



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 11, N. 2
Diciembre 2024**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Consejo de Redacción

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

Walter Redmond (Universidad de Austin- EEUU)

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

Consejo Asesor

Mauricio Beuchot (UNAM, México)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Josep-Ignasi Saranyana (Pontificia Academia Historia – Barcelona)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Enrique Corti (Universidad Nacional de San Martín – Argentina)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Rosa Rius y Gatell (Universidad de Barcelona – España)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

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

Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino

Wilson Coimbra Lemke

Figura 1 - Inicial Q: São João, o Evangelista



Inicial Q: São João Evangelista (Detalhe), c. 1260-1270, Tempera, folha de ouro e caneta e tinta preta, Folha: 46,7 x 34,9 cm, Museu J. Paul Getty, Los Angeles, Ms. Ludwig I 9, fol. 32, 83.MA.58.32. Fonte: Getty.

Uma reorganização das “cinco vias” no Prólogo do *Comentário ao Evangelho de São João*¹.

1. Introdução

Durante sua segunda regência em Paris (1268-1272), Santo Tomás de Aquino (1225-1274), como *Magister in Sacra Pagina*, continuou a dar aulas sobre as Sagradas Escrituras e a publicar escritos exegéticos.

Pertence a esse segundo período de ensino parisiense o *Comentário ao Evangelho de São João*², referido por Reginaldo de Piperno (1230-1290) como o que há de melhor (*qua non invenitur alia melior*), e situado por Jean-Pierre Torrell entre 1270 e 1272³.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e sua primeira versão apresentada no XIX Congresso Latinoamericano de Filosofia Medieval e publicada em Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Editores), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofia Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes. Actas*, Buenos Aires, Ediciones RLFM, 2023, pp. 1096-1107.

² Melhor dizendo, o *Curso sobre o Evangelho de São João*, já que se trata de uma *lectura*, isto é, de uma transcrição das aulas de Sto. Tomás da qual temos apenas um relatório (*reportatio*), e não de uma *expositio*, obra composta diretamente por ele. Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris, Institut d'Études Médiévales – Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, p. 209.

³ Jean-Pierre Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e sua obra, 5. ed., São Paulo, Edições Loyola, 2021, pp. 202-205, 282, 360-361.

Embora o texto pertença ao âmbito teológico⁴ (no qual não iremos nos aprofundar aqui) e se encerre com uma nota bem sugestiva de teologia negativa⁵, do ponto de vista filosófico é interessante a remodelação das provas da existência de Deus que ele oferece logo na abertura⁶.

Sto. Tomás escolhe como epígrafe para o seu comentário ao Evangelho de São João o que se lê em Isaías (6, 1): “Vi o Senhor sentado sobre um excelso e elevado trono, e toda a terra estava cheia de Sua majestade, e o que estava sob Ele enchia o templo”⁷.

⁴ Cf. Michael Dauphinais – Matthew Levering (Ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005.

⁵ “A teologia negativa, ou apofática, é o modo de pensar Deus e de falar d’Ele *per viam negationis*: Deus se põe acima de todas as coisas criadas e por isso nenhuma definição pode ser adequada à Divindade”. Elisa Chiti, “Teologia negativa”, Michela Pereira (ed.), *Manuale di Filosofia Medievale on-line*, Siena, Università di Siena - Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004. Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 21, lect. 6.

⁶ Pasquale Porro, *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*, São Paulo, Edições Loyola, 2014, pp. 230-233.

⁷ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “*Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum*. Is. VI, 1.” As citações das obras de Sto. Tomás reproduzem os textos da seguinte edição: Sancti Thomae de Aquino, “Opera omnia”, Enrique Alarcón (ed.), *Corpus Thomisticum*, Pamplona, Fundación Tomás de Aquino, 2000-2019. Sobre o tema, cf. Nicolás Baisi, “El Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan”, *Sapientia*, 58, 213-214, 2003, pp. 23-82.

Figura 2 - Inicial A: Cristo em Majestade



Bifólio com Cristo em Majestade em Inicial A, de um Antifonário (Detalhe), c. 1405, Têmpera, ouro e tinta sobre pergaminho, Folha: 56,7 x 40,2 cm, The Cloisters Collection e The Rendl Fund, 2013.
Fonte: The Metropolitan Museum of Art.

Desde o início do seu *Comentário*, Sto. Tomás apresenta o apóstolo João como o protótipo do contemplativo (e, como tal, semelhante à figura

do filósofo⁸; mas, ao mesmo tempo, diferente deste pela altura, amplitude e perfeição de sua contemplação⁹):

“Pois, como diz Agostinho em seu livro sobre o consenso dos Evangelistas, os outros Evangelistas nos informam em seus Evangelhos quanto à vida ativa; mas João em seu Evangelho também nos informa sobre a vida contemplativa. Ora, nas palavras propostas, a contemplação de João é descrita de três modos, segundo a qual o Senhor Jesus foi triplamente contemplado. É descrita como alta, ampla e perfeita. Alta, de fato, porque *vi o Senhor sentado sobre um excelso e elevado trono*; ampla certamente, porque *toda a terra estava cheia de Sua majestade*; perfeita, porque *o que estava sob Ele enchia o templo*”¹⁰.

⁸ Pois, como diz Sto. Tomás no seu Comentário ao livro 10 da *Ética* de Aristóteles, “a filosofia tem deleites admiráveis na contemplação da sabedoria, tanto no que diz respeito à pureza quanto no que diz respeito à firmeza”. Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 10, lect. 10, n. 11. E a santidade também parece implicar essas duas coisas. Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 81, a. 8, co. Para uma leitura filosófica do Evangelho de João, cf. Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

⁹ Eis aí a diferença entre “contemplação” (*contemplatio*) e “especulação de Deus” (*speculatio Dei*): “o nome contemplação significa aquele ato principal pelo qual se contempla Deus em si mesmo; mas especulação designa mais aquele ato pelo qual se contempla o divino nas coisas criadas como se fosse num espelho.” Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, dist. 35, q. 1, a. 2, qc. 3, co.

¹⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “Ut enim dicit Augustinus in libro de consensu Evangelist., caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliiis quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam. In verbis

A primeira coisa que Sto. Tomás nos faz saber “é que a altura e a sublimidade da contemplação consistem maximamente na contemplação e no conhecimento de Deus”. E, com isso, ele quer dizer que “o homem eleva os olhos da contemplação para o alto, quando ele vê e contempla o próprio Criador de todas as coisas”¹¹.

Tomando, assim, as palavras de Isaías como se fossem proferidas pela boca de João Evangelista, Sto. Tomás descobre ali quatro diferentes formas de sublimidade, referidas, respectivamente, à autoridade (“Vi o Senhor”), à eternidade (“sentado”), à dignidade ou nobreza de natureza (“sobre excelso trono”) e à incompreensível verdade (“e elevado”)¹².

E, em seguida, ele faz coincidir essas quatro formas de sublimidade com os quatro modos como “os filósofos antigos [a exemplo dos platônicos] chegaram ao conhecimento de Deus”¹³. Trata-se, pois, de uma

autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod dominum Iesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta. Alta quidem, quia *vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; ampla quidem, quia *plena est omnis terra maiestate eius*; perfecta, quia *ea quae sub ipso erant replebant templum*.”

¹¹ Ibid., pr. 1: “Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei [...]. Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem.”

¹² Ibid., pr. 1: “In hac autem contemplatione Ioannis circa verbum incarnatum quadruplex altitudo designatur. Auctoritatis, unde dicit *vidi dominum*, aeternitatis, cum dicit *sedentem*, dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit *super solium excelsum*, et incomprehensibilis veritatis, cum dicit *et elevatum*.”

¹³ Ibid., pr. 1: “Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt”. Para um estudo sobre o tipo de racionalidade que convém à fé cristã e a legitimidade do vínculo estabelecido pela Igreja entre o pensamento

nova reorganização, em ordem e em número diferentes, das “cinco vias” propostas na primeira parte da *Suma teológica*¹⁴.

2. O primeiro modo, ou o modo da autoridade

O primeiro modo refere-se à autoridade, entendida, aqui, como sinônimo de poder, força¹⁵; e este é, para Sto. Tomás, o modo mais eficaz para se chegar ao conhecimento de Deus:

grego e a fé bíblica, cf. Joseph Ratzinger, *O Deus da fé e o Deus dos filósofos. Uma contribuição para o problema da theologia naturalis*. Textos introdutórios: Rudy Albino de Assunção, Alejandro Sada, Carlos Eduardo Sell. Tradução: Carlos Eduardo Sell. Rio Bonito, Escola Ratzinger & Editora Benedictus, 2023.

¹⁴ Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3. Para uma cuidadosa apresentação desses “modos”, cf. a tradução comentada de Tommaso d’Aquino, *L’esistenza di Dio*. Traduzione, Introduzione e commento di Giovanni Zuanazzi, La Scuola, Brescia, 2003, pp. 300-306. Embora alguns intérpretes de Sto. Tomás, como Cornélio Fabro, tenham avaliado essa reformulação das “vias” demonstrativas da existência de Deus como mais rica e até mais madura que a da *Suma teológica*, outros exegetas, como Pasquale Porro, sugerem que a exposição argumentativa do *Comentário ao Evangelho de São João* esteja um tanto vinculada pela grade sugerida pelo versículo de Isaías escolhido como epígrafe e seja, por isso, menos transparente e menos clara que a da *Summa*. Cf. Cornélio Fabro, “Sviluppo, significato e valore dela ‘IV via’”, *Doctor Communis*, 1-2, Roma, Officium Libri Catholici, 1954, pp. 71-109; Id., *L’uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 226-252; Id., *Esegesi tomística*, Roma, Libreria Editrice/Pontificia Università Lateranense, 1969, pp. 351-385; P. Porro, ob. cit., p. 233.

¹⁵ Ou, mais especificamente: o Poder de Domínio ou de Senhorio (*auctoritas dominii*), que é o oposto do Poder subordinado (*auctoritas secundaria*). Sobre os outros significados desta palavra no pensamento de Sto. Tomás, cf. Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon: Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in*

“Pois vemos, pelo que há nas coisas naturais, que elas agem por causa de um fim e para alcançar fins úteis e determinados; e, como carecem de intelecto, não podem dirigir-se por si mesmas, a menos que sejam dirigidas e movidas por alguém que as guie por meio do intelecto. E é por isso que o próprio movimento das coisas naturais para um certo fim indica que há algo mais profundo pelo qual as coisas naturais são dirigidas para seu fim e governadas. E, portanto, como todo o curso da natureza procede de maneira ordenada e é direcionado para o seu fim, é necessário que coloquemos algo superior, que o dirige e governa como um senhor: e este é Deus. E esta autoridade governante é demonstrada na palavra de Deus, quando ele diz: *Senhor*”¹⁶.

sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche, Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet, Pamplona, Universität von Navarra, 2006. Para um estudo sobre a autoridade de domínio com a qual Cristo impera como Rei do Universo, cf. Santo Tomás de Aquino, *Sobre a Realeza de Cristo: Sermão “Eis o Rei”*. Estudo introdutório, tradução e notas de Wilson Coimbra Lemke. Prefácio de Carlos Nougué. Brasília, Contra Errores, 2023.

¹⁶ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est Deus. Et haec gubernandi auctoritas in verbo Dei demonstratur, cum dicit *dominum*”.

Trata-se, na verdade, de um reajustamento do argumento teleológico proposto na quinta via da *Summa*, ou via do finalismo¹⁷; e esta via é, para Sto. Tomás, tirada do governo das coisas¹⁸.

3. O segundo modo, ou o modo da eternidade

O segundo modo refere-se à eternidade, que é definida como “um ser além dos limites”, ou, como se colhe da definição de Boécio (c. 480-525), “a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável”¹⁹; e esta resulta, segundo Sto. Tomás, da imutabilidade divina²⁰:

“Pois eles [os filósofos antigos] viram que tudo o que existe nas coisas é mutável; e quanto mais nobre algo é nos graus das coisas, menos tem de mutabilidade: por exemplo, os corpos inferiores são mutáveis de acordo com sua substância e de acordo com seu lugar;

¹⁷ P. Porro, ob. cit., p. 232.

¹⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3, co.

¹⁹ Boethius, *De consolatione philosophiae*, Liber 5, Prosa 6: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. Ver também: Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 8, q. 2, a. 1, co.: “aeternitas dicitur quasi ens extra terminos”; ib. arg. 1: “aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. Ver também ib. co.; *Summa theologiae*, Ia, q. 10, a. 1, arg. 1, et co., et a. 2, ad 1. É a “eternidade de Deus” (*aeternitas divina*), que é a eternidade no sentido próprio da palavra, o oposto da “eternidade compartilhada” (por uma criatura) ou “comunicada” (a ela) (*aeternitas participata*), que é sinônimo de “idade” (*aevum*). Para outros tipos de *aeternitas*, cf. L. Schütz, ob. cit. As citações das obras de Boécio reproduzem os textos da seguinte edição: Boethius, *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester. London, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, 1973.

²⁰ Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 9, a. 1, pr.

mas os corpos celestes, que são mais nobres, são imutáveis de acordo com sua substância; mas eles se movem apenas segundo o lugar. De acordo com isso, então, pode-se concluir claramente que o primeiro princípio de todas as coisas, e o supremo e nobre, é imóvel e eterno. E esta palavra eternidade o profeta insinua, quando ele diz: *sentado*, isto é, presidindo sem qualquer mutabilidade e com eternidade”²¹.

Este modo não corresponde à primeira via da *Summa*, ou via do movimento; pois não se fundamenta na impossibilidade de um regresso *ad infinitum* na ordem dos motores e na necessidade de se estabelecer um primeiro motor imóvel. Também não coincide com a terceira via, a da contingência; pois não apela, em sentido estrito, às noções modais de contingência e necessidade. Antes, parece se configurar com a quarta via da *Summa*, que é a via dos graus de perfeição, pois se fundamenta nos diferentes graus de nobreza que há nas coisas²².

O argumento, porém, é um tanto incompleto. E, isto, por duas razões. Primeira, porque lhe falta a fórmula conclusiva que se encontra tanto nas cinco vias da *Summa* como nos outros três modos do *Comentário ao*

²¹ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum. Et hanc aeternitatem verbi propheta insinuat, cum dicit *sedentem*, idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidentem.”

²² P. Porro, ob. cit., p. 232.

Evangelho de São João, respectivamente: “que todos chamam de Deus” e “e este é Deus”²³. Segunda, porque esse argumento parece provar mais um atributo (o da imutabilidade ou o da eternidade) do que propriamente a existência de Deus²⁴.

4. O terceiro modo, ou o modo da dignidade ou nobreza de natureza

O terceiro modo refere-se à dignidade ou nobreza de natureza; e este modo, embora seja semelhante ao segundo, apela mais ao conceito platônico de participação²⁵ e ao princípio (na verdade, aristotélico) de causalidade²⁶:

“Pois eles [os platônicos] consideraram que tudo o que é segundo a participação reduz-se a algo que o é por sua essência, como ao primeiro e ao mais elevado; assim como tudo o que inflama por participação reduz-se ao fogo, que é tal por sua essência. Visto que

²³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3, co.: “quam omnes Deum nominant”. Outras variações: “quod omnes dicunt Deum”, “et hoc dicimus Deum”. Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “et hoc est Deus”. Outra variação: “et hic est Deus”.

²⁴ P. Porro, ob. cit., p. 232.

²⁵ “Participação é o nome que Santo Tomás dá ao princípio de causalidade: o participado é a causa, o participante é o efeito.” Battista Mondin, *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Edições Loyola, 2023, p. 500.

²⁶ “É o princípio que regula as relações entre causa e efeito, e, segundo a definição de Aristóteles, que Santo Tomás assume para si, declara que ‘tudo o que se move é movido por outro’. B. Mondin, ob. cit., p. 116. Sobre a causalidade do Primeiro Movente, Cf. Giovanni Reale, “Ensaio introdutório”, Aristóteles, *Metafísica*, São Paulo, Edições Loyola, v. 1, p. 55, 2014: 114-115.

todas as coisas que são participam do ser e são seres por participação, é necessário que haja algo acima de todas as coisas, que seja o próprio ser por sua essência, isto é, que sua essência seja seu próprio ser: e este é Deus, que é a causa mais suficiente, digna e perfeita de todo ser, da qual todas as coisas que são participam do ser. E sua dignidade é mostrada, quando ele diz: *sobre excelso trono*, que, segundo Dionísio, se refere à natureza divina”²⁷.

Esse argumento tem certa afinidade com o proposto por Tomás, quando ainda não era mestre, no Tratado d’*O Ente e a Essência*²⁸, que geralmente é datado entre os anos 1252 e 1256, em Paris²⁹.

²⁷ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse. Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur *super solium excelsum*, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur.”

²⁸ Sancti Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, cap. 4: “Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una

5. O quarto modo, ou o modo da incompreensível verdade

O quarto modo refere-se à incompreensibilidade da verdade; e este modo provém de uma espécie de combinação entre o argumento noológico proposto por Santo Agostinho no segundo livro d'*O livre arbítrio*³⁰ e, mais uma vez, o mecanismo da quarta via da *Summa* com base nos graus de perfeição das coisas e na causalidade:

“Pois toda verdade que nosso intelecto pode apreender é finita; porque, segundo Agostinho, tudo o que é conhecido é limitado pela compreensão do conhecedor e, se limitado, é determinado e particularizado; e, portanto, é necessário que a primeira e suma verdade, que supera todo entendimento, seja incompreensível e infinita: e esta é Deus [...]. Ora, a incompreensibilidade desta

qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.”

