrística, también lo es para introducirse tanto en el pensamiento y obra de Filón de Alejandría como para explicar su recepción e incorporación entre los Padres. Filón sería el primero en la historia de la filosofía occidental, en efecto, en acometer la demostración de una esencial concordia entre la tradición filosófica y la Revelación, aun antes de que los Padres apologistas zanjaran la cuestión acerca de si tal armonía existía o no. Su enseñanza sobre un Dios trascendente, personal y creador obviamente no es una originalidad suya sino herencia del contenido revelado de su religión. Pero lo que sí resulta original es la adaptación y formulación de esta enseñanza en términos propios de la tradición filosófica de entonces.

Es por tanto perfectamente legítimo no sólo hablar del *corpus* filónico como la primera síntesis entre fe y razón, sino además reconocerlo como la primera muestra de creacionismo filosófico, es decir, como una filosofía centrada en la relación Creador-criatura. Atender a la afinidad entre judíos y cristianos en esta relación –impensada en el mundo pagano ajeno a ambos– da pautas importantes para entender la continuidad natural entre Filón y los

Padres, así como su frente común ante una filosofía grecorromana que, a la postre, sería básicamente representativa del mundo antiguo precristiano.

\*

***Status quaestionis* sobre la influencia y la recepción doctrinales  
de la filosofía platónica en la obra de Tomás de Aquino**

*Fernando Martin De Blassi*  
Univ. Nacional de Cuyo, Argentina

El presente trabajo consiste en la presentación analítica y descriptiva de las diferentes etapas que la investigación científica ha ido estableciendo en relación con los aportes y estudios concernientes a la interpretación tanto de la influencia como de la recepción doctrinal del platonismo en la obra de Tomás de Aquino.

\*

**Vicente de Beauvais y las definiciones de la filosofía.  
Una aproximación a su historia**

*José María Felipe Mendoza*  
Univ. Nacional de Cuyo, Argentina

Entre los años de 1244-1257 se publicó la voluminosa obra enciclopédica *Speculum Maius* del dominico Vicente de Beauvais. Esta obra en particular, incardinada en el veloz avance del aristotelismo latino de mediados del siglo XIII, presenta un acentuado perfil aristotelizante, en el que se incluyen, sin embargo, numerosas autoridades disímiles. Ello es particularmente visible en el libro I de la sección *Speculum Doctrinale*, donde se observa, en su capítulo 13, orientaciones y definiciones de la noción de filosofía bajo siete autoridades diversas. Acorde con ello, el presente trabajo traduce y examina tales

definiciones en el contexto de la obra, subrayando la posible integración de Ricardo de San Víctor, Isidoro de Sevilla, Hermes Trimegistro, Miguel Escoto, Alfarabí y Boecio con el propio Vicente.

\*

**De quidditate Dei in prima parte libri,  
qui *Summa adversus Gentiles nominatus*, Divi Thomae Aquinatis**

*Vidzu Morales Huitzil*  
ICSYH, España

Hoc scriptum de argumentis theologalibus Divi Thomae Aquinatis, doctoris angelici, ordinis praedicatorum ad cognoscendum quidditatem Dei tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus quaestiones, quae sunt in prima parte libri, qui *Summa contra gentiles* nominatus, disserturus sum.

\*

**Consideraciones sobre la naturaleza y origen del indio  
según José de Acosta**

*Nicolás Moreira Alaniz*  
FHCE-UdelaR / IPA-CFE, Uruguay

José de Acosta fue un cronista, naturalista y humanista nacido cerca de Valladolid hacia el 1540 y fallecido en Salamanca en el 1600.

Acosta se embarca, hacia 1573, en un periplo misionero e investigativo junto a funciones político-administrativas en Cuzco, Chuquisaca, y Chuquiabo. En estas localidades conocerá de primera mano la forma de vida y costumbres de muchas poblaciones indígenas, y encontrará a dos personas

que le aportarán información fundamental para sus estudios: uno es Polo Ondegardo quien le ofrece copias de informes socio-económicos que involucraban a las poblaciones indígenas, realizados mientras ocupaba funciones de gobierno en Cuzco y Alto Perú; y el otro es el mismo virrey Toledo, que lo agasaja y lo invita a una excursión a la región de los indios chiriguanos.