²⁹ J.-P. Torrell, ob. cit., pp. 53-54.

³⁰ Cf. Sancti Aurelii Augustini, *De Libero Arbitrio*, lib. II. Embora Sto. Tomás faça referência explícita a outro princípio neoplatônico-agostiniano, exposto, por exemplo, no livro doze d'*A Cidade de Deus*, segundo o qual “tudo o que é compreendido pelo conhecimento é limitado pela compreensão do conhecedor”. Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei*, lib. XII: “quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur”. As citações das obras de Santo Agostinho reproduzem os textos da seguinte edição: Sancti Aurelii Augustini, “Opera omnia”, Franco Monteverde (ed.), *Saint Augustine - Augustinus.it*, Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana - Città Nuova Editrice, 2023.

verdade nos é mostrada, quando ele diz: *e elevado*, isto é, acima de todo conhecimento do intelecto criado”³¹.

Também nesse caso, como no segundo, a prova é um tanto braquilógica e corre o risco de provar mais um atributo (o da infinidade divina) do que a existência mesma de Deus. O argumento, como Sto. Tomás o expõe, soa mais ou menos assim: se a verdade que podemos conhecer é limitada e parcial, então a Suma Verdade é incompreensível e infinita, e esta é Deus. Mas, para não se cair num entimema (ou seja, num silogismo parcial ou truncado), é necessário acrescentar outra premissa: que toda verdade parcial remete a uma infinita (e, portanto, se existe uma, deve existir também a outra)³².

6. Conclusão

Fica, assim, claro o modo como São João, que é “o discípulo amado”³³, se assemelha à figura do *amante da sabedoria*, e ainda como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus, e de que maneira a razão natural pode provar a Sua existência; exceto o que Deus é em si mesmo, que no limite da verdade é de uma incompreensibilidade

³¹ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: “Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus [...]. Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit *et elevatum*, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati”.

³² P. Porro, ob. cit., p. 233.

³³ Jo 13, 23.

tal que infinitas palavras humanas, como se lê na conclusão do próprio *Comentário*, não serviriam a esse propósito³⁴.

Seja Ele o fim e o coroamento desta exposição.

Ámen!

Recibido: 4 /11/2024
Aceptado 20/12/2024

³⁴ Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 21, lect. 6: “Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum”.

Resumen. Este trabajo busca resaltar la nueva reorganización de los “camino” para alcanzar, a través de la razón natural, el conocimiento de la existencia de Dios propuesta en el Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) al Evangelio de San Juan. A tal efecto, se adopta un orden de exposición histórica, insertándose la segunda regencia de Sto. Tomás en París (1268-1272) el *Comentario* que escribió sobre el cuarto Evangelio. El perfil aquí esbozado aborda esta obra desde un ángulo filosófico, dejando de lado lo que sería de relevancia exclusivamente teológica, como la consideración de la Divina Trinidad y la Encarnación del Verbo.

Palabras clave: Dios - Sagrada Teología - Filosofía medieval - Santo Tomás de Aquino - *Summa Theologiae* - Evangelio de San Juan.

Resumo. Este trabalho busca pôr em evidência a nova reorganização dos “modos” para se chegar, pela razão natural, ao conhecimento da existência de Deus proposta no Prólogo do Comentário de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) ao Evangelho de São João. Para tanto, adota-se uma ordem de exposição histórica, inserindo na segunda regência de Sto. Tomás em Paris (1268-1272) o *Comentário* que ele escreveu ao quarto Evangelho. O perfil traçado aqui aborda tal obra sob o ângulo filosófico, deixando de lado o que seria de pertinência exclusivamente teológica, como a consideração da Divina Trindade e a da Encarnação do Verbo.

Palavras-chave: Deus - Teologia Sagrada - Filosofia medieval - Santo Tomás de Aquino - Suma teológica - Evangelho de São João.

Abstract. This paper seeks to highlight the new reorganization of the “ways” to arrive, through natural reason, at the knowledge of the existence of God proposed in the Prologue of the Commentary of Saint Thomas Aquinas (1225-1274) on the Gospel of Saint John. To this end, a historical order of exposition is adopted, inserting in the second regency of Saint Thomas in Paris (1268-1272) the *Commentary* that he wrote on the fourth Gospel. The profile outlined here approaches this work from a philosophical perspective, leaving aside what would be of exclusively theological relevance, such as the consideration of the Divine Trinity and the Incarnation of the Word.

Keywords: God - Sacred Theology - Medieval Philosophy - Saint Thomas Aquinas - Summa Theologica - Gospel of Saint John.

La identidad personal desde una mirada no reduccionista: huellas de Santo Tomás en el constitucionalismo de Lynne Baker

Nicolás Moreira Alaniz
FHCE-UdelaR/IPA-CFE

Presentación

En este trabajo pretendo analizar la noción de persona humana en cuanto a su *status* ontológico, estableciendo una conexión entre la perspectiva de Tomás de Aquino y la de la filósofa norteamericana Lynne Rudder Baker (1944-2017). Entiendo que ambos –con sus diferencias conceptuales y de objetivos– comparten una línea de pensamiento contraria al reduccionismo, pero al mismo tiempo ligando al ser personal –en el hombre– con la dimensión natural.

Para ello tomaré en cuenta textos fuente de Tomás de Aquino, como puede ser *El Ente y la Esencia* (Proemio, caps I-V), y *Suma Teológica* (parte I, cuestión 29). Respecto a Lynne Baker tomaré textos como *The Ontological Status of Persons*; *Naturalism and the First-Person Perspective*; *Persons: natural, ontologically unique*; etc.

La disputa que llevó adelante Baker frente a posiciones reduccionistas (como las de Paul Churchland o Daniel Dennett), dualistas, y animalistas (como las de Eric Olson o Peter van Inwagen) permitió ir configurando una postura naturalista no reduccionista sobre la persona humana, en la que remarcó la distinción entre constitución de la persona e identidad de la persona. En cierto sentido, la mirada de Baker es deudora de la perspectiva

del Aquinate (ella misma refiera a Tomás y a Aristóteles) aunque en marcos teóricos y contextos diferentes.

El problema de la identidad personal –particularmente, en sentido diacrónico– ha sido importante en la reflexión de Tomás de Aquino porque la respuesta a esta cuestión permite fundar la idea de una única persona que vive y que pervive luego de esta vida, la cual será juzgada al final de los tiempos. Para Baker, el objetivo es dar cuenta de la realidad que nos rodea, y entre sus componentes, la persona humana, como algo que tiene su identidad desde y a partir de su constitutivo orgánico, pero que -en sí- no es su constitutivo.

Acercas de este tema crucial de responder para Tomás de Aquino -si la persona humana persiste en su existencia y cómo es posible-, Baker ha escrito, al menos, un par de textos sobre esta cuestión: *Death and the afterlife*, y *Material persons and the doctrine of resurrection*.

Mi propósito en el trabajo es realizar un análisis comparativo entre ambos pensadores acerca de este tema, y distinguir ciertas conexiones y líneas de continuidad.

La identidad personal en Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, en algunas de sus obras, reflexiona sobre la cuestión de la persona: principalmente, en referencia a la relación trinitaria en Dios, para luego, dirigirse a comprender lo específico de la persona humana, como imagen de Dios.

Particularmente, en su *Suma Teológica* (*Pars I*, q29-43) aborda este tema de una forma minuciosa y profunda en relación a las personas divinas,

y lo trata en la q75 (principalmente, art4) en relación al hombre, pero, asimismo, pueden encontrarse referencias secundarias en la *Suma contra los Gentiles*, o en *Cuestiones disputadas*¹. ¿Qué significa ser persona y qué implica? La necesidad de lograr una integración entre la tradición peripatética (aristotelismo neoplatonizante), el pensamiento filosófico islámico, y la tradición católica, en un sistema teórico que sea la base para la comprensión humana del mundo y de la relación del hombre con Dios, con miras al fin último que es la salvación, lleva a que el pensamiento del Aquinate sea ecléctico, aunque no por ello deje de ser innovador y profundo.

La definición aportada por Boecio es el punto de partida para su análisis:

“Pero de manera más especial y perfecta se hallan lo particular y el individuo en las substancias racionales, que tienen dominio de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas como las otras, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial. Y este nombre es persona. Y por eso, en la predicha definición de persona se pone substancia individual, en cuanto significa lo singular en el género substancia, y se le agrega de naturaleza racional, para indicar lo singular en las substancias racionales”² (I, q.29, a.1, c).

¹ En SG II 59-77, Tomás intenta defender la individuación y integralidad de la persona humana refutando las tesis averroístas y sus fuentes sobre la unidad del intelecto. Así lo hace también en su opúsculo *Sobre la unidad del intelecto contra averroístas*. En *CD sobre el Alma*, hace referencia a la individuación del alma como forma del cuerpo (q1-2) y contra la unidad del intelecto (q. 3-5).

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, Madrid, BAC, 2001, p.322.

La persona es aquella entidad compuesta a la que se le adjudica este nombre de manera especial y propia. Y esta entidad es necesariamente singular, o sea que la persona se da en lo individual. ¿Por qué no se da en lo universal? Porque los universales, como el género y la especie se predicen de otros, y se dan en otros (lo genérico en lo específico, y este en lo individual), por lo tanto, es al singular, con propiedad, que se le debe denominar persona. Forment, al respecto, nos dice que

“la persona posee un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque, además de no significar una naturaleza o esencia, como todos los nombres, significa directamente el ser personal propio de cada uno”³.

No existe la persona universal porque no tiene ser; ser e individualidad es algo propio de la persona. Su ser propio es inefable, porque no es de orden esencial. He aquí un aspecto característico del ser persona: la incomunicabilidad; esto es la radical asunción de lo individuo y propio. No hay transferencia esencial posible de persona a persona. Al respecto Fuster Perelló dice que “individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad”, **y al estar la persona dada en lo individuo, entonces** “persona equivale a lo que es completo, [...] independiente, autónomo...”⁴.

³ Eudaldo Forment, “Persona y Conciencia en Santo Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, p. 276.

⁴ En Tomás de Aquino, ob. cit., p. 321 (en nota a pie). Se puede ver en esta solución a la cuestión sobre la persona humana, que Tomás hace uso implícitamente de la definición de Ricardo de San Víctor. La racionalidad conlleva ciertos actos acordes con esa naturaleza propia, y estos actos están cargados de autonomía y arbitrio. Tales caracteres no son transferibles desde y

Por consiguiente, en cuanto a la naturaleza racional de la persona y su obrar hay plena unidad individua. Por supuesto que hablamos de una unidad de substancia compuesta, pero la unidad aquí implica completitud individual en el ser algo, que por su naturaleza le es posible perfeccionarse mediante sus operaciones.

Dice Tomás de Aquino:

“El ser y el obrar pertenecen a la persona en razón de la naturaleza, pero de distinto modo en un caso y el otro. En efecto, el ser pertenece a la misma constitución de la persona, y en cuanto a esto, se tiene en razón de término. Consiguientemente, la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal. En cambio, la operación es un efecto de la persona de acuerdo a una forma o naturaleza”⁵ (III, q.19, a.1, ad 4).

Esta idea de constitución y operación remite en ciertos puntos identificables, aunque no idénticos, a la perspectiva, que luego veremos, de Lynne Baker acerca de la indistinción real entre el ser algo y la persona; la persona es algo individual con una dignidad especial que la hace ser una entidad en sí misma ontológicamente novedosa⁶. La perfección del ser

hacia otra persona. Similar reflexión a partir de la definición boeciana es realizada en *Cuestiones disputadas sobre la Potencia* (q.9, a.2, c.), y, de forma más analítica en *Comentario a las Sentencias* (d.23, a.1, c.).

⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, V (Parte III), Madrid, BAC, 1994, pp. 212-213.

⁶ Baker resalta la noción de ejemplificación de la propiedad esencial de la persona. Esta propiedad se da en el ser persona, y ese ser es singular. Singularidad y personalidad se funden en una unidad de ser (entidad). La ejemplificación es la

constituye a la persona, y las operaciones y actos de la persona son efectos de su propiedad especial: la racionalidad (para Tomás); la perspectiva de primera persona (para Baker). Es posible afirmar que la misma perspectiva de primera persona (conciencia de sí mismo) implica la racionalidad; no puede haber una sin la otra.

La afirmación de la unidad del ser y la unidad personal, podría estar de acuerdo con la perspectiva tomista respecto al principio de individuación, ¿en dónde radica, en la materia o en la forma? Primero, es posible distinguir la individuación como principio determinante de la individualidad, por otro lado, la misma individualidad; una cosa es de donde viene esa individualidad, y otra cosa es *qué es*, en qué consiste. Desde una mirada crítica, la subsistencia individual se nos da como unidad de materia y forma, pero esa misma individualidad no proviene de la materia informe sino de la materia ya determinada (materia signada), o, con propiedad, de la misma forma (el alma) que es la que determina a la materia⁷.

Al respecto, Eleonore Stump dice que “la individuación de la sustancia es, asimismo, función de la forma sustancial” y que “cualquier sustancia es esta cosa, justamente, en virtud de que la forma que configura a la sustancia es esta forma”⁸.

realidad actual de una conceptualización dada: no existe una propiedad esencial universal y subsistente que se dé en los particulares existentes.

⁷ Etienne Gilson, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, RIALP, 1981, p.205. Eleonore Stump, “Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the soul”, en Niederbacher, B. y Runggaldier, E. (eds.), *The Human Soul: Do we need Dualism?* Frankfurt-London, ontos verlag, 2006, p. 162.

⁸ Eleonore Stump, ob. cit., p. 161.

Como sustancias, nos perfeccionamos por la actualidad de la forma sobre la materia, y la perfección como término o como perfección segunda es el ser, y en nosotros, el ser persona. De esto, llegamos a que la esencia propia (*quidditas*) de la persona es distinta del ser persona⁹; lo segundo no está incluido en lo primero: una cosa es la esencia de la sustancia individuada por el principio de individuación, y otra, la sustancialidad individuada existente. Todas las perfecciones del ente vienen dadas y se expresan por su esencia y se resuelven en último término en el acto de ser, pero en el caso de la persona sin mediación de lo esencial, se refiere directamente al ser; no se resuelve en él, sino que se refiere directamente al ser: ser persona es ser plena individualidad¹⁰. La individualidad del ente que es persona viene configurada por el principio de individuación, el cual no lo es estrictamente de la persona en sí. La persona es plena individualidad, y “posee una individuación mayor”¹¹, porque refiere directamente al ser sin mediación de orden esencial.

Analizando a Baker desde esta última afirmación, la persona está constituida por un organismo existente y eso hace que la persona sea existente, pero lo que la persona es propiamente, no incluye su constitución, es lo que Tomás denomina *quidditas*, y Baker refiere como propiedad esencial o no derivable de la persona. Esto implica que las propiedades personales no son transferibles de un individuo a otro, por

⁹ Tomás de Aquino, *El Ente y la Esencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 61. “Toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin conocer nada sobre su existencia de hecho ...Por tanto, resulta evidente que la existencia es una cosa distinta de la esencia o quiddidad [en las sustancias creadas]...” (V, 3).

¹⁰ Eudaldo Forment, ob. cit., p. 277. “El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, tanto las generales como las individuales, su individualidad total, es su ser propio”.

¹¹ Eudaldo Forment, ob. cit., p. 279.

ejemplo, en el proceso de generación –padres a hijos. Según Tomás, lo que se comunica es la naturaleza propia de la especie a la que pertenecen los individuos, y se puede llegar a transferir, inclusive, ciertos accidentes relativos a la disposición de la naturaleza; pero las propiedades estrictamente individuales, es decir, personales, no son comunicables¹². Según Eleonore Stump, tanto las características intrínsecas como las históricas del individuo diferencian un alma de otra (la de Sócrates y la de Platón, por ejemplo)¹³. Se puede decir que lo que constituye a la persona, en su individualidad sustancial, es el cuerpo y el alma; pero la identidad personal no es ni el cuerpo ni el alma por separados, es el conjunto de características personales propias, intrínsecas e históricas, del individuo. Sin embargo, para la existencia de la persona es suficiente con la existencia del alma separada, ya que “la persona humana es idéntica a la sustancia individual de la especie animal racional”¹⁴. Esto implica que el alma humana no es idéntica a la persona humana, pero ésta puede existir cuando “uno de sus constituyentes metafísicos, es decir, su forma o alma” existe,

¹² Tal especificación viene dada por la cuestión relativa a si los pecados de nuestros antepasados (padres, abuelos) son transferibles a nosotros. Tomás afirma que el pecado original corrompió la naturaleza humana y por esto es comunicable, pero los pecados de nuestros antepasados son pecados personales y por lo tanto, no comunicables. Es la defensa de la responsabilidad de cada uno por sus actos y decisiones con el fin de ser juzgados como personas. Tomás de Aquino, *Suma Teológica, II* (Parte I-II), Madrid, BAC, 1993, p. 637 (q81, a2). “El hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual” y “aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos.”

¹³ Eleonore Stump, ob. cit., p. 164. Esto viene a consecuencia de su análisis sobre la idea del Aquinate acerca de la existencia del alma individual (personal) separada del cuerpo luego de la muerte física, y, la futura resurrección del cuerpo asociado a esa alma (forma sustancial).

¹⁴ Eleonore Stump, ob. cit., p. 167.

y tal cosa no implica afirmar que constitución es identidad, ni que la parte sea idéntica a la totalidad¹⁵.

Es importante puntualizar, que la plena individualidad de la persona humana, y su carácter incommunicable (incommunicabilidad metafísica), lleva a que “tal singularidad tenga siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico”¹⁶. Además, la incommunicabilidad personal lleva a que el conocimiento personal se dé a nivel de la misma persona, ya que, como se dijo anteriormente, la persona no es su alma, pero el alma es suficiente para que exista la persona, y, por lo tanto, la persona humana se percibe a sí misma mediante las facultades exclusivas del alma humana: el entendimiento y la voluntad¹⁷. El conocimiento personal es un auto-conocimiento, es auto-conciencia¹⁸. La conciencia de sí como individuo existente es fundamental a la hora de hablar de persona humana. Es en esta línea que Baker hará hincapié en la propiedad de tener perspectiva de primera persona.

¹⁵ Eleonore Stump, ob. cit., p.168. Para comprender esta afirmación, Stump realiza una analogía con las afirmaciones de algunos filósofos que defienden la idea de que el ser humano (persona humana) es idéntico a un organismo biológico viviente, y por lo tanto, es capaz de sobrevivir como tal si su constitución se reduce a un cerebro vivo o a parte del mismo.

¹⁶ Eudaldo Forment, ob. cit., p. 279.

¹⁷ Eudaldo Forment, ob. cit., p. 278. “El grado de ser que posee la persona, y que la constituye formalmente, le confiere unas facultades, la intelectiva y la volitiva, que no se encuentran en los entes no personales, y en las que no interviene intrínsecamente lo corpóreo”.

¹⁸ Se posee a sí misma intelectivamente, se conoce; y luego, se posee a sí misma espiritualmente, se ama, en un ordenado amor de sí.

La posición de Lynne Baker dentro del debate contemporáneo sobre la identidad personal

Lynne Rudder Baker (1944-2017), fue una filósofa norteamericana de la Universidad de Massachusetts Amherst. Escribió una serie de libros, y numerosos artículos donde analiza cuestiones relativas a la persona humana, la identidad y persistencia personal a través del tiempo.

La perspectiva de Baker acerca de la persona humana se inscribe dentro de lo que ella denomina un cuasi-naturalismo, un realismo pragmático, y un enfoque “simple, pero no tan simple”¹⁹. Estas categorías empleadas por Baker, pretenden hacer justicia acerca del fin que persigue: dar cuenta de una realidad ordinaria que, desde el modelo tradicional de concebir la realidad, está disociada del marco explicativo alcanzado por los notables avances de la ciencia natural, particularmente, la física. Nuestro lenguaje refiere a cosas que las ciencias físicas y sus leyes fundamentales no pueden incluir en su ontología; por otra parte, las ciencias naturales, entre ellas la física, además de la química, la biología, y la psicología experimental, dan cuenta de un aspecto del ser humano, el orgánico constitutivo, pero nada de la dimensión personal, y lo que hace que permanezcamos los mismos a través del tiempo. Por lo tanto, Baker que no se asocia con el reduccionismo, aboga por otro tipo de relación causal entre lo personal y lo constitutivo orgánico en el individuo humano.

¹⁹ Lynne Rudder Baker, “Persons and the Natural Order”, en Van Inwagen, Peter y Zimmerman, Dean (eds.), *Persons. Human and Divine*, NY, Oxford University Press, 2007b, p. 151.

Emergencia y ejemplificación de la persona

En *Naturalism and the First-Person Perspective* trata de la relación causal que se da, según ella, entre el aspecto constitutivo orgánico y las condiciones de identidad y persistencia a través del tiempo de la persona; esta relación es la de emergencia. Baker dice: “Según mi parecer, las personas humanas son emergentes –como lo son los organismos y otras cosas constituidas”²⁰. La emergencia de la persona se entiende como un generarse a partir de x, pero no reducirse a x (ni ontológica, ni explicativamente); “Entiendo a la persona como una cosa (o entidad) primaria”²¹, recordando que *primary kind* es una cosa que no es reductible a otra, que es natural (forma parte de la naturaleza y es analizable por las ciencias naturales –en sentido amplio–), y que es en el caso de la persona humana, ontológicamente, única.

Es importante recalcar que Baker adopta este concepto, pero al mismo tiempo opta por uno de los sentidos atribuidos al mismo en la literatura científica, ya que hay un sentido asociado con el reduccionismo que habla del producto de la emergencia, el emergente, como un tipo de propiedad de red (comunicativa) que consiste en una estructura organizacional específica de los componentes del sustrato (físico), y esta definición es utilizada por la gran mayoría de los científicos. El otro sentido, que es el que utiliza Baker, es que el emergente es una propiedad novedosa que es irreducible a otras propiedades²².

²⁰ Lynne Rudder Baker, ob. cit., p. 149.

²¹ Lynne Rudder Baker, ob. cit., p. 147.

²² Lynne Rudder Baker, ob. cit., p. 237: “The term emergent property is used in each of two ways in the literature: 1) as a (reducible) network property that consist in some organizational feature of the elements of the bearer’s substrate; and 2) as a novel property that is irreducible to other properties”.

Según Baker, la emergencia no es superveniencia, ni simple constitución, ni tampoco una suerte de emanación metafísica, pero tampoco es un salto abrupto esencial; justamente, es un proceso, y, como tal, implica estadios, cambios graduales con continuidad. Este es un punto importante, el esquema evolutivo aplicado a su modelo teórico; ser persona es un producto evolutivo –de la especie humana, y del individuo–. Con el individuo, pasamos al segundo punto importante: la emergencia constitutiva, dice Baker, permite que surja la perspectiva de primera persona –primero, en forma rudimentaria, y luego, robusta, pero, esa emergencia de tal tipo de propiedad disposicional necesaria (no derivable) que hace a la persona, se da en el individuo– se ejemplifica en el individuo. La ejemplificación es lo que asegura la individualidad de la persona, su carácter único e incommunicable (es decir, irrepetible, y no duplicable). En mí se ejemplifica de tal modo la propiedad de tener perspectiva de primera persona; esto hace que Yo sea Yo, y no otro. “Tu perspectiva de primera persona es una ejemplificación de la propiedad de perspectiva de primera persona, una propiedad cuyas instancias no pueden ser divididas o duplicadas”²³.

Como se puede ver, la idea constitucionalista de Baker no es reductivista, pero sigue siendo naturalista. Hay que recordar los dos principios o postulados básicos de su teoría: la naturalización de la persona humana, y la unicidad ontológica de la misma. Ahora, junto a la noción de emergencia, y la de ejemplificación, se fortalece esa idea. La persona humana es producto de la evolución biológica, es producto de procesos orgánicos de maduración del organismo humano, hasta alcanzar emerger ciertas propiedades novedosas, expresadas individualmente, que permiten confirmar la novedad ontológica de la persona: la persona es algo nuevo,

²³ Lynne Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, NY, Oxford University Press, 2013, p. 149.

es algo ontológicamente nuevo e importante, pero que no se separa de su constituyente: “Estamos necesariamente encarnados, pero no tenemos necesariamente los cuerpos que tenemos. (Es por esto que es importante que las condiciones de persistencia de la persona humana no son biológicas)”²⁴.

En el fragmento anterior, se nota la clara distinción entre estar necesariamente unido al cuerpo –más que unido, incorporado (y esto quiere decir que no hay aspectos inmateriales aislables en el individuo, no hay almas o espíritus), y el carácter contingente del cuerpo individuo que genera tal propiedad esencial a la persona. No hay dependencia estricta de lo emergente respecto a lo constituido orgánico (interesante consecuencia para el problema de la resurrección del cuerpo en la teología cristiana).

Baker, como forma de responder a los diferentes modelos naturalistas: 1) niega todo tipo de relación causal de corte generativo que no implique una suerte de producción novedosa respecto a lo anterior, y que como tal, no sea reducible a los principios generadores; 2) entiende que la superveniencia implica una forma de reducción, a la vez, que se instancia entre grupo de propiedades; 3) la propiedad disposicional (o habitual) de tener perspectiva de primera persona es la propiedad que garantiza necesariamente que tal organismo sea una persona, y esta propiedad es particular (no es un grupo de ellas), y se ejemplifica distintamente en cada individuo; 4) el proceso de generación de la persona es de emergencia, donde lo generado es nuevo y no reducible; 5) la persona humana es un organismo que posee una propiedad esencial que identifica a la persona, y que es condición de persistencia de la misma, y, al ser un organismo que se modifica sustancialmente, decimos que la persona está incorporada.

²⁴ Lynne Rudder Baker, ob. cit.

Sobre esto último, es relevante dejar claro que la idea de estar incorporada, no es lo mismo que la idea de estar en un cuerpo. La segunda opción permite suponer una separabilidad posible –lógica y naturalmente hablando–. Cuando Baker usa el término *embodied*, éste es más claramente comprensible en nuestro lenguaje como “encarnado”.

La impronta evolutiva aplicada a la identidad personal

Según Baker, lo que hace a la unicidad de la persona es el tener capacidad de perspectiva de primera persona, retomando, de esta manera, el espíritu de la definición lockeana sobre persona. Sin embargo, la perspectiva de Locke conlleva la dependencia ontológica de la persona respecto a la substancia individual, ya que el tener conciencia de sí mismo es una propiedad que se actualiza en diferentes momentos y no continuamente. En el centro de este tema está el de la identidad diacrónica y el problema de la “brecha” existencial. ¿Soy y no soy persona en distintos momentos? ¿Ser persona es un mero accidente?

Baker vuelve sobre la idea de conciencia, pero como capacidad que va evolucionando en el organismo humano desde la conciencia del exterior (propio de los animales), pasando por la conciencia de sí como algo que siente, que percibe, que emite sonido (propio de animales superiores y de los humanos en sus primeros dos años), hasta la maduración de la capacidad de percibirse a sí mismo como sujeto que experimenta algo sobre otra cosa, auto-atribuyéndose tal experiencia, y que, además, ese sujeto es el mismo en diferentes tiempos (tal capacidad se da sólo en los humanos, y es propiedad no derivable y esencial de la persona humana). “Yo siento que Yo* quiero x”.

Esta evolución se entiende como un proceso de emergencia a partir de lo constituyente orgánico, es decir hay una predisposición orgánico-natural para que surja en determinado momento de desarrollo del organismo una cierta capacidad fundamental que hace que comience a existir un tipo de entidad totalmente nueva, la persona. Sin embargo, esta predisposición orgánica no se actualiza sola, sino que para Baker es fundamentalmente necesario el aspecto inter-relacional de los individuos (el aspecto social) y, particularmente, la capacidad de generar y aprender un lenguaje complejo mediante el cual poder comunicar tal capacidad de perspectiva de primera persona: un lenguaje con el cual se pueda expresar pensamientos que incluyan conceptos empíricos (de orden cualitativo) asociados a un concepto de sí mismo (de orden formal). Es la capacidad madura de atribuirse a sí mismo situaciones referidas a cosas de la realidad.

Identidad diacrónica, vida *post mortem* y el problema de la resurrección

El reconocimiento de uno mismo como existente, como agente y paciente a través del tiempo, habilita la idea de identidad personal diacrónica. Yo soy el mismo, de ayer, de hoy y de mañana; cambio, es verdad, estoy en continuo cambio, pero hay algo que perdura y mantiene la posibilidad misma de que el término de primera persona (Yo) tenga sentido. Hay un Yo anclado que refiere a lo permanente y que se expresa –explícita o implícitamente– en frases como “[Yo] creo que [yo] iré mañana al cine”. El primer Yo es el yo anclado, el que hoy cree, que cree que irá al cine, y que mañana irá al cine (y si no fuera también sería el mismo yo).

La identidad personal que se expresa mediante la primera persona se funda en la propiedad de perspectiva de primera persona de la que habla

Baker. En Tomás de Aquino, la persona se funda en la conciencia de sí y en la razón que permite al hombre dirigirse a Dios.

Un problema nuevo puede surgir cuando, desde una perspectiva teológica, me pregunto: en una vida *post mortem*, ¿seguiré siendo yo? ¿de qué manera? ¿cuánto hay de mí y cuánto recordaré o tendré conciencia de la vida terrena? Es el problema conjunto de la resurrección, la inmortalidad del alma, y la identidad personal.

En la *Suma contra los Gentiles* (libro IV, cap. LXXIX), Tomás explicita que cuando se habla de resurrección se habla del cuerpo, la resurrección de lo mortal y corruptible. La fuente que toma de referencia es la *Carta de Pablo a los Corintios*, y concluye, un poco más adelante, conectando la tradición escrituraria con la tradición aristotélica, que

“las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos [y que] “el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada ‘contra naturam’ puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. [...] Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos”²⁵.

La noción cristiana de una vida después de la muerte, como dice Baker, se conforma a partir de dos fuentes: la judía del segundo Templo que contribuye al primer cristianismo sobre la resurrección de los cuerpos; y la griega con la idea de inmortalidad del alma. Ambas doctrinas se unen junto

²⁵ Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, II, libro 3ero y 4to, Madrid, BAC, 1968, p. 703.

a la influencia de la física aristotélica para justificar esta necesidad de la resurrección misma.

Según la filósofa, en toda visión cristiana sobre la resurrección hay tres caracteres en común: (1) encarnación (*embodied*), mejor que decir incorporación, (2) identidad (*identity*)²⁶; y (3) milagro (*miracle*). El milagro se entiende como don o regalo brindado por Dios para sobrevivir a la muerte. La encarnación es necesaria, como reunión del alma inmortal con el cuerpo para reintegrar a la persona con miras al Juicio Final. Aquí surge la pregunta ¿qué tipo de cuerpo es el que resucita? ¿el mismo que antes de morir, otro, carnal o espiritual? Sobre la identidad, la cuestión es si somos el mismo en la reunión de cuerpo y alma en la vida *post mortem* que en la vida antes de la muerte.

Al respecto de esto último, Baker dice que “no es suficiente hablar de supervivencia, en el sentido de cierta similitud psicológica. La relación, entre la persona de aquí y ahora, y la persona en una vida luego de esta vida, debe ser de identidad”²⁷.

El problema en la lectura tomista, según Baker, es que no puede alcanzar explicar claramente dos aspectos importantes: 1) el cambio de un cuerpo terrenal (corruptible) a un cuerpo espiritual (incorruptible) al momento de la resurrección; 2) cómo es posible mantener al alma racional individuada una vez que el cuerpo terrenal se descompone al momento de la muerte.

²⁶ Lynne Rudder Baker, “Persons and the metaphysics of resurrection”, *Religious Studies*, 43 (3), 2007a, p. 331.

²⁷ Lynne Rudder Baker, “Death and the afterlife”, en *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, NY, Oxford University Press, 2007, p. 368.

El primer punto parte de la afirmación aristotélico-tomista de que cuando hay un cambio de propiedades esenciales a la substancia, entonces a un cambio sustancial. Baker dice que las condiciones de persistencia (identidad diacrónica) del cuerpo terrenal están ligadas necesariamente al constitutivo orgánico, la persona humana está incorporada, pero las condiciones de persistencia del cuerpo resucitado deberán ser diferentes ya que este cuerpo no está encarnado. Por lo tanto, el cambio de un cuerpo mortal a un cuerpo resucitado -aunque se diga que conforman la misma persona porque se une la misma alma racional- no configuran la misma persona.

Respecto a esto último, surge otro dilema, la cuestión de la individuación. Se entiende que lo que individúa es la materia, en potencia para ser determinada por el alma como cuerpo viviente. Pero luego de la muerte terrenal, el alma quedaría en un estado intermedio previo a la resurrección del cuerpo donde existe sola. Pero la pregunta es ¿cómo es posible que se mantenga una y única cuando no hay materia a la que ésta pueda unirse como forma?²⁸.

Tomás considera en su filosofía los conceptos aristotélicos de materia y forma, potencia y acto, pero, a su vez, afirma la distinción entre esencia y existencia. Lo que algo es, es esencia o quiddidad (distinguiendo lo términos según a qué refieran, en *El Ente y la Esencia*, cap. I), y esa esencia se conforma como acto primero de la forma en unión con la materia; en nuestro caso del alma intelectual en unión con el cuerpo material (materia ya signada). Este compuesto hilemórfico es sustancia, con su esencia propia. Pero, esta esencia es definible, y por eso es quiddidad, pero aún no

²⁸ Lynne Rudder Baker, 2007a, ob. cit., p. 345.

es algo esto; la esencia por la forma realiza su acto segundo y perfección última, el ser.

Si hablamos del ser persona, es la perfección última de la forma en la materia que hace que esta sustancia sea algo, siendo un individuo único, con racionalidad y libre albedrío. Así, el ser persona y su identidad no lo son solamente desde la forma o alma intelectual, sino desde y por unión con la materia, la sustancia que posee una esencia.

Ligando esta idea tomista con la postura de Baker, vemos que en esta última la identidad de la persona humana emerge del organismo (que ya no lo entendemos como unión de materia y forma), una entidad natural que por su proceso inherente de cambio evolutivo conforma la entidad persona, no como algo distinto y a la par del organismo, sino como algo distinto y transformador del mero organismo viviente. La persona es desde y por el organismo (el constitutivo orgánico), pero no es el organismo, sino algo diferente y superior.

Entonces, constitutivamente somos animales, animales humanos, pero nos identificamos primariamente como personas humanas. No somos dos realidades, animal y persona, sino personas primariamente, animales humanos secundariamente.