Su *Historia Natural y Moral de las Indias* de 1590 se compone de siete libros. Los cuatro primeros tratan sobre la historia natural de las Indias, realizando una aproximación histórico-crítica de las concepciones acerca del mundo conocido y desconocido desde la Antigüedad y durante la Edad Media, planteando una nueva concepción del mundo a la luz de los descubrimientos europeos de las Indias.

Los libros V al VII tratan sobre los habitantes de las Indias, sus caracteres naturales, y especialmente sus culturas, su historia moral. Estos libros serán los que más nos interesan a la hora de rescatar la idea de Acosta sobre los indios, así como el *De Procuranda Indorum Salute* de 1588. Igualmente, me detendré un momento en la interesante propuesta de Acosta sobre el poblamiento de las Indias en el libro I.

\*

### **Sobre a noção de sociedade universal, suas metamorfoses e seu futuro**

*Mariana Paolozzi*  
Univ. Fed. de Santa Catarina, Brasil

Este artigo baseia-se nos comentários de Étienne Gilson sobre a noção de sociedade universal apresentados em *A Evolução da Cidade de Deus*. Considerou-se pertinente revisitar esta obra devido seu caráter de síntese a respeito do tema e por remeter a problema tão atual e urgente. A noção de

*sociedade universal* em alguma medida remonta a Agostinho. Será traçada sua especificidade e características principalmente através da obra *De ciuitate dei*. Buscar-se-á mostrar o alcance da noção de “sociedade universal” no pensamento agostiniano, ressaltando-se alguns aspectos da relação entre a *ciuitas dei* e a *ciuitas terrena*. Em seguida buscaremos apresentar em Roger Bacon o sentido que a noção de “sociedade universal” ganha em seu pensamento. Finalmente, menciona-se a sociedade contemporânea, que se apresenta como a primeira civilização mundial. Somente à civilização ocidental foi dado tornar-se uma sociedade universal. Diante disto, permanece a pergunta: será possível avançar nos moldes de uma sociedade universal sem termos a experiência de uma comunidade ética?

\*

### **Atributos divinos e transcendentais em Tomás de Aquino**

*Matheus Pazos*  
UFRB, Brasil

Meu objetivo neste texto consiste em apresentar, brevemente, a relação existente entre a discussão dos atributos divinos e as noções transcendentais no período medieval. Interessa-me, sobretudo, explicitar que esta relação não é trivial, mas acaba por constituir a maneira com a qual diversos autores medievais lidaram com uma questão anterior, que fundamenta a discussão sobre a relação entre atributos divinos e as noções transcendentais, qual seja, o problema do subiectum da metafísica considerada como ciência de princípios gerais. Para tanto, meu texto apresentará, sucintamente, o modo como Tomás de Aquino responde à relação entre atributos divinos e as noções transcendentais.

\*

### **Elementos filónicos en el tratamiento de los sueños**

## en *De anima* de Tertuliano

Ignacio Pérez Constanzó  
RLFM, Argentina

La presencia de Filón de Alejandría es indiscutida en muchísimos autores de la Patrística. Bajo la hipótesis de que puede trazarse cierta influencia filoniana en el breve pasaje sobre los sueños del *De anima* de Tertuliano (¿160-220?; en el rango 150-250), se estudiarán algunos puntos de coincidencia que parecen señalarlo, y de algunas cuestiones contextuales para valorarlas.

Tertuliano fue un apologista cristiano que según parece siempre se mantuvo dentro de los confines de Cartago, su tierra natal en la que murió. Sabemos muy poco de él, casi todo por sus propios escritos; de cultura y lengua latina, hay algunas semejanzas con Filón a pesar de sus diferencias de lengua, geografía (unos 2.000 kms. por mar), siglo y religión.

El *De anima* es una obra apropiada para estudiar su filonismo (si acaso lo hay) por los temas coincidentes en general, de entre los que se estudiará el de los sueños. La obra está datada entre los años 208-212, lo que nos permite redondear su factura en 150 años desde la muerte de Filón, tiempo suficiente para que doctrinas e ideas pudieran haber llegado a Tertuliano. En todo el *De anima* no se menciona a Filón, lo que permite su análisis en pos de esta vinculación mediante coincidencias temáticas.