Una respuesta de Baker a la identidad *post mortem*: entre emergencia y no reductivismo

La noción de entendimiento posible es consecuencia del proceso de comentarios acerca del *De Anima* III de Aristóteles, donde habla del intelecto pasivo o receptivo, el cual significa esa parte del intelecto

humano que está en potencia para conocer por la acción eficiente del intelecto activo o agente.

Tomás dice en *Cuestiones disputadas sobre el alma* (q2, solución) que sobre el entendimiento posible

“hay que decir que es una fuerza o potencia del alma humana. Porque siendo el alma humana una forma unida al cuerpo, de manera, sin embargo, que no sea contenida totalmente en el cuerpo ni inmersa en él como las otras formas materiales, sino que excede la capacidad de toda materia corporal, y, en cuanto a lo que excede a la materia corporal, le es inherente estar en potencia para los inteligibles, lo cual pertenece al entendimiento posible”²⁹.

Este entendimiento en potencia, es una disposición, y una vez recibido el concepto por acción del agente, se conoce, y ese conocer se transforma en un hábito o adquisición de conocimiento. Pero me interesa detenerme en esta posibilidad de identificar al entendimiento posible con una disposición cognitiva, ya que eso mismo –aunque con otras ideas expresadas y otros fines– es lo que apunta Baker cuando dice que la identidad personal reside y descansa en una propiedad disposicional, la perspectiva de primera persona. El primer acto, acto primario del cognoscente como persona, es una disposición que se activa al conocer el mundo, y es el conocimiento de mí mismo como un yo agente y paciente. Esa propiedad identitaria de la persona está unida al cuerpo o al organismo (según Baker), pero no está inmersa ni contenida en el organismo (parafraseando a Tomás), sino que excede al organismo, emerge del mismo, pero no es eso mismo. De esta forma, como indica Baker (2007a:

²⁹ Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas, I*, Madrid, BAC, 2001a, p. 425.

348), la persistencia de la persona se funda en la propiedad de perspectiva de primera persona, y no en condiciones ligadas a lo material y orgánico (tal como sostienen lo animalistas). Esta postura permite –según la autora– reafirmar la unicidad e integralidad de la persona sin caer en reduccionismos, y al mismo tiempo dar respuesta al problema tomista, el de habilitar la resurrección del cuerpo incorruptible y espiritual sin necesidad de que la identidad personal esté atada a las condiciones del cuerpo terrenal y corruptible: la identidad de la persona descansa en esa propiedad esencial de la persona que no se reduce a lo orgánico, pero que necesita darse con y en un cuerpo (sea corruptible, sea incorruptible).

Recibido: 15 /11/2024

Aceptado 20/12/2024

Resumen: En este trabajo pretendo analizar la noción de persona humana en cuanto a su *status* ontológico, estableciendo una conexión entre la perspectiva de Tomás de Aquino y la de la filósofa norteamericana Lynne Rudder Baker (1944-2017). Entiendo que ambos comparten una línea de pensamiento contraria al reduccionismo, pero al mismo tiempo ligando al ser personal –en el hombre– con la dimensión natural. Para ello tomaré en cuenta textos fuente de Tomás de Aquino, como puede ser *El Ente y la Esencia* (Proemio, caps I-V), y *Suma Teológica* (parte I, cuestión 29). Respecto a Lynne Baker tomaré textos como *The Ontological Status of Persons; Naturalism and the First-Person Perspective; Persons natural, ontologically unique*; etc.

Palabras clave: Persona humana – Reduccionismo – Naturalismo -Tomás de Aquino – Lynne Baker.

:

Resumo: Neste trabalho pretendo analisar a noção de pessoa humana em termos do seu estatuto ontológico, estabelecendo uma ligação entre a perspectiva de Tomás de Aquino e a da filósofa norte-americana Lynne Rudder Baker (1944-2017). Entendo que ambos compartilham uma linha de pensamento contrária ao reducionismo, mas ao mesmo tempo vinculam o ser pessoal – no homem – à dimensão natural. Para fazer isso, levarei em conta textos-fonte de Tomás de Aquino, como *A Entidade e a Essência* (Proemius, capítulos I-V) e *Summa Theologica* (parte I, questão 29). Em relação a Lynne Baker, tomarei textos como *The Ontological Status of Persons*; *Naturalismo e a Perspectiva da Primeira Pessoa*; *Pessoas naturais, ontologicamente únicas*; etc.

Palavras-chave: Pessoa humana – Reduccionismo – Naturalismo – Tomás de Aquino – Lynne Baker.

Abstract: In this work I intend to analyze the notion of the human person in terms of its ontological status, establishing a connection between the perspective of Thomas Aquinas and that of the North American philosopher Lynne Rudder Baker (1944-2017). I understand that both – with their conceptual and objective differences – share a line of thought contrary to reductionism, but at the same time linking the personal being – in man – with the natural dimension. To do this I will take into account source texts from Thomas Aquinas, such as *The Entity and the Essence* (Proemius, chapters I-V), and *Summa Theologica* (part I, question 29). Regarding Lynne Baker I will take texts such as *The Ontological Status of Persons*; *Naturalism and the First-Person Perspective*; *Persons natural, ontologically unique*; etc

Keywords: Human person – Reductionism – Naturalism -Thomas Aquinas – Lynne Baker.

El “*mutuum obsequium*” en Fray Alonso de la Veracruz

Jorge Medina Delgadillo
UPAEP, Puebla, México
Oscar Santiago Rosas Necoechea
UPAEP, Puebla, México

1. Una hermenéutica problemática

La intimidad sexual, incluso ejercida en la institución matrimonial, no siempre fue vista como un momento de bendición y un acto amoroso virtuoso. Aunque hay distintas citas en la Sagrada Escritura (*Génesis*, *Cantar de los Cantares*, *Salmos*, *Evangelios*) a favor de la unión sexual entendida como bien de los cónyuges y de la propia especie, queremos reparar en un pasaje que reviste una importancia especial. Dice san Pablo:

“Que el marido cumpla los deberes conyugales con su esposa; de la misma manera, la esposa con su marido. La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; tampoco el marido es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo y por algún tiempo, a fin de poder dedicarse con más intensidad a la oración; después vuelvan a vivir como antes, para que Satanás no se aproveche de la incontinencia de ustedes y los tienta” (1 Cor 7, 3-5)¹.

¹ “Uxori vir debitum reddat; similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut

¿Qué podemos destacar de ese célebre pasaje? En primer lugar, que el Apóstol solicita el cumplimiento del deber (*debitum*) de amar en la intimidad sexual al cónyuge, lo cual constituye una obligación mutua. Él aduce una causa que resultaba novedosa para la cultura de su tiempo y la tradición a la que pertenecía: el cuerpo del marido no es **propiamente** del marido, sino de la esposa, y viceversa. El matrimonio es un sacramento por el que libremente “damos” nuestra vida a otra persona (no un “dar” temporal o parcial, sino total y a perpetuidad). En ese sentido es que un cónyuge no puede privar al otro de **su derecho** a la intimidad, so pena de faltar a la justicia, que consiste en dar a cada quien lo suyo (*suum cuique tribuere*). ¿Qué es lo “suyo” y que le corresponde a la esposa? El marido. ¿Qué es lo “suyo” y que le corresponde al marido? La esposa.

La conclusión de san Pablo es importantísima: “No se nieguen uno al otro”. Incluyendo una breve excepción: que sea **de mutuo acuerdo**, y **sólo por un tiempo y sólo por una razón**: “dedicarse con mayor intensidad a la oración”. Pero enseguida añade: “después vuelvan a vivir como antes”. El Apóstol, por tanto, permite la excepción de periodos de abstinencia sexual para la dedicación mutua al cultivo de la intimidad con Dios en la oración, pero después solicita que se retorne a la **normalidad**: la intimidad sexual. El texto concluye con una advertencia: que de no regresar a dicha normalidad, entonces el demonio se aprovecharía de la “incontinencia” o debilidad, tan propia de la mayoría de los seres humanos, y tentaría con el deseo de desfogue del apetito sexual en otras actividades ilícitas o pecaminosas. Esta última consideración merece una precisión adicional, una contextualización por medio de lo escrito por San Pablo.

vacetis orationi et iterum sitis in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram”.

Los dos primeros versículos que anteceden a la cita de san Pablo son los siguientes:

“Ahora responderé a lo que ustedes me han preguntado por escrito: Es bueno para el hombre abstenerse de la mujer. Sin embargo, por el peligro de la incontinencia, que cada hombre tenga su propia esposa, y cada mujer, su propio marido” (1 Cor 7, 1-2).

Vemos, pues, que si tomamos los versículos 1, 2 y 5 y prescindimos del núcleo central (versículos 3 y 4), el peligro de la incontinencia emerge como la causa del matrimonio. El razonamiento sería más o menos el siguiente: hay personas con fuerza de voluntad y gracia que sí pueden contenerse, por tanto, ellos pueden acceder a un modo “perfecto de vida” (*status perfectionis*): la virginidad y el celibato propios del estado religioso², además de los otros consejos evangélicos, como la pobreza; por el contrario, hay otras personas débiles y falibles, para ellos, hay un modo imperfecto o común de vida (*status imperfectionis*, *status communis*): el matrimonio, que les daría la ocasión para el desahogo del apetito carnal, pues de lo contrario estarían en grave riesgo de pecado mortal si ejercieran la sexualidad fuera de la institución matrimonial. Ahora bien, ¿cuál fue la hermenéutica dominante de este pasaje en la historia del pensamiento cristiano? Nos detendremos especialmente en san Agustín.

Para el de Hipona y, a la postre, para muchos pensadores, el lecho conyugal será el “remedio de la concupiscencia” (*remedium concupiscentiae*), un alivio, un “medicamento” que cura una enfermedad: la concupiscencia ante la cual no puede resistir un débil o incontinente. Mostremos tres pasajes:

² Cf. Juan Fornés, “El concepto de estado de perfección. Consideraciones críticas”, *Ius canonicum*, 23,1983: 681-712.

“Y en este sentido, su colega en el apostolado prescribe tiempos de moderación conyugal para vacar a la oración. Y les permite, pura condescendencia, volver a yacer juntos para *alivio de la concupiscencia*, aunque no sea para tener hijos” (*Contra Juliano*, V, 9, 40)³.

“Con claridad colocas la castidad conyugal entre la lascivia y la continencia. ‘Ves con indignación los excesos de los lujuriosos y admiras a los que se abstienen de los placeres lícitos. Te mantienes en los justos límites, sientes horror a los que se precipitan en el abismo del vicio, execrable barbarie, y respetas el fulgor centelleante del luchador que, con mano fuerte y pudorosa, templa sus ardores, y alabas a los que no necesitan de este remedio’. Gran placer me causa oírte proclamar con tanta elocuencia esta verdad; pero, te ruego, si, como dices con transparencia y verdad, la continencia conyugal alaba a los que guardan castidad porque no necesitan de tales remedios, creo pueden ver en sí mismos la necesidad; es decir, que, según el Apóstol, el que no pueda contenerse, que se case ¿Por qué, cuando llamo enfermedad a la concupiscencia, tú lo niegas y, no obstante, confiesas que necesitan medicina? Si reconoces la necesidad del remedio, admite la existencia de la enfermedad; y, si niegas el mal, niega la necesidad del remedio. Te ruego, por favor, te rindas a tus palabras cuando dices verdad. Nadie receta una medicina al que goza de buena salud” (*Contra Juliano*, III, 15, 29)⁴.

³ “Sicut et coapostolus eius tempora praescribit orandi temperantiae coniugali: et secundum veniam concedit, quamvis cum coniuge, non utique illum prolis, sed qui fit voluptatis intentione concubitum”.

⁴ “Diserte sane inter lascivientes et continentes tamquam in medio pudicitiam constituis coniugalem, quae illos illicita commisisse indignatur, hos etiam licita

“Éste [el pecado], sí, impone a los casados la ley del combate, *no* del placer; de suerte que es preciso oponer el bien del matrimonio al mal de la concupiscencia para templar los ardores que pueden llevar a cometer actos ilícitos; aunque no cese la concupiscencia de excitar con movimientos ora perezosos, ora violentos, incluso a los que hacen un buen uso de la concupiscencia a favor de los hijos. ¿Quién puede negar que la concupiscencia es un mal sino aquel que es sordo a las palabras del Apóstol: *Lo que os digo es una concesión, no un mandato*? Cuando los esposos se unen no con una finalidad creadora, sino para satisfacer su placer carnal vencidos por el deseo, su acción nada tiene de loable; se la perdona en comparación de algo mucho peor y el bien del matrimonio los pone a salvo” (*La bondad del matrimonio*, XVI, 30)⁵.

contempsisse miratur; ultimi limitis sortita regionem, ultra se proruentium exsecrata barbariem, supra se micantium venerata fulgorem, quae verecundis manibus et confovet aestuantes, et laudat tali remedio non egentes". Multum delector eloquentissima veritate: sed obsecro te, nempe sicut dicis, et disertissime ac verissime dicis, propterea continentes laudat pudicitia coniugalís, quod tali remedio non egeant, quo se ipsam perspicit eguisse, id est, ut secundum Apostolum, qui se non continet, nubat; cur ergo quando ego istam concupiscentiam morbum esse dico, tu negas, qui tamen ei necessarium remedium confiteris? Si agnoscis remedium, agnosce morbum: si negas morbum, nega remedium. Rogo, cede aliquando etiam per os tuum tibi loquenti veritati: nemo providet remedium sanitati”.

⁵ “Post peccatum autem accessit eis, non de felicitate, sed de necessitate certamen, ut suo bono pugnent etiam ipsae contra concupiscentiae malum, ad nihil eam sinentes illicitum pervenire; quamvis ipsa in haec, nunc remissioribus, nunc concitatoribus motibus, instigare non cesset, et eius malo bene utentes in propagatione filiorum. Illud vero quis neget malum, nisi qui non audit Apostolum monentem: *Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium*? quando coniuges non prolis suscipiendae, sed carnalis voluptatis explendae victi

La prole se engendra por el acto íntimo de los esposos, y sin duda alguna, la prole es un bien y un fin del matrimonio, pues de ello depende la multiplicación y conservación de la especie. Es la prole el verdadero bien, no tanto el acto íntimo y unitivo de los esposos, de ahí que para san Agustín la unión **sin** finalidad creadora y, por tanto, sólo para satisfacer el deseo, no es loable, y sólo se tolera y “perdona” para evitar algo mucho peor: la prostitución, la fornicación, el adulterio, etc. Solamente hay un buen uso de la concupiscencia: tener hijos.

Añadimos un texto por demás interesante donde Agustín habla de la sagrada familia de Nazaret:

“Por tanto, todo el bien del matrimonio se encuentra colmado en los padres de Cristo: la prole, la fidelidad, el sacramento. La prole, conocemos al mismo Señor Jesús; la fidelidad, porque no existió ningún adulterio; el sacramento, porque no lo rompió ningún divorcio” (*El matrimonio y la concupiscencia*, I, 11, 13)⁶.

Si observamos, la milagrosa encarnación de Jesucristo permite el fin de la prole sin recurrir al medio de la concupiscencia de la carne; además, María y José siempre se fueron fieles y nunca se divorciaron; en ellos se dio la prole, la fidelidad y la unión (*proles, fides, sacramentum*). De esta manera, el matrimonio ideal no implicaba la satisfacción del deseo de la carne.

cupiditate concumbunt; hoc non laudatur, sed ignoscitur in comparatione peioris, intervenientibus et deprecantibus nuptiis”.

⁶ “Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium”.

La visión agustiniana⁷ de la sexualidad, en parte debida a su propia experiencia, en parte a su filiación platónica y neoplatónica, en parte a su peculiar hermenéutica de los textos paulinos, fue casi incontestada durante siglos. Hubo pocas excepciones y en las siguientes secciones de este trabajo nos centraremos en ello, destacando las figuras de Tomás de Aquino y de Fray Alonso de la Veracruz, con una tesis que éste tomará de aquél y la profundizará. Por ese motivo, ahora sólo señalaremos un dato curioso: Tomás de Aquino, en todas sus obras completas, sólo refiere en 3 ocasiones⁸ al “*remedium concupiscentiae*” y dos son para explicar textos de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, texto que difundió las principales tesis de san Agustín. Prácticamente es ajena a la doctrina tomista la concepción del acto íntimo como remedio a la concupiscencia.

Pero, como mencionamos, la visión agustiniana prevaleció. El ejemplo más claro es la formulación que el anterior *Código de Derecho Canónico* (1917) contenía al respecto: can. 1013. §1: “El fin primario del matrimonio es la procreación y educación de la prole; el fin secundario es la mutua ayuda y el *remedio de la concupiscencia*”⁹.

⁷ El siguiente pasaje de los *Soliloquios* esclarece la posición agustiniana: “Por muy bien que me la pintes, enjoyándola de mil prendas, nada tan lejos de mi propósito como la vida conyugal, pues siento que nada derriba de su señorío y arruina la fortaleza viril del ánimo tanto como los halagos femeninos y el vínculo carnal con la mujer” / “Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitus esse decrevi: nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest” (*Sol.*, I, 10, 17).

⁸ *Super Sent.*, lib. 4 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Super Sent.*, lib. 4 d. 33 q. 2 a. 1 ad 4.; *Super I Cor.*, cap. 7 l. 1.

⁹ “Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

Bien entrados en el siglo XX, en 1941, Pío XII, sostenía que debía evitarse la tendencia “que considera el fin secundario como igualmente principal, desvinculándolo de su esencial subordinación al fin primario”, y reprobó “toda indebida división o separación del acto conyugal de su fin primario”¹⁰.

2. Un sutil vector en la tradición

Esta sección será un breve paréntesis antes de llegar al texto de Fray Alonso de la Veracruz, para así destacar su importancia y novedad. Mucho se habla de la “revolución” que supone la visión personalista que, posterior al Concilio Vaticano II, hubo sobre el matrimonio. Pongamos unos ejemplos:

“Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana [...] De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los

¹⁰ Pío XII, *Alocución a la Rota Romana*, 3 de octubre de 1941, *apud*: Cormac Burke, “El matrimonio: ¿comprensión personalista o institucional?”, *Scripta Theologica* 24/1, 1992: 569-594.

hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad” (*Gaudium et spes*, 48).

Como se puede observar, el Concilio destaca que la alianza conyugal es el don recíproco de los esposos (retomando la tesis paulina de 1 Cor 7,2-4) y que este vínculo está ordenado: al bien de los cónyuges, a la prole e incluso a la sociedad. Y algo muy importante, se señala explícitamente que, “con la unión íntima”, los esposos se ayudan y sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la consolidan, y en esto estriba el “bien de los cónyuges”. Y, aunque se señala el “bien de los hijos”, no se hace mención explícita de la vinculación de uno a otro, sino que más bien dice que la fidelidad (vs. adulterio) y la unidad (vs. divorcio) son exigencias para cumplir tanto con el fin del bien de los cónyuges (*bonum coniugum*) como con el del bien de los hijos (*bonum prolis*)¹¹.

“La Revelación cristiana conoce *dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor*: el Matrimonio y la Virginidad. Tanto el uno como la otra, en su forma propia, son una concretización de la verdad más profunda del hombre, de su ‘ser imagen de Dios’. En consecuencia, la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal;

¹¹ Cf. Cormac Burke, “El ‘*bonum prolis*’ y el ‘*bonum coniugum*’ ¿Fines o propiedades del matrimonio?”, *Ius canonicum*, 29, 2018: 711-722.

si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente. Esta totalidad, exigida por el amor conyugal, corresponde también con las exigencias de una fecundidad responsable, la cual, orientada a engendrar una persona humana, supera por su naturaleza el orden puramente biológico y toca una serie de valores personales, para cuyo crecimiento armonioso es necesaria la contribución perdurable y concorde de los padres” (*Familiaris consortio*, 11).

En este texto de Juan Pablo II, se puede notar que se equiparan la virginidad y el matrimonio como dos modos igualmente válidos de realizar la vocación universal al amor, y en donde la *imago Dei* se realiza sin menoscabo. Cae la visión del *status perfectionis* de la vida religiosa. Se recupera la donación mutua y la consideración de que la unión íntima no persigue un fin meramente biológico, sino que, superando este plano, afecta el “núcleo íntimo de la persona en cuanto tal”.

“*Código de Derecho Canónico*, can. 1055 §1. La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados”¹².

El nuevo *Código* (1983), reformado por Juan Pablo II, redacta de tal manera los fines del matrimonio que hace aparecer en primer término el

¹² “*Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est*”.

“bien de los cónyuges” y, en segundo lugar, la prole, y ya omite decir cuál es fin primario y cuál secundario, como igualándolos en jerarquía. Por supuesto, se suprime, de una vez por todas, la finalidad del “remedio de la concupiscencia”.

A partir de estos ejemplos (se podrían multiplicar, pero ahora no corresponde hacer ese análisis), se concluiría que hay una revolución en el planteo de los fines del matrimonio. Pero, ¿es justo adjudicar sin más al movimiento personalista y a la *Nouvelle théologie* tan presentes en pensadores que influyeron en el Concilio, como Romano Guardini, Josef Ratzinger, Karol Wojtyła, Karl Rahner, Henri de Lubac o Yves Congar? ¿En la tradición podemos encontrar algún vector distinto del agustiniano del cual beba, a su modo, esta revolución del siglo XX? Me parece que sí. Este “sutil vector” comienza con Aristóteles.

Hay unos pasajes en los escritos *Económicos* y en la *Ética a Nicómaco* que son fundamentales al respecto:

“En lo que se refiere a las personas, el primer cuidado es respecto a la mujer; pues la vida en común de la hembra y el macho es lo más natural de todo. Establecimos en otra parte que la naturaleza tiende a producir muchas formas de asociación de tal tipo, como precisamente hace en cada especie de animales. Pero es imposible que la hembra sin el macho o el macho sin la hembra cumplan esto, así que la vida en común entre ellos se establece por necesidad” (*Económicos*, I, cap. 3, 1343b7-12)¹³.

¹³ “τῶν δὲ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ γυναῖκα πρώτη ἐπιμέλεια: κοινωνία γὰρ φύσει τῷ θήλει καὶ τῷ ἄρρενι μάλιστα ἐστίν. ὑπόκειται γὰρ ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι πολλὰ τοιαῦτα ἢ φύσις ἐφίεται ἀπεργάζεσθαι, ὥσπερ καὶ τῶν ζώων ἕκαστον:

En los otros animales, esto se da sin el apoyo de la razón, y en la medida en que participan de un instinto natural y sólo con vistas a la procreación; en los animales domesticados y más inteligentes, el lazo de unión es más perfecto (se ven muestras más claras de ayuda, benevolencia y colaboración mutuas). Y, sobre todo, en el caso del hombre, ya que no sólo por la existencia sino también por el bienestar son colaboradores mutuos la hembra y el macho. [...] Así la divinidad ha dispuesto de antemano la naturaleza de ambos, del hombre y de la mujer, con vistas a la vida en común” (*Económicos*, I, cap. 3, 1343b13-19.26-27)¹⁴.

Notemos que para Aristóteles la vida en común (comunidad de obras y de bienes) es una disposición natural en orden a la felicidad. Y que, a medida que los animales son más inteligentes, el modo de la unión es también más perfecto. El ser humano que es el más inteligente de todos los animales, tendría una unión no sólo para la procreación (unión pasajera y funcional) o para la crianza de la prole (subsidiaria en tanto la cría sale adelante por sus propios medios), sino que sería una unión distinta: benevolente, colaborativa y para el bienestar; a tal grado, que la propia divinidad ha dispuesto tal “vida en común” (*koinonía*).

ἀδύνατον δὲ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ἄρρενος ἢ τὸ ἄρρεν ἄνευ τοῦ θήλεος ἀποτελεῖν τοῦτο: ὥστ' ἐξ ἀνάγκης αὐτῶν ἡ κοινωνία συνέστηκεν”.

¹⁴ “ἐν μὲν οὖν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἀλόγως τοῦτο ὑπάρχει, καὶ ἐφ' ὅσον μετέχουσι τῆς φύσεως, ἐπὶ τοσοῦτον, καὶ τεκνοποιίας μόνον χάριν: ἐν δὲ τοῖς ἡμέροις καὶ φρονιμωτέροις διήρθρωται μᾶλλον (φαίνονται γὰρ μᾶλλον βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὐνοιαὶ καὶ συνεργίαι ἀλλήλοις) , ἐν ἀνθρώπῳ δὲ μάλιστα, ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἐστί. [...] οὕτω προφικονόμηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκατέρου ἢ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν”.

“La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad y la procreación es más común a los animales. Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida” (*Ética a Nicómaco*, VIII, 12, 1162a16-22)¹⁵.

En este pasaje de su *Ética*, Aristóteles esclarece dos tesis que serán fundamentales: a) que por naturaleza el ser humano es más conyugal que político (*homo naturalius est animal coniugale quam politicum*, solían repetir los comentaristas medievales), es decir, que la tendencia a amar a una esposa/esposo es anterior y más fuerte que cualquier otro vínculo social; b) que el ser humano no vive en comunidad matrimonial sólo para procrear (como los demás animales) sino para conseguir el resto de fines; por tanto, el fin de la felicidad, de la prosperidad económica, del aprendizaje, de la satisfacción del deseo sexual, del esparcimiento y la diversión, del progreso moral, etc., han de ser conseguidos **conyugalmente**.

Tomás de Aquino, en su *Sententia libri Ethicorum* suscribirá la misma tesis de Aristóteles. Pero, para no ser repetitivos, daremos cuenta de un texto de juventud donde hace una aproximación interesante y que, para

¹⁵ “ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζώοις. τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐπὶ τοσοῦτον ἡ κοινωνία ἐστίν, οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον”.

nuestro siguiente apartado, es del todo relevante. Dice así en su *Comentario* al cuarto libro de las *Sentencias de Pedro Lombardo*:

“...el fin secundario del matrimonio es el mutuo obsequio que los cónyuges se dispensan entre sí en los asuntos domésticos. Pues así como la razón natural dicta que los hombres vivan en sociedad, pues un solo ser humano no puede alcanzar lo necesario para vivir, por lo cual se dice que el hombre es por naturaleza político, así también de aquellas cosas que se requieren para la vida humana, unas son de más competencia de varones y otras de mujeres, de ahí que la naturaleza incline a que exista cierta asociación entre varón y mujer, llamada matrimonio” (*Super Sent.*, lib. 4, d.26, q.1, a.1, co)¹⁶.

“En cuanto a las demás utilidades que se derivan del matrimonio – como son la amistad y el mutuo obsequio que se dispensan entre sí los cónyuges– han sido instituidas en la ley civil” (*Super Sent.*, lib. 4, d.26, q.2, a.2, co)¹⁷.

Los cónyuges han de ser *mutuo obsequio*, es decir, darse cada uno al otro, a modo de don. La *lógica del don* y la concepción de la propia

¹⁶ “...quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium”.

¹⁷ “Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili”.

existencia en clave de donación, tan propia de la narrativa del Concilio¹⁸, y de otras reflexiones teológicas y filosóficas contemporáneas¹⁹, encuentran un antecedente fundamental en la idea de santo Tomás del *mutuum obsequium*. Y, como lo veremos, en uno de los mejores tomistas que pisó América: Alonso de la Veracruz.

Sin embargo, en la tradición escolástica medieval, renacentista y moderna privó la hermenéutica de san Agustín en materia de teología sexual matrimonial, y este vector aristotélico-tomista que veía con más positividad el encuentro (incluido el íntimo), no encontrará una expresión tan contundente sino hasta el siglo XX, especialmente con Juan Pablo II, como se vio al principio de este apartado.

3. Un hito en la historia del pensamiento Novohispano

La intención de este apartado es recalcar que la postura del mutuo beneficio de los cónyuges se encuentra presente (aunque sutilmente) en la filosofía eclesiástica, específicamente en un pensador novohispano. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los pensadores más importantes de la Nueva España, en donde enseñó filosofía y teología tanto a colonizadores como a indígenas americanos. Con el descubrimiento del nuevo mundo y la colonización de la Nueva España en los siglos XV y XVI varias órdenes cristianas enviaron misioneros con el fin de evangelizar a los indígenas.

¹⁸ Cf. *Gaudium et spes*, 24: “Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la *entrega sincera de sí mismo a los demás*”.

¹⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008; Jean-Luc Marion, *Reducción y donación. Ensayos sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

En 1536, por parte de la orden agustina, Fray Alonso, en ese entonces profesor de la Universidad de Salamanca, llegó a Veracruz y se adentró a Michoacán en donde fundó varios centros de estudios y la primera biblioteca del continente. Su obra en Nueva España se centró en atender las diferencias culturales y sociales que tenían los indígenas americanos para convertirlos al cristianismo y resolver los problemas que tuvieran entre la vida eclesiástica y la civil.

Una de sus obras más importantes fue *Speculum Coniugiorum*, dedicada a la naturaleza del matrimonio y su relación con las prácticas indígenas paganas. El marco teórico, tanto de ésta como las demás obras de Fray Alonso, es principalmente renacentista, aunque no completamente separada de la tradición medieval. Esto quiere decir que se encuentran citas, comentarios y estudios tanto de autores eclesiásticos (por ejemplo, santo Tomás) como, sobre todo, de los clásicos (principalmente Aristóteles). La presencia de Aristóteles es clave para entender la postura de Alonso respecto al matrimonio, pues rescata el vector mayormente ignorado que sutilmente había estado presente en el medievo y que sería retomado hasta el personalismo. El rescate de este vector resalta como un hito en el pensamiento novohispano, pues más de cuatrocientos años antes de que se instituyera en el Derecho Canónico fue estudiado y propuesto por Fray Alonso. Si bien, su postura no floreció ni influyó mucho en la doctrina de su tiempo, es importante reconocer la presencia de estas ideas como parte de una postura innovadora en la filosofía novohispana, como un oasis que nació de la exigencia del nuevo mundo de reinterpretar la doctrina conyugal.

La postura de Fray Alonso respecto al matrimonio se diferencia de la doctrina escolástica de su tiempo y retoma el vector trazado por Aristóteles y presente brevemente en santo Tomás. Él reinterpreta cuáles son los

bienes y fines del matrimonio. Como se vio anteriormente, la doctrina desde San Agustín hasta antes del papa Juan Pablo II reconocía tres fines (*proles, fides, sacramentum*) y dos bienes (fecundidad y remedio de la concupiscencia). Por su parte, Fray Alonso propone una reinterpretación de los tres fines mencionados en donde los reduce a uno sólo, en efecto, tanto la fidelidad (*fides*) como el carácter sacramental (*sacramentum*) del matrimonio están ordenados al bien de los hijos (*proles*). Así, la doctrina escolástica reconocería realmente un sólo fin en el que se incluyen los otros tres mencionados. Entonces, Fray Alonso incorpora un nuevo fin, hasta entonces menospreciado: el mutuo obsequio de los cónyuges (*mutuum obsequium*) y la comunicación de las obras (*communicatio operum*). A esta idea en la que reorganiza los fines, Alonso le dedica el primer artículo del primer volumen del *Speculum Coniugiorum*, pues la consideraba de suma importancia. “Además, se debe notar que dos son las finalidades del matrimonio. La primera es la propagación y la continuación de la especie, lo cual es el bien común. La segunda es el mutuo obsequio y la comunicación de las obras”²⁰.

A continuación, retomamos algunos fragmentos de dicho artículo para explicitar los argumentos de Fray Alonso y resaltar lo que de innovador tiene su postura centrándonos en los nuevos conceptos que introduce como elementos constitutivos del matrimonio:

“En segundo modo, se dice que es natural aquello hacia lo cual la naturaleza se inclina y que, sin embargo, recibe complemento por parte del libre albedrío; así como se dice que las virtudes están de manera natural en el hombre, no porque en nosotros, por naturaleza,

²⁰ *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Praeterea notandum est, duplicem esse finem matrimonii. Primus est propagatio, et continuatio speciei, quod est bonum commune. Alius est mutuum obsequium, et communicatio operum”.

se encuentren algunos hábitos perfectos, sino porque está en nosotros por naturaleza adquirirlas mediante nuestras operaciones [...] Tomando lo natural de este modo, el matrimonio se dice natural, o de derecho natural, en cuanto que el hombre por naturaleza se inclina hacia el matrimonio, aunque su perfección dependa del libre albedrío, mediante el consentimiento”²¹.

Para atender a los problemas de las relaciones entre los indígenas, Alonso necesitaba tener bien delimitado lo que es el matrimonio, su naturaleza y sus implicaciones, es por eso que el primer artículo del *Speculum* se titula *Si hay matrimonio y qué es*. Y la primera pregunta que se realiza es sobre la naturaleza del matrimonio, en específico sobre qué de natural tiene. Esta pregunta es de vital importancia para Alonso pues, dependiendo de si es natural y de qué tan natural sea el matrimonio, será la forma en la que se aproxime a las relaciones de los indígenas; si el matrimonio es de tendencia natural entonces se puede hablar de él en las relaciones paganas que ni siquiera conocían el cristianismo.

El argumento de Fray Alonso concluye que el matrimonio tiene, en efecto, algo de natural, sin embargo, es necesario precisar su naturaleza. Lo primero que hace es rechazar que su naturaleza sea la de necesidad, es decir que sea como una propiedad inherente e inevitable en los seres humanos. Por ejemplo, el nacimiento y la muerte se dicen naturales del ser

²¹ *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Secundo modo id dicitur esse naturale, ad quod natura inclinatur, tamen complementum accipit a libero arbitrio: sicut dicuntur virtutes naturaliter inesse homini, non quod inueniantur in nobis aliqui habitatus perfecti per naturam, sed inest nobis a natura suscipere illas per operationes nostras [...] Isto modo capiendum naturale: matrimonium dicitur naturale, siue de iure naturali, in quantum homo per naturam inclinatur ad matrimonium, licet eius perfectio dependeat ex libero arbitrio: ex consensu”.

humano porque son necesarios para todos y cada uno de los miembros de la especie, una estricta necesidad que no se da en el matrimonio. Lo natural del matrimonio no parte de la necesidad sino de la tendencia natural hacia él. El hombre siempre tiende a la vida en sociedad, tanto que la privación de las relaciones se considera antinatural. Entonces, si las relaciones sociales son la tendencia natural del hombre, y la relación conyugal es la primera y más necesaria para la propagación y continuación de la especie, entonces es necesario concluir que esta unión es natural. Por lo tanto, como el matrimonio pertenece a la naturaleza del hombre, se puede hablar de matrimonio en las relaciones indígenas de manera legítima.