Algunas similitudes entre los autores son: a) ambos son de una gran cultura, b) ambos son autores con gran contenido y cultura filosófica, aunque no se considerasen a sí mismos filósofos, c) ambos cuentan con obras que han resultado difíciles de analizar por su carácter fragmentario y por lo poco conocida que nos resulta su época y contexto, d) se destaca que son autores por los que conocemos a otros autores o corrientes de la época. No trataremos de ellas, sino del tema de los sueños, tema que necesariamente quedará incompleto pues merece un estudio mayor

## Dos modelos de análisis para la interpretación del tiempo de Leonardo da Vinci

Maíra Pouey Bragos  
Pablo Rojas Olmedo  
UNR, Argentina

A partir de nuestra investigación sobre la concepción vinciana del tiempo, seleccionamos y traducimos veinticinco fragmentos de los códices que aluden a este tópico. Nuestra selección propone un doble análisis para entender sus características: literario y epistemológico. Por un lado, aquellos fragmentos que siguen la tradición literaria latina bajo dos fórmulas “*veritas filia temporis*” perteneciente a Aulio Gelio, y “*tempus edax rerum*” perteneciente a Ovidio. Por el otro, aquellos fragmentos que siguen de cerca la definición aristotélica del tiempo en el conocido pasaje de la Física IV, 10-14, en la que se hace un tratamiento del tiempo enlazada con la noción de movimiento presente en Física II, 200-202b.

De la tradición literaria Leonardo utiliza la noción del tiempo para señalar que de éste no conocemos sus causas sino más bien los efectos que las personas pueden evaluar ya sea bajo un aspecto moral como la observación de los fenómenos de la naturaleza. De la tradición aristotélica retoma la concepción de tiempo en cuanto a instante y la concepción del tiempo como cambio entre pasado y futuro. De nuestra investigación hemos evaluado estos dos modelos de análisis que si bien pueden considerarse diferentes se pueden realizar un nexo entre ambos en el siguiente sentido: como búsqueda de una definición del tiempo Leonardo asume una posición aristotélica no disruptiva, pero para afirmar la existencia del tiempo requiere conocer sus efectos y en tales efectos se pueden incluir el análisis literario.

\*

## El concepto de “pueblo” en Bartolomé de Las Casas

*Emiliano Primiterra*  
UBA, Argentina

El presente trabajo intenta demostrar la polivalencia de significados que posee la palabra “pueblo” en la obra de Bartolomé de Las Casas, denotando, a su vez, que es posible encontrar, incluso entre esas múltiples definiciones diversas, una que conjugue a todas ellas.

Para ello, será necesario sostener la relación entre “pueblo”, “teología” y “soberanía”.

\*

## *“Deum esse”* Deliberatio logica Thomae et Frege

*Walter Redmond*  
Univ. de Austin, USA

F. Kerr librum After Thomas sic terminavit: “qui in philosophia analytica edocti sunt, suntque proclivi ad principium Fregeanum accipiendum quod ‘existentia non est praedicatum’, aestimabunt Thomae de ‘esse’ sermonem (ut Anthonius Kenny dicit) ‘sophisma ac fallaciam’; adjecitque: interpretationes Analyticorum atque Phaenomenologistarum esse “commensurabiles vel reconciliabiles”. Quaeremus utrum sit verum.

\*

## **Algunas notas sobre las voluntades de Cristo en los comienzos del siglo XIII**

*Beatriz Reyes Oribe*  
UNSTA, Argentina

El tema de las voluntades de Cristo es parte fundamental de la teología patristica y medieval, el cual asimismo contribuyó al desarrollo de la noción filosófica de voluntad y sus posibles divisiones. En Occidente existen dos autoridades que colaboraron de modo inmediato a delinear dichas nociones: Pedro Lombardo y las versiones latinas del **De fide orthodoxa** de Juan Damasceno. Detrás de estas figuras está presente la remota influencia de Máximo Confesor, de Nemesio, de Agustín de Hipona y Aristóteles.