Sin embargo, se podría argumentar que queda suelta la pregunta de por qué el matrimonio tiene que ser algo más que una simple unión carnal que genere y proteja la descendencia (como en los animales), qué hay de especial en esta relación que la hace diferente de las demás. dicha pregunta la responde en el siguiente fragmento introduciendo uno de los conceptos más innovadores de la filosofía novohispana y que eleva el pensamiento de Fray Alonso como una postura adelantada a su época. El concepto fundamental que introduce Alonso es el de mutuo obsequio (*mutuum obsequium*) y el argumento para introducirlo y la explicación del concepto se encuentran en el siguiente fragmento:

“La segunda finalidad del matrimonio es el **mutuo obsequio** que de modo recíproco deben dedicarse los cónyuges en los asuntos domésticos; y a esto inclina la razón natural. En efecto, así como la razón natural enseña que los hombres cohabiten en una organización política, ya que nadie es autosuficiente en todas las cosas que son para la vida, así llamamos al hombre animal político por naturaleza, porque a cada uno se añade una partícula de bien del otro, como se dice en el tercer libro de la Política. Ahora bien, en las obras que se

refieren a la conservación de la vida, algunas son obras que se hacen convenientemente por los varones y otras por las mujeres. Por ello, la asociación de ambos, también en cuanto a la mutua comunicación de las obras, es de inclinación natural”²².

Si Alonso antes redujo los tres fines tradicionales del matrimonio (*proles, fides, sacramentum*) a uno solo, ahora buscará encontrar un segundo fin que no esté subordinado al primero, sino que sea de un orden diferente pero igualmente fundamental, dicho fin es el *mutuo obsequio*. Siguiendo la tendencia renacentista, retoma a Aristóteles y su análisis sobre las relaciones humanas, en el fragmento cita la *Política* pero también hay presencia, como se vio anteriormente, de la *Ética* y de *Económicos*. Lo que rescata de Aristóteles es el bien que del otro puede sacar la pareja, puesto que si en la relación política “cada uno añade una partícula de bien del otro” y la relación conyugal es más natural que la política, entonces hay un bien mutuo que es natural en el matrimonio y que se da a través de la comunicación de las obras. Así como los hombres políticos, por ser diferentes entre sí, pueden darse mutuamente bienes de los que el otro carece, de la misma manera, hombre y mujer, por ser diferentes, comunican mutuamente sus obras para ser un bien tanto para sus hijos como para sí mismos. esto también lo resalta Fray Alonso:

²² *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Secundus finis matrimonii es mutuum obsequium a coniugibus sibi inuicem in rebus domesticis inpendendum: ad quod ratio naturalis inclinatur. Nam sicut ratio naturalis docet ut homines cohabitent in politica: quia nemo sibi sufficit in omnibus quae sunt ad vitam: ita hominem animal politicum vocamus naturaliter, quia adiacet unicuique particula boni alterius, ut dicitur tertio politicorum, at in operibus quae pertinent ad conservationem vitae, quaedam sunt opera, quae conuenienter fiunt per viros, quaedam per mulieres: ideo associatio virtusque et quantum ad mutuam communicationem operum, est de inclinatione naturali”.

“Y el mismo Aristóteles (1. *Económica*) dice que son distintos los cuidados del hombre y de la mujer. Por cierto, en la casa, respecto a la prole, corresponde a la mujer educar y al hombre enseñar; y al hombre incumbe ocuparse en las cosas externas y a la mujer gobernar en todo aquello que es interno. Hablando según la luz natural, pone dos causas, es decir, dos finalidades del matrimonio: la procreación de los hijos y la comunicación de las obras, y hacia estas dos cosas la naturaleza se inclina en todo”²³.

La mencionada mutua comunicación de las obras se manifiesta en forma de mutuo obsequio, concepto que Fray Alonso usa para destacar la reciprocidad de la entrega de un cónyuge al otro. Éste consiste en el don de sí al otro en busca de su perfeccionamiento. Un cónyuge es para el otro, para que disponga de todo el bien que le pueda dar. Además, como es una relación recíproca, el cónyuge es a la vez beneficiario y beneficiado. Aunque cabe aclarar que la reciprocidad no se busca como una condición para hacer el bien, el conyugue se entrega a su pareja incondicionadamente, la reciprocidad es una consecuencia del acto matrimonial, no el fin en sí mismo.

Para terminar el artículo, Alonso señala la importancia, naturaleza y reconocimiento de la unión carnal en el matrimonio, rechazando la teoría de la propagación perfecta antes del pecado original implicaría que dicha unión es algo antinatural. El rechazo a esta tesis es importante porque

²³ *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Et idem Aristoteles 1. Oeconomicae dicit distinctas esse curas, viri et foeminae. In domo siquidem, foeminae respectu prolis, est educare, et viri erudire: et viro, incumbit exterioribus occupari, et foeminae dominari omnibus quae sunt intus. Et loquens in lumine naturali, ponit duas causas, seu duos fines matrimonii: scilicet, procreationem filiorum, et operum communicationem : ad quae duo, inclinatur natura in omnibus”.

resalta el papel fundamental e insustituible del cuerpo en la relación conyugal, el cual viene dado tanto por derecho natural como por derecho positivo, además de ser reconocido por la Iglesia y rescatado por Fray Alonso:

“Gregorio Niseno, en el libro *De creatione hominis*, c. 28, afirma: Si Adán no hubiese pecado, la propagación no ocurriría por coito, sino mediante algún modo perfectísimo. Esto lo suscriben Damasceno (lib. 4. *fidei orthodoxae*, capítulo 25), y Crisóstomo y Procopio (*Genesis* 1). También dice lo mismo Eutimio (*Psalmus* 50) y, entre los modernos, Isidoro, famoso obispo de Foligno, en la oración 73, en el tomo 2 de sus oraciones. Sin embargo, esto es claramente rechazado por los católicos; asimismo lo trata Santo Tomás en la parte primera de la *Summa Theologiae*, q. 98. artículo segundo”²⁴.

Finalmente, para complementar la visión de Fray Alonso, queremos añadir unas consideraciones que él hace en el tercer volumen del *Speculum*, específicamente en el artículo 16, creemos que son importantes porque abordan directamente el papel del placer y la sexualidad en el matrimonio, es una especie de continuación a la forma en la que termina el artículo primero: retomando el papel del cuerpo. Alonso analiza la relación entre matrimonio y placer sexual basándose en el derecho civil y

²⁴ *Speculum coniugiorum*, P. 1, art. 1: “Gregorius nisenus libro de creatione, ca. 28 ait. Si Adam no pecasset, propagatio no per coitum: sed per quodam perfectissimo modo fieret. Subscribit Damascenus, libro 4. Fideo orthodoxae c. 25. Et Crisostomus et Precopius, Genesis 1. Idem atque Euthemius psalmus 50. et, inter modernos, Ysidorus clarus episcopus Fulginas, tomo 2. Suarum oratione 73. Sed tamen plane hoc reiectum est a catholicis, de quo Sanctus Thomas parte prima 1. 98. art. 2”.

eclesiástico de su tiempo pero siempre teniendo como punto de referencia la ley natural (como hemos visto hasta ahora). Como antes definió de derecho natural el matrimonio y sus dos fines (los hijos y el mutuo obsequio) se remonta ahora al primer principio de dichos bienes, la sexualidad. En efecto, el matrimonio necesita de la unión carnal, pues esta es condición para sus fines, sin embargo, es necesario que la sobrepase, pues la concepción no es su único fin, por lo que queda analizar si el primer principio de la concepción está presente en el resto del matrimonio o no. Alonso afirma que el débito conyugal (antes mencionado como el derecho al cuerpo del conyugue) puede regir en la relación siempre y cuando no obstaculice alguno de sus fines, y puede buscarse por tres motivos “si es para la generación de la prole, si es por libido o si es para evitar la fornicación en uno mismo”.²⁵ Además, siguiendo su misión en América, señala que para los indígenas no educados en el cristianismo la frecuencia en las relaciones no es pecado, siempre y cuando no se obstaculice la procreación, y nunca habrá culpa cuando se haga por la prole o por el débito.

En conclusión, el pensamiento de Fray Alonso respecto al matrimonio conforma no sólo uno de los tratados más completos e importantes de la filosofía novohispana, sino, además, incluye una sutil pero innegable reivindicación de los valores matrimoniales que se adelantaría a lo que más de cuatrocientos años después forma parte del canon de la iglesia. Su inclusión del *mutuum obsequium* y la comunicación de las obras refleja una forma diferente de interpretar las relaciones conyugales con una óptica más optimista sobre el valor del cuerpo y el bien de los cónyuges. Estas consideraciones son interesantes, además, porque demuestran la

²⁵ Aspe Armella, V., *Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz: «De los actos de los cónyuges a causa del placer»* (*Speculum Coniugiorum*, III, art. 16), 2016.

flexibilidad que Fray Alonso tuvo que exigirle a su pensamiento para adecuarse a las circunstancias del nuevo mundo en el que vivía. La riqueza de su contexto, nutrido por sus estudios en la Universidad de Salamanca, la lectura de los medievales, su análisis de los clásicos y sus experiencias en la Nueva España, conformó la base sobre la que Alonso construyó su propia doctrina que, si bien en su contexto no desembocó en ninguna transformación sustancial, hoy puede ser calificada como acertada y hasta visionaria.

Recibido: 8 /10/2024
Aceptado 20/12/2024

Resumen: La intimidad sexual, incluso ejercida en la institución matrimonial, no siempre fue vista como un momento de bendición y un acto amatorio virtuoso. Aunque hay distintas citas en la Sagrada Escritura favor de la unión sexual entendida como bien de los cónyuges y de la propia especie. La intención de este trabajo es recalcar que la postura del mutuo beneficio de los cónyuges se encuentra presente (aunque sutilmente) en la filosofía eclesiástica, específicamente en un pensador novohispano, Fray Alonso de la Vera Cruz. Una de sus obras más importantes fue *Speculum Coniugiorum*, dedicada a la naturaleza del matrimonio y su relación con las prácticas indígenas paganas. El marco teórico es principalmente renacentista, aunque no completamente separada de la tradición medieval. Se encuentran citas, comentarios y estudios tanto de autores eclesiásticos (por ejemplo, santo Tomás) como, sobre todo, de los clásicos, principalmente Aristóteles, cuya presencia de Aristóteles es clave para entender la postura de Alonso respecto al matrimonio.

Palabras clave: Unión conyugal – Naturaleza del matrimonio – Medioevo – Renacimiento – Fray Alonso de la Vera Cruz

Resumo: A intimidade sexual, mesmo exercida na instituição do casamento, nem sempre foi vista como um momento de bênção e um ato virtuoso de fazer amor. Embora existam diferentes citações na Sagrada Escritura a favor da união sexual entendida como um bem para os cônjuges e para a própria espécie. A intenção deste trabalho é enfatizar que a posição de benefício mútuo dos cônjuges está presente (ainda que sutilmente) na filosofia eclesiástica, especificamente em um pensador da Nova Espanha, Frei Alonso de la Vera Cruz. Uma de suas obras mais importantes foi *Speculum Coniugiorum*, dedicada à natureza do casamento e sua relação com as práticas pagãs indígenas. O quadro teórico é principalmente renascentista, embora não completamente separado da tradição medieval. Há citações, comentários e estudos tanto de autores eclesiásticos (por exemplo, São Tomás) como, sobretudo, dos clássicos, principalmente Aristóteles, cuja presença de Aristóteles é fundamental para compreender a posição de Alonso em relação ao casamento.

Palavras-chave: União conjugal – Natureza do casamento – Idade Média – Renascimento – Fray Alonso de la Vera Cruz

Abstract: Sexual intimacy, even exercised in the institution of marriage, was not always seen as a moment of blessing and a virtuous act of lovemaking. Although there are different quotes in Holy Scripture in favor of sexual union understood as a good for the spouses and the species itself. The intention of this work is to emphasize that the position of mutual benefit of spouses is present (although subtly) in ecclesiastical philosophy, specifically in a New Spain thinker, Fray Alonso de la Vera Cruz. One of his most important works was *Speculum Coniugiorum*, dedicated to the nature of marriage and its relationship to indigenous pagan practices. The theoretical framework is mainly Renaissance, although not completely separated from the medieval tradition. There are quotes, comments and studies both from ecclesiastical authors (for example, Saint Thomas) and, above all, from the classics, mainly Aristotle, whose presence of Aristotle is key to understanding Alonso's position regarding marriage.

Keywords: Marital union – Nature of marriage – Middle Ages – Renaissance – Fray Alonso de la Vera Cruz.

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Prima Physicae Pars, Libro Octavo

Traducción completa

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Me he ocupado de esta obra en varios números anteriores de esta misma revista, con introducciones generales que doy aquí por reproducidas. La traducción, sobre mi propia transcripción (que sigue el código A, salvo algunas correcciones conforme al Código B). La numeración por párrafos es mía, para toda la edición del manuscrito.

Su Curso de Física General se conserva en dos manuscritos 1. Código de la Biblioteca Central del Colegio del Salvador, 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 Rodri/guez / Incepta Die quinto Augusto / anni Domini / 1782 / Me audiente Cayetano Jossepho a Za/vala ejusdem Universitatis Colegii que Mon/serratensis minimo alumno / Physica General (Código A)

2. Código de la Biblioteca y Anticuariato del Convento Franciscano de Jujuy, 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^a men/sis Augusti anni reparatae salutis / millesimi septingentesimi octogesimi /secundi. Me audiente Josefo /Mariano de la Barze/na. (Código B).

En general el contenido de este libro sigue a Ferrari, aunque reduce a dos el número de temas que este autor toca en su Disputación IV, que incluye la densidad y la gravedad. Pero aunque toma de Ferrari los desarrollos y datos históricos, no coincide en sus conclusiones, porque Rodríguez es antiperipatético. Sobre el frío y el calor ha tomado muchos datos de Brixia, que dedica a este tema los Arts. 4 y 5, Sec. II de la Disp. IV. Pero la concepción de Rodríguez sobre el frío y el calor se aparta de ambos autores para acentuar la teoría cinética. También explica cinéticamente la fluidez, en lo que vuelve a disentir con Ferrari, para quien es una cualidad en sentido peripatético, identificada con la humedad. Rodríguez, apoyándose en Brixia, las distingue, pero retoma pocos elementos del largo desarrollo de este autor (Art. 2º de la Sec. II), sin duda demasiado técnico y detallista, en relación al tono más bien didáctico y simplificado que emplea Rodríguez en todo su curso. Al final de este libro se incluye la cuestión de los accidentes absolutos, que presenta como Apéndice, mientras que sus fuentes lo abordan con el tema de las cualidades corpóreas, sea que le concedan buena extensión, como Ferrari, o apenas un comentario, como Brixia (resume en *Philosophia Sensuum Mechanica* este tema que trata por extenso en su *Dissertatione Physico Theologica*). Rodríguez, por su parte, es bastante amplio, cosa extraña tratándose de una impugnación ya anacrónica.

Libro Octavo
Cálido, frío, húmedo, seco y otros estados sensibles
de los cuerpos en relación al tacto

667. En los libros precedentes tratamos las afecciones de los cuerpos [214 que constituyen los diversos estados sensibles, y también de aquellas que son objeto particular de cada uno separadamente; resta ahora tratar todo lo correspondiente al sentido del tacto, que explicaremos siguiendo nuestro método usual en este último libro de la Física General.

Cuestión i

¿Qué es el calor y el frío, y cuál es su natura física?

668. Al tratar ahora sobre la natura física del calor y el frío, es necesario distinguir cuidadosamente tres aspectos, para evitar toda confusión, que suele ser muy grande cuando se discute sobre la natura de las cualidades sensibles. Primero, la sensación que existe en el alma cuando sentimos frío o calor, es decir la sensación misma o percepción sensible de la cosa. Segundo, la porción del sensorio externo excitada por el calor y el frío, y finalmente aquello por lo cual formalmente el calor y el frío pueden excitar al sensorio externo con dicha afección. Como estos tres elementos son totalmente diversos, y si las cualidades de calor y frío no se refieren al tercer elemento mencionado, nunca se podría explicar con certeza su natura física, separando el último de los otros dos.

669. Por tanto discurriremos de este modo. Preguntamos cuál es aquella potencia ínsita en los cuerpos por la cual nos calentamos o nos enfriamos. Según Aristóteles, **el calor es aquello que une las cosas homogéneas o de igual natura, y separa las heterogéneas o de diversa natura. El frío es aquello que une indiscriminadamente cosas del mismo y de diverso**

género¹. Para confirmar estas definiciones los Peripatéticos usan el ejemplo del fuego, que por su calor une muchas partes de oro formando una sola masa y separa dos o más metales mezclados. A la inversa el hielo, con su frío, junta el agua, las piedras, la madera y otras cosas, de modo que aparecen como un solo cuerpo coagulado.

670. Pero este ejemplo no carece de error, pues si se pone al fuego un vaso lleno de metales líquidos y preparados -una masa de oro, plata y bronce-, estos metales nunca se separarán de modo que conservando el orden de su respectiva gravedad, uno se coloque sobre otro; a la inversa, si se colocan en el mismo vaso una masa de oro, plata y bronce separadas, el fuego las mezcla sin ninguna duda. Pero aunque esta explicación de Aristóteles fuese verdadera, ella sólo indica qué hacen el calor y el fuego, pero [215 no demuestra qué son. Por tanto, cuando preguntamos por la natura física de estas cualidades, no intentamos explicarlas por el efecto.