Para este trabajo nos proponemos considerar la división de la voluntad humana en dos autores relevantes de principios del siglo XIII: Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller, acotando el análisis a los textos que comentan o retoman lo afirmado en las *Sentencias* del Lombardo o en o en el Damasceno. En el caso del primer autor mencionado, se trata propiamente de un pasaje sobre las voluntades Cristo. En el caso del Canciller de un desarrollo sobre las criaturas espirituales. Las nociones clave consideradas son: *thelesis*, *boulesis*, *voluntas naturalis*, *voluntas rationalis* y *sensualitas*.

\*

## **Leonardo da Vinci y Avicena: intertextualidad y paralelismo en sus filosofías de la mente**

*Diana Elizabeth Reyes Zepeda*  
UJED, México

¿Se puede encontrar algún punto de recepción o intertextualidad entre Avicena, un filósofo/médico medieval y Leonardo da Vinci, un polímata

renacentista? Este texto busca explorar las posibles respuestas a esa pregunta, en específico en el campo de sus filosofías de la mente. Se aborda la propuesta de los sentidos internos de Avicena y cómo esta puede tener una recepción en la teoría de facultades psíquicas propuesta por Leonardo. También se recurre a algunas de las ilustraciones del artista renacentista, y cómo sus experimentos lo llevaron a proponer una relación más sólida entre fisiología y funcionamiento cerebral/mental. La propuesta medieval de los sentidos internos se deja ver en Leonardo en su continuo uso de los conceptos, sin dejar de lado una búsqueda de un esquema propio de facultades internas. Después de este recorrido, se hace una comparativa entre conceptos y funciones propuestos por ambos intelectuales provenientes de dos épocas distintas, separadas por casi quinientos años.

\*

**A noção de *notitia evidens* como demarcação  
entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*  
na primeira questão do Prologus da *Ordinatio* de Guilherme de Ockham.  
Contribuição para a problemática do assentimento  
a uma proposição a partir do *conhecimento intuitivo***

*Jorge Augusto da Silva Santos*  
UFES/CNPq, Brasil

A comunicação trata da concepção ockamista de *notitia evidens* a partir das noções de conhecimentos intuitivos e abstrativos, noções essas que caracterizam a dupla modalidade do conhecer para Ockham. A diferença dessa dupla modalidade de conhecimento é feita a partir do conceito de *evidência*. Ora, a experiência é considerada segundo o fio condutor da relação com a proposição, da *notitia respectu propositionis*. Nos textos de Ockham a evidência não é uma noção puramente psicológica –, isto é, a relação de causalidade estabelecida entre o conhecimento dos termos e do complexo [proposicional]–, pois implica também a verdade da proposição. A

modalidade introduzida aponta para a consideração de um sujeito cognoscente possível (*quocumque intellectu habente talem notitiam*): o conhecimento do complexo, causado pelo conhecimento do termos, deve ser verdadeiro. Não há então aqui uma relação lógica ou, em termos mais ousados, uma modalidade lógica de um ato psicológico? No contexto de minha comunicação, com base na obra indicada sobre a noção de evidência, discutirei a questão em termos de *causalidade natural* (ou *sobrenatural*) exercida ou não para compreender os três atos cognitivos distinguidos por Ockham: 1º) a apreensão dos termos; 2º) a formação de uma proposição contingente ou necessária; 3º) o ato judicativo que a toma por objeto.

\*

### **Vínculos epistémicos entre la gnoseología de Tomás de Aquino y la teoría de la significación negativa saussureana**

*Laura Sandoval*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

Para esta exposición, se presentarán brevemente los resultados de la investigación que buscó trazar un vínculo entre algunos postulados gnoseológicos de Tomás de Aquino y los fundamentos filosóficos de la significación, específicamente sobre la teoría del valor de Ferdinand de Saussure. En términos generales, la teoría del valor implica un desplazamiento conceptual desde la noción de significado a la noción de valor, donde se entienden los distintos sistemas de signos, como sistemas de valores. De Saussure sostiene que la lengua es un sistema de valores puros, es decir, que cada signo-valor no tiene dependencia más que de sí mismo en las relaciones entabladas con los demás componentes dentro del sistema. Estos valores puros se basan en un mecanismo autónomo de relaciones negativas de oposición y diferencia, que tiene como consecuencia la imposibilidad de expresar a priori de forma positiva qué valor tiene un signo. Tales valores pueden variar su

significado al variar de posición, cuestión que deviene del principio general de arbitrariedad que rige la significación negativa . Arbitrario, en la teoría de Saussure, significa que el lazo asociativo en relación al significado es inmotivado, tanto por voluntad y razón humanas, como por vía natural o lógica, es decir, que tampoco los dos elementos que conforman un signo tienen relación natural .

Relacionar estos dos pensadores, lejos de ser algo caprichoso, tuvo como finalidad comprobar la hipótesis que sostiene que entre los principios saussureanos que fundamentan la conformación de la significación basada en relaciones de diferencia y negatividad y varias tesis gnoseológicas de Tomás de Aquino, en particular, la teorización sobre la noción de ens como aliquid, es posible trazar puntos de encuentro e intuiciones teóricas comunes, lo cual permite posicionar al Aquinate dentro de la historia del pensamiento semiótico, en línea con otros antecedentes.

\*

### **Breve análisis sobre el tacto en el *Comentario a De anima* de Tomás de Aquino**

*Laura Alicia Soto Rangel*  
UNAM, México

El *Comentario a De anima* de Tomás de Aquino es una obra que se dedica al estudio del ente móvil. El Aquinate analiza el movimiento de los vivientes, acercándose a una temática escolástica sobre las actividades corpóreas y anímicas. En el presente trabajo se examinan algunas razones para considerar la profunda vinculación del cuerpo y del alma a partir del análisis de la filosofía de la naturaleza que se desarrolla en el *Comentario a De anima*. La tesis tiene por objetivo dar una respuesta a las interpretaciones que buscan

disociar las actividades intelectivas de la unidad corpórea que se plantea en la segunda parte del libro.

\*

**Un caso complejo de transmisión y atribución:  
Los *Statuta ecclesiae antiqua***

*Estefanía Sottocorno*  
UNMdP/UBA, Argentina

La obra atribuida a Genadio de Marsella se articula a partir de una clave de composición acumulativa, configurando unos materiales de consulta especialmente aptos para ser utilizados e igualmente susceptibles de ser pasados por alto como tema específico de estudio. Un claro ejemplo de esto lo constituye su catálogo *De viris illustribus*, referencia obligada, cuando se alude a sujetos pertenecientes al horizonte cultural cristiano del siglo V, como se puede apreciar en los textos de patrología, desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Asimismo, el *De dogmatibus ecclesiasticis*, los *Statuta ecclesiae antiqua* y el *Indiculus* son colecciones vinculadas a determinadas posiciones heréticas. Estos escritos han circulado bajo los nombres de Isidoro, Agustín y Jerónimo.

En esta oportunidad, nos interesa trabajar sobre un caso complejo de transmisión y atribución, el de los *Statuta ecclesiae antiqua*. En 1960, Charles Munier editó esta compilación de cánones, situando su composición en el sur de Galia, entre los años 442 y 506. Anteriormente ya se había señalado su espíritu reformador, en beneficio de sacerdotes y en detrimento de obispos y diáconos. Dado que Genadio de Marsella es mencionado como *presbyter* en el último capítulo de la recensión larga de su tratado *De viris illustribus*, la situación inclina a Munier a atribuirle la compilación, sin una mínima alusión a la complejidad de la transmisión manuscrita de ambos materiales en

cuestión. Es nuestra intención hacer visible el debate a que han dado lugar estas complejidades de la tradición, así como una modesta propuesta de esclarecimiento.

\*

### **Filosofia e religião na perspectiva de Al-Fārābī**

*Maykel Honney Souza Lobo*  
UFC, Brasil

Este artigo explora as funções da filosofia e da religião no modelo de Cidade Virtuosa proposto por al-Fārābī. O filósofo destaca a diferença entre o discurso filosófico, essencial para alcançar a verdade, e o discurso religioso, que utiliza alegorias e outros modos de representação para orientar os cidadãos para a virtude e para o conhecimento dos inteligíveis. Por conseguinte, este trabalho tem por objetivo investigar o papel da filosofia e o da religião na questão da governança e da construção da cidade. Para a realização dessa pesquisa, tem-se como base as seguintes obras de al-Fārābī: *De la Política*, *Libro de las Letras* e o *Libro de la Religión*.