671. Rechazada pues esta definición de Aristóteles, debemos seguir otra vía, y de acuerdo a los modernos situamos el calor en el movimiento de las partículas insensibles del cuerpo cálido, aunque para explicar la cualidad de este movimiento no todos coinciden. El P. Fortunato Brixia, en su Disertación sobre las Cualidades de los cuerpos, núm. 96, pág. 135 y otras²,

¹ *II De Generatione et Corruptione*, Cap. 2 (Bk 329 b 26-31). Citado por Ferrari, Pars. I, Disp. IV, Q. 2: De calore et frigore (ed. 1790, p. 247) y por Brixia (ed. 1756, p. 173) quien lo critica, cf. a Malebranche, *De inquirenda veritate*, L. VI, Cap. 5.

² *De qualitibus corporum sensibilitus dissertatio physico-theologica*, Prop. 6 (ed. Brixia 1749, p. 94): Las cualidades sensibles provienen únicamente de las propiedades mecánicas de las partículas de materia que componen el cuerpo. En el parágrafo 7 (p. 135 ss.) trata las cualidades táctiles, a las cuales se ordena el calor, y dice: "...maxima sane probabiliter ille statuitur in substantiali caloriferi

considera el calor como un efluvio sutil del cuerpo calorífero, cuyas partículas son de escasísima masa, figura redonda y dotadas de un movimiento celerísimo, desordenado y expansivo. Pero me parece que el P. Fortunato confunde la acción calefactiva del cuerpo con el calor en cuanto está en el objeto, como se apreciará si se analiza su aserto. Por tanto, con los PP. Juan Bautista, Tosca, Almeida, Corcini, Maignam, Rohault, Pourchot y también el Cardenal Ptolomeo³, exponemos en la siguiente conclusión la natura física del calor considerado en el cuerpo calorífico.

corporis effluvium cujus particulae mole exilissimae sint, figura rotunda, simulque celerrimo, perturbato et expansivo motu affectae”.

³ J.B. Duhamel, *De corporibus affectionibus* (ed. Paris 1670), L. Prioris, Cap. 3: De caloris natura et divisione (p. 60-93): “...sed caloris forma [...] et spirituum commotione posita est. Quaesitatem illa motio, dictum quidem est difficile, eam tamen ex motu, quem in aliis corporibus experimur, licet aestimare” (p. 63-64). - V. Tosca, *Compendium philosophicum*, Tract. IV, *Physica Generalis*, L. VI: De calido, frigido, humido et sicco; Cap. 1: De calido (ed. Valentiae 1754, T. 4, p. 258 ss) Prop. 2 (p. 265): “Corpora quae actu calida dicuntur, sunt illa quorum particulae continentur motu continuo ac celerrimo vibrationis”; Prop. 3 (p. 268): “Huic calor actualis ex parte calefacientis, consistit in physica agitatione, motuque vibratorio particularum praefati calefacientis, mediatæ aut immediate calefacto applicato; ex parte vero calefacti consistit in agitatione passiva, motuque vibratorio particularum ipsius calefacti, ab ipso calefaciente causato”. -T. Almeida, *Recreaciones filosóficas*, Tarde 8: “Nosotros decimos que el calor consiste en el movimiento trémulo de las partículas insensibles del cuerpo que está caliente, causado por las partículas de fuego que están o se introducen en ese mismo cuerpo que se calienta” (ed. Madrid 1876-92, T. 2, p. 222). -J. Rohault, *Physica* (London 1702) I Parte, C. 23: De calore et frigore (p. 94-107): “...concludendum est tandem, corporum calidorum caliditatem, in istius modi particularum suarum motu posita est...”, “...motum quasi circa proprium centrum contorquetur [...] etiam ipsius particulas se convertere quodammodo et torquere; quae particularum ad manum impulsarum contactio has quodammodo titillet...”

672. 1ª Conclusión. El calor actual consiste en el movimiento celerísimo, desordenado, interno y vibratorio de las partículas insensibles del cuerpo calorífico. Prueba de la conclusión: sólo el movimiento vibratorio celerísimo de las partículas, sin más requisitos, puede ocasionar calor en los cuerpos; luego. Prueba del antecedente. 1º. las manos frías se calientan notablemente al friccionarse; 2º. si se ponen algunas limaduras de hierro en una gran ampolla, en la cual haya un poco de agua, inmediatamente se mueve tanto que la ampolla parece llena y además se calienta tanto que quema la mano que la sostiene. 3º. si se mezcla aceite de vitriolo con aceite de tártaro, hierven repentinamente y adquieren un notable calor.

673. 4º. si se golpea un pedernal de hierro, no sólo se produce calor, sino también fuego sensible. Finalmente las partículas de dos cuerpos duros, friccionadas mutuamente, se agitan de tal modo que no sólo queman las manos sino que también los mismos cuerpos se llenan de ese movimiento. Pero en todos estos ejemplos nada cambia en esos cuerpos salvo el movimiento de las partículas; luego, puesto el movimiento de las partículas se constituye el calor físico. Que este movimiento deba ser -y sea de hecho- celerísimo, vibratorio y desordenado, se prueba en primer lugar por el experimento con la llama: pues en ella se ve claramente el

(p. 96). -E. Pourchot, *Institutio Philosophica* (ed. Paris 1695, T. 2) Sec. V: De secundariis et compositis corporum affectionibus seu qualitatibus; Cap. 7: De calore (p. 380-389): “Conclusio: Caloris natura in celeri ac perturbato partium insensibilium motu aptissime constituitur” (p. 382). -Card. Ptolomeo, *Philosophia mentis et sensuum* (ed. Roma 1702) Physica Generalis, Dissert. 23: De qualitatibus actuosis; Sectio I: Communia omnibus qualitatibus et peculiaria caloris proponuntur; n. 5, distingue el calor objetivo y el subjetivo (sensación) y en n. 10 añade: “motus ut causa caloris [...] quod vi agamus de motu insensibilium particularum, quique motus ita sit modificatus...” (p. 467).

movimiento ondulado y como giratorio, que no puede provenir [216 sino de las partículas flamígeras, movidas con este celerísimo movimiento. 2º. consta también que este movimiento agitado y vertiginoso con el cual se agitan los líquidos hirvientes y los golpes del martillo calientan el hierro pero no el plomo; la causa de ésto es que las partículas de hierro, más rígidas, no ceden inmediatamente sus lugares y por eso se juntan y se mueven; en cambio las partículas de plomo, por su mayor flexibilidad, ceden más fácilmente a los golpes. Luego el movimiento que constituye el calor es interno, desordenado y vibratorio.

674. 2ª Conclusión. El frío actual consiste en la privación de movimiento, o reposo de estas partículas insensibles con respecto a esta agitación o movimiento vibratorio celerísimo. La prueba es evidente, pues el calor se diluye por el frío, y por tanto la natura de éste consiste en algo opuesto a la de aquel; pero el calor consiste en el movimiento celerísimo, agitado y reflejo de las partículas, luego el frío se debe a la privación de este movimiento. Otra prueba: nada se percibe en el hielo más inmediatamente que el máximo frío; pero también se ve la firme cohesión y la quietud respectiva de las partículas insensibles, luego. Prueba de la menor: el hielo no es otra cosa que la fijación de las partículas de agua, a las cuales les falta su agitación por causa del frío; luego.

Resolución de Objeciones

675. 1ª Objeción. Si el calor consistiera en el movimiento de las partículas, todas las cosas que se mueven serían cálidas, lo que es contrario a la experiencia; pues el agua del mar se agita constantemente con flujo y reflujo sin que contraiga ningún calor; luego. Se confirma: según esta opinión los fluidos debieran ser más cálidos que los sólidos; pero ésto es falso, porque la cera, la manteca y otras muchas sustancias cuando se

calientan se mueven muy velozmente, sin que por ello sean más cálidas que el hierro candente, cuyas partes carecen de movimiento actual, luego.

676. Respuesta: distingo la mayor. Todas las cosas que se mueven con el movimiento vibratorio, interno y desordenado de las partículas insensibles serían más cálidas, concedo la mayor; de otro modo la niego. Prueba de la solución: no todas las cosas que se mueven con movimiento intrínseco y reflejo, se mueven de la manera necesaria para engendrar calor. Por eso, aunque el agua de mar y otros líquidos se agiten al máximo, no adquieren fácilmente el movimiento requerido para el calor. La razón es que sus partículas, siendo muy flexibles y unidas con débil nexo, se sueltan fácilmente y no resisten a la percusión sino que una cede sin dificultad su lugar a otra; de allí que no pueden adquirir el movimiento vibratorio necesario para el calor.

677. Del mismo modo, y como confirmación, hay que observar que los fluidos adquieren movimiento vibratorio más difícilmente que los sólidos, aunque sean agitados por otro tipo de movimiento, y ésto por la razón ya aducida; de allí que es totalmente falso sostener que el hierro al calentarse fuertemente carezca de todo movimiento, porque aunque sus partículas sensibles no sufran ningún movimiento, las insensibles se mueven interna y vibratoriamente; lo cual no es extraño, pues vemos que todas las partes de una campana hecha de bronce se mueven velozmente al ser pulsadas por un pequeño golpe. Y si esto que sucede en las partículas más gruesas del sólido, con mayor razón sucederá en las más sutiles.

678. 2ª Objeción. Si el calor consistiera en el movimiento vibratorio de las partículas, aquellas cosas cuyas partículas fueran más agitadas, engendrarían mayor calor; pero ésto es falso, pues el cuerpo más agitado es la llama y sin embargo no tiene más calor que el hierro candente, cuyas

partículas se agitan menos, luego. Respuesta: la mayor sería verdadera, si los casos fueran parejos. Pues puede ser que ciertos cuerpos cálidos sean más calefactivos que la llama, en cuanto están compuestos de partículas más sólidas y sean más fuertes al quemar; de ahí que el hierro candente quema más que la llama de pajas o la esencia de vino, luego.

679. 3ª Objeción. En las Actas Eruditas, editadas en Venecia⁴, se narran muchos casos de fermentación en los que se observa una notable ebullición sin que se produzca calor, sino más bien frío; es más, se atestigua que el frío es más intenso cuanto mayor es la ebullición del líquido. Pero en estas fermentaciones, así como en otros casos, se observa un movimiento interno y vibratorio; luego en ésto no consiste el calor.

680. Respuesta: hay dos géneros de fermentación, uno es el de aquellos cuerpos en los que prevalece la sustancia sulfúrea, y el otro el de los que tienen predominio de la sustancia salina. Las fermentaciones del primer género se llaman cálidas porque en ellas prevalecen -por el predominio del sulfuro- las partículas o corpúsculos cálidos. Las fermentaciones del segundo género se llaman frías, en cuanto por el predominio de las

⁴ Cita en Brixia, *Phil. Sens. Mech.* (ed. 1766, p. 188-89) en Objeciones a la tesis del movimiento que engendra calor: “Dantur fermentationes, in quibus conspicua est perturbata partium motio sine ullo calore, imo cum ingente frigore”, Musschenbroek, añade, narra la experiencia de Slare, publicada en *Philos. Trans.*, n. 150. En nota añade Brixia que la mencionada experiencia de Slare está en el Tomo I, p. 267 de la *Collect. Opusc. quae Actis erudit. Lipsieus inserta sunt*, editadas en Venecia en 1740. Por tanto no son “muchas experiencias” como dice Rodríguez, sino sólo esta. Brixia transcribe en extenso el texto de Musschenbroek, tomado del *Comment. in experim. Academ. del Cimento*, P. II, p. 150, concluyendo, como dice lo citado, que efectivamente existen tales fermentaciones.

partículas salinas disueltas en ellas, adquieren lugar principal los corpúsculos más fríos.

681. Pero no concedemos que la ebullición o agitación de las partes, incluso en las fermentaciones frías, se produzca sin ningún calor. Sucede que en estas fermentaciones el calor no es notable y sensible. Esto acontece en primer lugar, porque la gran cantidad de sustancia salina que se disuelve en ellas y se agita tumultuosamente, obstruye los poros del cuerpo que se aplica al líquido fermentado, por lo cual los vapores refrigerantes se introducen en sus meatos y los cierran; de allí que el cuerpo se enfríe. No obstante, debe atribuirse algún calor a ese movimiento o agitación de partículas, que hace hervir a esos líquidos. Esto se ve en las nieves, que aunque se diluyan por el calor del sol y se licúen, no parecen sensiblemente menos frías, por esta misma razón.

682. Objeción contra la 2ª conclusión. El agua y otros cuerpos fluidos muchas veces se enfrían sin perder la fluidez; pero ésta consiste en el movimiento continuo de las partículas, luego el frío del agua, por ej. no puede consistir en el reposo de ellas. Respuesta: el agua, mientras permanece fluída, no está fría al máximo y por tanto no requiere la quietud de todas sus partículas. Sucede que algunas partículas se congelan y reposan según el modo dicho, mientras que otras permanecen en el mismo estado que tenían, lo que hace que todo el cuerpo retenga fluidez y se mueva, llevando en sí las partículas congeladas que están mezcladas con las otras y que flotan sobre ellas.

683. Preguntarás aquí ¿cuál es la causa principal del frío? Respuesta: el P. De Chales, en el tomo 4º de su Tratado sobre los meteoros,

proposición 19, expone varias opiniones⁵. Juzgo que es más probable la que este autor atribuye al P. Cabeo⁶, según la cual la causa principal del

⁵ Cf. *Cursus seu mundus mathematicus*, Tractatus de metheoris aqueis (ed. Lugduni 1690, v. 4, p. 669-687), Appendix ad Astronomiam. En la Prop. 19: De Glacie (p. 686-689) explica las teorías de los peripatéticos, del P. Cabeo, de Fabri, sobre la formación del hielo; según los peripatéticos, el frío condensa el agua, y entonces se endurece; Cabeo dice que el agua contiene “espíritus salnitrosos” pues cuando se mezcla sal nitrosa y agua se enfría y se congela; el P. Fabri lo atribuye a las partes del “humor” contenido, y que por ser naturalmente fluido, en el caso del hielo está contenido por glóbulos vítreos dentro de los cuales permanecen. También explica la teoría epicúrea de la forma de las partículas (p. 688). De Chales opina -al menos como hipótesis- que los cuerpos fluidos poseen partículas esféricas muy móviles y que en el caso del hielo se forman coágulos, aceptando que se deba al salnitro, según las experiencias de Fabri.

⁶ La referencia, como dijimos en nota anterior, está en De Chales, *Ibid.*, donde dice: “Pater Cabaeus existimat esse spiritus salnitratos, quod experientia probat, nempe si nittatur sal nitrum in aquam, eamque celere motu agitemus, et concutiamus, frigescet illa aqua, et congelabitur propria congelatione” Prop. 1, (p. 687). Lo cita también en la Prop. 11: De figura et colore nivis (p. 679): “Pater Cabaeus, in omnibus fere corporibus duas admittit partes, unam spirituosam et subtilem et etiam certo et determinato modo mobilem, in qua praecipue unuscujsque rei viget activitas; alteram terrestrem...” Nicolas Cabeo, *In quatuor L. Meteorl Aristotelis Commentaria* (ed. Roma 1646, T. I) Com. texto 50, Q. 4: De nive, quid sit et quomodo fiat et quos habet effectus (p. 297 ss.) No acepta que se trata de nube congelada, como dice Aristóteles, porque el vapor no se congela sin pasar por los estados intermedios, pero la nieve se produce de lluvia pulverizada (p. 298). Su color surge de las partículas sulfúreas que contiene (p. 299). En el Com. al texto 56, Q. 1: Qui sit glacies et quomodo fiat (p. 320), luego de cuestionar que el frío sea causa de la congelación, afirma: “... requiritur ergo frigus sane, sed praeterea requiritur coagulum proportionatum aquae (...) Huiusmodi autem aquae coagulum puto esse salnitrum, et halitus salnitrales et aluminis...”. Si no se aceptara ésto, habría que admitir que el hielo es más frío que

frío es cierto efluvio sustancial de hálitos que tienen la potencia de fijar las partículas de los cuerpos y calmar a la vez su movimiento de agitación. Estos hálitos son comunmente vapores salnitrosos dispuestos en cierto modo por la misma naturaleza.

684. No faltan experiencias que comprueben esta posición, pues si la sal nitrosa se pone en agua y luego se agita con fuerza, inmediatamente el agua se enfría y se coagula, aunque para producir este congelamiento se requieren 35 libras de sal nitrosa y 100 de agua. También, si un vaso lleno de agua se pone en hielo mezclado con sal, o nitro o alumbre, incluso en pleno verano se enfría y se convierte en hielo. Puede entenderse que ésto se debe al efluvio de los vapores salnitrosos; luego la causa principal [219 del enfriamiento son estos vapores coagulantes. Expondremos en el lugar correspondiente otros fenómenos relativos al frío y al congelamiento.

Cuestión II

¿En qué consiste la fluidez de los cuerpos?

685. Aristóteles define los fluidos en el Libro 2º de la Generación y la Corrupción, capítulo 2º, diciendo que **se contiene fácilmente en límites ajenos y difícilmente en los propios**⁷. Así el agua, el aceite y otros semejantes son fluidos, es decir, que se contienen fácilmente en los límites ajenos y de ningún modo en los propios pues inmediatamente se derraman.

686. Los filósofos Peripatéticos confunden lo húmedo con lo fluido, sin distinguir entre humedad y fluidez. Pero ésto es incorrecto, ya que

el agua y ésta no sería el elemento máximamente frío, contra los principios de Aristóteles.

⁷ *II De Generatione et Corruptione*, Cap. 2 (Bk 329 b 31-32) y a continuación define lo seco de modo contrario.

deben conceder que todo lo húmedo es fluido y que todo lo fluido participa de la natura de lo húmedo; lo cual es absurdo porque hay muchos cuerpos fluidos que no poseen ninguna humedad. Por ej. el fuego es fluidísimo pues se limita fácilmente en lo ajeno y difícilmente en lo propio, pero no es húmedo sino el más seco de todos. Por tanto al investigar la natura de la fluidez, debemos distinguirla de la humedad, ya que sólo ella es objeto de nuestra indagación.

687. Los modernos comunmente consideran que la fluidez consiste sólo en que el cuerpo fluido consta de partículas pequeñas, unidas por un débil vinculo y máximamente dispuestas al movimiento. Entre ellos, los PP. Juan Bautista y Teodoro Almeida, quienes nada más requieren para la constitución del cuerpo fluido, sino la exigüidad de las partes y su débil nexo con aptitud para adquirir el movimiento. En consecuencia rechazan la necesidad de un movimiento actual de las partículas del cuerpo fluido. A ellos se suma el P. De Chales, que en el tomo 1º, al final de la refutación a la hipótesis cartesiana, proposición 8ª, intenta impugnar este movimiento de las partículas en el cuerpo fluido. Contra ellos concluimos.

688. Conclusión. La fluidez de los cuerpos consiste en el movimiento interno y permanente difundido a todos los lugares, cuya causa principal y más universal es el éter sutilísimo, que recorriendo todos los meatos del cuerpo con su velocísimo movimiento, golpea e impulsa a las partículas del fluido. Concurren como condiciones al movimiento fluido la exigüidad de las partículas y su figura esférica o cilíndrica. Esta [220 conclusión, en cuanto asigna movimiento a las partículas del líquido, es sostenida por el P. Tosca, Corcini, Pourchot, el Cardenal Ptolomeo⁸ y todos los cartesianos, aunque todos éstos además exigen que

⁸ Cf. V. Tosca, *Compendio Matemático*, (Valencia 1727, T. 6) Tratado XI: De la Hidrostática; Def. 2 (p. 240): “Líquido, fluido o húmedo se llama aquel cuerpo

la exigüidad de las partículas y su figura integren la constitución del fluido a modo de esencia.

689. Se confirma la conclusión: son inexplicables la mayor parte de los fenómenos naturales sin el movimiento interno de las partículas insensibles del líquido, y por tanto todas las partículas se mueven hacia todos los lugares. Pero la fluidez de los cuerpos debe consistir esencialmente en este mismo movimiento de las partículas; luego. Se prueban estas proposiciones por orden. Primero, prueba de la mayor: muestra la experiencia que si varios trozos de sal o de azúcar, que son cuerpos sólidos, se introducen en un líquido, éste los divide y disuelve, los reduce a un polvo tenuísimo y sus partículas se difunden por toda la masa líquida.

690. Segundo, si leñas, hierbas y otras sustancias medicinales se ponen en agua, sus sutilísimas partículas conteniendo potencia terapéutica se difunden por toda el agua. Tercero, el agua estigia disuelve la unión de metales sólidos y los reduce a polvo tenuísimo, que se introducen en los sutilísimos poros del agua. Pero éstos y otros muchos casos no pueden

cuyas partes son fácilmente separables, como el agua, vino y metales derretidos”. E. Pourchot, *Institutio philosophica* (ed. Paris 1695, v. 2) Sec. V: De Secundariis et compositis corporum affectionibus seu qualitibus; Cap. 10: De humiditate et fluiditate (p. 399-403): “Conclusio: Corporum fluiditas in partium exiguitate, in figura aequabili, et ad motum expedita, ac denique in motu perturbato ab aetherea praesertim substantia profecto convenientissime reponitur” (p. 400). -Card. Ptolomeo, *Philosophia mentis et sensuum*, Physica Generalis (ed. Roma 1702); Dissert. 23: De qualitibus et qualificationibus corporum (p. 448 ss); Sectio 4: De liquido et fluido (p. 457-461): “...plurium eruditorum virorum opinio est liquiditatem, seu fluiditatem praeter particularum figuram et texturam [...] figuram, inquam, expeditam et aptam ad motum, et facilem separationem, afferre praeterea secum moti quemdam indesinentem, et insensibilem...” (p. 458).

explicarse adecuadamente sin el movimiento interno de las partículas del líquido; luego. Prueba de la mayor: en primer lugar, estas partículas, como son más pesadas que el agua y unidas con un nexo más fuerte, deben ir al fondo y de allí dispersarse por toda el agua, de modo que cualquier porción de agua adquiera una cantidad proporcional de partículas. Pero esto no puede producirse sin algún movimiento violento que las impulse por doquier, y por eso debe pensarse que este movimiento le es comunicado por las partículas de agua que rodean a la sal.

691. Del mismo modo los mencionados corpúsculos de madera, hierbas, etc. que contienen potencial terapéutico, se encuentran en su interior, y por tanto si todas estas partículas se mueven por toda la masa del agua, deben ser sacudidas e impulsadas para ascender contra su gravedad natural y disolver la unión que tenían. Esto es sobre todo función del agua que penetra en el interior de dichos corpúsculos, y puede impulsar a las partículas y moverlas por doquier, así como lo hacen las partículas insensibles de agua. Lo mismo debe decirse de las aguas que disuelven metales.

692. Se debe probar ahora la menor del primer silogismo, pues la esencia del cuerpo fluido debe ser aquello por lo cual se lo entienda adecuadamente y se distinga del sólido; pero el cuerpo fluido se distingue adecuadamente del sólido por el movimiento interno de las partículas, luego. Prueba de la menor: el cuerpo fluido se distingue del sólido por aquello que conviene al fluido pero no al sólido, y este movimiento conviene al cuerpo fluido pero no puede convenir al sólido; luego. La menor es evidente, pues la dureza del cuerpo consiste en la fijación de las partículas.

693. Es evidente que para tal movimiento se requiere la exigüidad de las partículas y una determinada figura, pues el cuerpo fluido debe estar constituido por partes que lo conformen fácilmente, y que no resistan la introducción del éter en sus meatos, así como el movimiento de la sustancia sutil. A tal efecto concurre sobre todo la exigüidad de las partículas y su figura esférica, cilíndrica u oval y otras similares, mientras que no son aptas para eso los otros corpúsculos de figura cuadrada, cónica o triangular. La exigüidad de las partículas y su determinada figura debe presuponerse, por tanto, como condición de su movimiento continuo y permanente.

Resolución de Objeciones

694. 1ª Objeción. Si las partículas del fluido estuvieran agitadas con un movimiento continuo y permanente, la fluidez de todos los cuerpos sería igual, pero la experiencia muestra que es mayor la fluidez del agua que de la miel; luego. Prueba de la mayor: todos los cuerpos fluidos están dotados de un igual movimiento, pero a igual movimiento corresponde igual fluidez; luego. Prueba de la mayor: todos los fluidos tienen partes fácilmente móviles, y además el éter sutilísimo atraviesa todos los meatos del fluido, moviendo y agitando las partículas; luego.

695. Respuesta: niego la mayor, para probarlo niego la mayor y a su vez como prueba niego la mayor. Para probarlo distingo la menor: todos los fluidos tienen partes fácilmente móviles teniendo en cuenta el ímpetu del éter sutilísimo que penetra en ellas, la concedo; de otro modo niego la mayor y distingo la menor: el éter sutilísimo etc. mueve y agita las partículas según la mayor o menor disposición de las partículas del líquido, concedo la menor; de por sí, la niego. Es decir: aunque todas las partes de los líquidos tengan disposición para el movimiento, sin embargo la disposición de las partículas de agua no es igual a la de las partículas de

miel. Por tanto esta mayor o menor disposición debe tomarse sea de la pequeñez y débil nexo de las partículas del líquido, sea de su figura y flexibilidad.

696. Por eso las partículas menores y unidas con nexo más débil, son más susceptibles de movimiento. Lo mismo, las partículas más flexibles y redondeadas tienen menos fuerza para resistir al movimiento del éter y por tanto se moverán más fácilmente que las rígidas [222, de figura elíptica y menos redondeadas, lo que es evidente en el congelamiento: la fijación de las partículas de agua a causa de la mezcla con partículas nitrosas, más rígidas y ásperas, las torna ineptas para que la materia etérea provoque en ellas el movimiento agitado que requiere la fluidez. En consecuencia: cuando concurren muchas de las mencionadas condiciones, la fluidez es mayor, y es menor cuando concurren pocas condiciones.

697. 2ª Objeción. Si las partículas del cuerpo fluido tuvieran un movimiento desordenado, todos los cuerpos fluidos serían cálidos; pero ésto es contrario a la experiencia, luego. Prueba de la mayor: son cálidos los cuerpos cuyas partículas insensibles están dotadas de movimiento desordenado pero todos los fluidos tienen tal movimiento; luego. Respuesta: en primer lugar, niego la mayor, y para probarlo la distingo. Son cálidos los cuerpos cuyas partículas están dotadas de movimiento desordenado y también vibratorio, la concedo; de movimiento desordenado solamente, niego la mayor y distingo la menor: todos los fluidos están dotados de movimiento desordenado solamente, la concedo; de movimiento desordenado y vibratorio, niego la menor y la consecuencia. Por lo tanto los movimientos de los cuerpos fluidos y cálidos son distintos: el movimiento de las partículas del cuerpo cálido es desordenado, vibratorio y agitado, pero en los fluidos el movimiento es suave y plácido, y aunque es desordenado, no es vibratorio.

698. En segundo lugar, no hay ningún inconveniente en conceder que todos los cuerpos fluidos son cálidos, aunque su calor no sea sensible, lo cual se debe a que las partículas movidas no pueden afectar el sentido del tacto. La razón es que las partículas del fluido se agitan leve y suavemente, su movimiento es ampliamente excedido por el movimiento desordenado y vehemente de la sangre y los espíritus existentes en ella; por eso el agua fluída se siente fría en relación a nuestros sentidos, así como un lugar poco iluminado es considerado oscuro. Al contrario, la agitación del agua hirviendo excede a la de los espíritus de la sangre e imprime a las manos la sensación de calor, produciéndolo.

699. 3ª Objeción. Las partículas del cuerpo fluido se mueven hacia todos los lugares, de modo que unas se agitan hacia la derecha, otras a la izquierda, otras hacia arriba y otras hacia abajo; pero el éter sutil no puede imprimirles este movimiento desordenado, luego. Prueba de la menor: el éter sutilísimo debe comunicarles el movimiento en la dirección que en sí tiene; pero el éter no se mueve hacia cualquier lugar indistintamente, porque su movimiento es regular y ordenado. Por tanto el impulso de la sustancia etérea no agita a las partículas.

700. Respuesta: El movimiento de las partículas del fluido proviene del ímpetu de la sustancia sutilísima que introduciéndose en dichos cuerpos impele a sus partículas. Pero éste movimiento hacia las diversas partes depende de la figura de las partículas y también de la disposición de los poros, que en los fluidos (salvo los que son diáfanos) están dispuestos en cualquier forma y hacia cualquier lugar. Y así resulta este movimiento de las partículas hacia todas direcciones, conforme lo determina la figura y disposición de los poros, produciendo fácilmente dicho movimiento.

701. 4ª Objeción. El éter sutilísimo transita libremente por todos los poros del cuerpo fluido, luego no puede mover a las partículas insensibles y agitarlas. Prueba del antecedente: los glóbulos etéreos, que son materia lumínica, iluminan al cuerpo diáfano atravesando libremente sus meatos; luego el éter sutilísimo pasa libremente, etc. Respuesta: el movimiento trémulo de la sustancia globulosa en que consiste la luz y el movimiento que mezcla las partículas del líquido son muy diferentes. El primero es un movimiento en línea recta, que continúa en tanto esté presente el cuerpo luminoso que lo causa. El segundo es un movimiento circular, que se da naturalmente en el éter sutilísimo.

702. Por tanto la sustancia etérea agitada con este movimiento circular no puede penetrar libremente el cuerpo fluido, sino que al irrumpir en sus partículas insensibles, debe conmocionarlas y agitarlas con un movimiento desordenado y hacia diversas partes según la diversa posición de ellas. Además, también los glóbulos lumínicos mueven y separan las partículas del diáfano, careciendo de rectitud física, como se ve en el agua y otros fluidos, pues aunque se agiten no pierden toda su transparencia porque la sustancia globulosa, al moverse, divide las partes flexibles del agua y las coloca en orden recto.

703. A modo de complemento, adviértase que aunque el éter sutilísimo sea la causa principal y más universal de este movimiento de las partículas del fluido, las mismas partículas que se encuentran en el interior de los poros del cuerpo en lugar del éter, pueden ser agitadas por otras causas. Así, esas partes pueden ser movidas por los vapores mismos que los líquidos contienen, como sucede en el vino y en la sangre; o también por partículas ígneas o aéreas que se introduzcan en los poros, como en el agua hirviendo. Pero la causa primera y más universal es la sustancia etérea sutil

y purísima, que penetra todos los poros, como se aprecia claramente en la máquina pneumática.

**Proposición única: Se explican diversos estados
de los cuerpos en relación al tacto**

704. La fluidez se opone a la solidez, que parece constituida por **la fijación de las partículas que componen el cuerpo y su reposo**. Esto se ve sobre todo en la madera petrificada. Pues hasta entonces sus trozos o fibras tenían los poros separados y luego aparecen ennegrecidos y como manchas al microscopio; por tanto la madera no se petrifica sino porque los humores terrestres y petrificadores entran y ocupan los poros de la madera, otorgando solidez y consistencia a sus fibras.

705. Sin embargo no hay una única causa de que los cuerpos adquieran firmeza, consistencia y solidez. En primer lugar la solidez del cuerpo puede surgir de la mezcla e ingreso de partículas que penetran por sus poros, como dijimos de la madera petrificada y como también puede verse fácilmente en la leche que al hacerse coágulo se contiene y adquiere firmeza. También puede provenir de la exclusión de partículas antes mezcladas; así se endurece y se compacta la sal cuando pierde en vapor las partículas de agua. Finalmente puede producirse a causa de la figura de las partes, que si son ramosas y ganchudas pueden unirse fácilmente y conectarse mutuamente, como muy bien advierte Gassendi, citado por Corcini⁹.

⁹ Cf. Gassendi, *Physica*, Sectio I: De rebus naturae universe, L. VI: De qualitibus rerum; Cap. 7: de fluiditate, firmitate, humiditate, siccitate (O.O. Lugduni 1658, T. 1, p. 402-405) expone las diversas teorías sobre solidez y fluidez que menciona Rodríguez.

706. Húmedo es un cuerpo fluido que por sí se adhiere fácilmente a otro, como el agua, el aceite, el vino, etc. que se adhieren muy fácil y sin ningún otro sostén al papel, la tela y otros objetos. Los que así se adhieren se llaman activamente húmedos, y aquellos en los cuales se adhieren son pasivamente húmedos. **Seco** es aquel cuerpo duro o fluido que no adhiere fácilmente a otros, sino que requiere el sostén de alguna materia viscosa o un gran cambio suyo. Así el hierro no se adhiere a la piedra sino mediante algún pegamento, ni un metal a otro si primero no es fundido. Las demás cosas -acerca de las cuales mucho puede decirse- relativas a este tema serán explicadas cuando tratemos de las piedras, los humores terrestres y la formación y estructura de las plantas, en la Física Particular.

*

Nota Se reproduce el texto editado por mí con la traducción de toda la obra, publicado como:

Cayetano Rodríguez OFM

Curso de Física (1782)

Transcripción, Traducción, Introducción y Notas

Celina A. Lértora Mendoza

Buenos Aires, Ediciones F.E.P.A.I., 2005, pp. 275 ss.

Recibido: 3 /9/2024
Aceptado 20/12/2024

Resumen. Traducción del Libro VIII del Curso de Física, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) de Cayetano J. Rodríguez OFM, en el Colegio de Monserrat de la Universidad de Córdoba, conforme a la transcripción personal del código A, conservado en la Biblioteca Central del Colegio de El Salvador de Buenos Aires, teniendo a la vista las variantes del código B del Convento Franciscano de Jujuy.

Palabras clave: Filosofía colonial – Física – Cualidades corporales – Tacto – Cayetano J. Rodríguez OFM

Resumo. Tradução do Livro VIII do Curso de Física, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) de Cayetano J. Rodríguez OFM, no Colégio Monserrat da Universidade de Córdoba, conforme transcrição pessoal do código A, conservado na Biblioteca Central do Colegio de El Salvador de Buenos Aires, tendo em vista as variantes do código B do Convento Franciscano de Jujuy.

Palavras-chave: Filosofia colonial – Física – Qualidades corporais – Tato – Cayetano J. Rodríguez OFM.

Abstract. Translation of Book VIII of the Physics Course, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) by Cayetano J. Rodríguez OFM, at the Monserrat College of the University of Córdoba, according to the personal transcription of codex A, preserved in the Central Library of the Colegio de El Salvador de Buenos Aires, having in view the variants of codex B of the