\*

### ***Numerus veritatis index* en San Agustín**

*Einer Tocto Oblitas*  
UAB, España

El artículo tiene el propósito de analizar e interpretar el papel del *numerus* (número) en relación con la verdad (*veritatis index*) en Agustín de Tagaste (354–430). Este autor es reconocido seguidor del platonismo, pero, menos su admiración e influencia del pitagorismo. Muestra de esto son los escasos

estudios sobre dicha influencia. El de Tagaste comenta, en sus *Confesiones*, que fue maniqueo, y luego, tuvo la tentación del escepticismo. Para superar esta situación tuvo que ver la solidez de las Escrituras y las verdades matemáticas. Luego la filosofía del número le sirvió para refutar argumentos del escepticismo, también para explicar cuestiones de estética y metafísica. En este contexto, cabe la pregunta: ¿En qué sentido el *numerus* es el revelador de la verdad en los diálogos de Casiciaco?

Usamos el método hermenéutico para el estudio e interpretación de dichos conceptos. El análisis de contenido es la técnica usada en este trabajo. Los materiales son: *Contra Académicos*, *Sobre la Vida feliz*, *Sobre el Orden*, *los Soliloquios* y literatura especializada relacionada con el tema. Agustín, como lector de la mitología grecolatina, descubre en el mito de Proteo un recurso didáctico. El dios marino conocedor de los oráculos, por esto solicitado; pero su naturaleza mutante dificultaba encontrarlo. Para identificarlo era necesario un revelador divino. De modo análogo el *numerus* cumple esta función respecto de la verdad.

\*

### **¿Hay una ética de la creencia en la filosofía medieval? El problema de la fe en Pedro Olivi (s. XIII)**

*José Antonio Valdivia Fuenzalida*  
Univ. Adolfo Ibañez, Chile

El presente artículo se cuestiona sobre las características de lo que se puede calificar como una ética de la creencia en Pedro Olivi a partir de la cuestión VIII de *Quaestiones in secundum librum sententiarum*. En esta cuestión, el franciscano se pregunta si se puede y si es un deber moral susceptible de producir incluso una virtud el dar asentimiento a enunciados para los cuales no se poseen razones que los fundamenten. Sostenemos que Olivi, en su respuesta, propone una doctrina en la cual se logra un equilibrio entre la

exigencia de rigurosidad racional y la necesidad de creer sobre la base del testimonio de otros, incluido el que atañe al credo cristiano.

\*

### **O Palácio da Memória no Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho**

*João Antonio Veiga Bizerra*  
UNESP, Brasil

O presente estudo consiste em uma análise sobre a memória a partir da leitura do Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.). Na primeira secção o tema da memória, é apresentado de maneira metafórica como um adentrar no Palácio da Memória (*lata praetoria memoriae*), em busca de encontrar conhecimentos verdadeiros, iluminados pela luz da graça divina, para alcançar a bem-aventurança, e consequentemente encontrar-se com o próprio Deus.

Já na secção dois, é destacado o movimento da vontade em apresentar para visão interior os objetos captados, onde são analisados cada uma dessas imagens na memória por meio das recordações e, também o filósofo cristão comenta a situação do esquecimento, quando não é possível acessar a composição das imagens necessárias para recordar as coisas e situações que foram retidas no receptáculo da memória. A última parte diz respeito ao princípio da vontade no ser humano e seu desejo inquieto de se encontrar com Deus, tomando consciência de que o ser humano sempre esteve na memória de Deus. Por isso, a vontade humana em si mesma procura insistentemente e como único fim, alcançar a beatitude, e deleitar num repouso eterno em Deus, o Criador.

\*

***Locutio Angelica* desde el proceso comunicativo  
en la obra de Tomás de Aquino**

*Eduardo Viglioni*  
FHCE-UdelaR, Uruguay

En su obra, Tomás de Aquino estudia la comunicación angelical (“*locutio angelica*”) como un proceso trascendente que permite la recepción del conocimiento divino y guía a la humanidad hacia Dios.

Por otra parte, según Aquino, los ángeles pueden adquirir conocimiento a través de la comunicación humana. Además, en su concepción de Dios como el principio y fin de todas las cosas, Aquino sostiene que los ángeles guían a la humanidad hacia Él.

Este marco da lugar a la *locutio angelica*, una forma de comunicación trascendente entre ángeles y humanos, respaldada –entre otras autoridades– por las revelaciones como *auctoritas* en su obra.

Para explorar este proceso comunicativo, se propone integrar la Teoría de la Comunicación de Shannon-Weaver, especialmente el concepto de ruido, entendido como cualquier elemento que cause incertidumbre en la transmisión del conocimiento divino que interfiera en el camino del ser humano hacia Dios.

Aunque Shannon y Weaver enfocan su teoría en la información como un concepto técnico-matemático centrado en el código y el proceso de transmisión, aquí se destaca el concepto de comunicación, que incluye –entre otros elementos– la intención, el significado y la comprensión por parte del ser humano.

Este enfoque busca comprender, desde la perspectiva de Aquino, el proceso de comunicación angélica que conduce al ser humano hacia lo divino.



## **ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO**

### **Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela**

Es profesor de la Universidad de la Sabana; en la Pontificia Universidad Javeriana es estudiante doctoral en régimen de cotutela, y en Universidad de Navarra es también estudiante doctoral en régimen de cotutela. Como profesor, pertenece a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, en donde presta servicios tanto en el Departamento de Teología, como en el de Filosofía y en Core Currículum. Como estudiante doctoral, estudia el pensamiento de Tomás de Aquino en el tema de la luz. Sus intereses actuales de investigación son: el problema de la luz en la historia de la filosofía y figuras lingüísticas en metafísica, en concreto, estudio la naturaleza de la analogía y de la metáfora.

### **Rafael Cúnsulo OP**

Posee los siguientes títulos académicos superiores: Licenciado en Filosofía. U.N.S.T.A. Buenos Aires; Bachiller Universitario en Teología. U.C.A. Buenos Aires; Licenciado en Filosofía. P.U.S.T. Roma y Doctor en Filosofía. P.U.S.T. Roma. Es profesor de diversas materias filosóficas en UNSTA y en la Universidad Católica de Santiago del Estero. Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre filosofía medieval (especialmente tomasiana) y hermenéutica. Es promotor y organizador de la serie de congresos internacionales sobre H.G. Gadamer y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, temas de su interés actual.

### **Carlos Andrés Gómez Rodas**

Es Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, en Medellín, Colombia. Ha ejercido la docencia y la investigación en la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades y en la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la misma universidad. También se ha desempeñado como docente del programa *Saberes de vida*, del Centro de Educación Continua de la Escuela de Administración, Finanzas e Instituto Tecnológico, también en Medellín. Es coautor del libro *100 preguntas y respuestas para comprender el conflicto colombiano* tomos I y II y estudioso

del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila, tema de su tesis doctoral y sobre el que se ha ocupado en los libros *Nicolás Gómez Dávila. Homenaje al centenario de su natalicio* y *Entre fragmentos. Interpretaciones gomezdavidianas*, así como en revistas académicas y repositorios internacionales.

### **César Oswaldo Ibarra**

Es Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Especialista en Educación, Cultura y Política de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, de Colombia y Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es docente de carrera de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD con énfasis en las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor de Filosofía Medieval (Santo Tomás de Aquino); docente hora cátedra de la Universidad Mariana de Colombia. Investigador Principal del Grupo de Investigación Philosophiae de la UNAD y coinvestigador del Grupo de Investigación Aletheuein de la Universidad Mariana, Sistematizador del Proyecto de Microfranquicias de la Universidad Mariana. Es Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Sus Intereses académicos están centrados en el tomismo y en la enseñanza de la filosofía medieval a través de plataformas virtuales.

### **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, con numerosas publicaciones de libros y artículos, participaciones en congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido y es profesora de diversas universidades argentinas y del exterior. universidades del exterior. Es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento

Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

### **Fernando Gabriel Martín De Blassi**

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Becario doctoral del CONICET-Argentina. Forma parte del Instituto de Filosofía y se desempeña como Profesor en la cátedra de Filosofía de la Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo. Es Profesor Titular de Metodología de la Investigación en la UCongreso - Mendoza y Profesor de Ética en el Nivel Terciario. En carácter de Secretario Técnico, integra el comité editorial de la revista *Scripta Mediaevalia* del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo. Es miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Participa en proyectos de investigación acreditados y financiados por la Agencia para la Promoción Científica e Innovación Tecnológica y por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo. Participa habitualmente como expositor en jornadas, congresos y simposios relacionados con la Filosofía Clásica y Medieval. Ha publicado artículos, notas, recensiones, capítulos de libro y un libro en revistas con referato y otros medios académicos de divulgación científica tanto de América cuanto de Europa.

### **Walter Redmond**

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

**Laura Sandoval**

Es estudiante de maestría en Ciencias Humanas en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Uruguay. Su proyecto de tesis “El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea” ha recibido el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). Actualmente está cursando la Maestría en Estudios Medievales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y además, ha realizado distintos cursos de posgrado sobre pensamiento medieval en UNSTA, Argentina. Áreas de interés: relación entre metafísica, gnoseología y lenguaje; vínculo entre el pensamiento medieval y concepciones contemporáneas y semiótica medieval.

## **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**

<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>	<b>Abreviaturas</b>	<b>Para indicar</b>
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato

al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus

inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

## **Normas para os autores**

### **I. Envio**

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

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

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

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

### **II. Apresentação**

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

#### **II. 1 Artigos**

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

digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

## **II.2 Citações e referências bibliográficas**

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

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

### II.3 Modelo de citações

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

Exemplos:

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

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplo:

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

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter

apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

\* Primeira citação:

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

\* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

J. Rodríguez, “A filosofia medieval...”, p. 15.

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

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

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

### III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### **O TEXTO**

##### *Stemma codicum*

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

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

### **Sinais recomendados**

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prouit contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

### **Sinais**

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

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

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

### **Pontuação e maiúsculas**

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

### **Caráteres e ortografia**

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caráteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

### **APARATO CRÍTICO**

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

### Abreviaturas latinas recomendadas

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

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
 REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae



## ÍNDICE

<b>Artículos</b>	5
<i>César O. Ibarra</i>	7
Actualidad del magisterio de Tomás de Aquino	
Resumen	19
Resumo	21
Abstract	23
<i>Martín De Blassi</i>	
<i>Status quaestionis sobre la influencia y la recepción doctrinales de la filosofía platónica en la obra de Tomás de Aquino</i>	25
Resumen	35
Resumo	37
Abstract	39
<i>Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela</i>	
La participación como horizonte de la predicación metafísica de Dios en el pensamiento de Tomás de Aquino	41
Resumen	51
Resumo	53
Abstract	55
<i>Rafael Cúnsulo OP</i>	
La inteligencia y la voluntad en el desarrollo dinámico del libero arbitrio en Santo Tomás	57
Resumen	69
Resumo	71
Abstract	73
<i>Carlos Andrés Gómez Rodas</i>	
La paz en Santo Tomás de Aquino.	
Una luz para el mundo político contemporáneo	75
Resumen	87
Resumo	89
Abstract	91

*Laura Sandoval*

Vínculos epistémicos entre la gnoseología de Tomás de Aquino y la teoría de la significación negativa saussureana	93
Resumen	103
Resumo	105
Abstract	107

**Traducciones** 109

*Celina A. Lértora Mendoza*

Mateo de Mimbela –

*De divina esencia et attributis* - Disp. 9 *De iustitia*

textos sobre Tomàs de Aquino	111
Resumen	117
Resumo	119
Abstract	121

**Edición crítica** 123

*Celina A. Lértora Mendoza*

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.

Prima Physicae Pars, Liber VII – Cuestión 1ª sobre el sabor	125
Resumen	137
Resumo	139
Abstract	141

**Sectio Latina** 143

*Walter Redmond*

Brevis meditatio de praedicatione scholastica et fregeana	145
Resumen	155
Resumo	157
Abstact	158
Summarium	161

<b>Reseñas</b>	163
Juan Manuel Campos Benítez, “Hermanas y enemigas. Ensayos sobre los conflictos entre dos aspectos de la lógica ayer y hoy” por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	165
Pseudo Dionisio Areopagita, “Sobre los nombres divinos”, Estudio preliminar, traducción y notas Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, Por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	171
<b>Documentos</b>	
Resúmenes IV Coloquio Intercongresos, Montevideo, 23-24 de mayo 2024	175
<b>Escriben en este número</b>	223
<b>Normas para autores</b>	225

*MEDIAEVALIA AMERICANA*  
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL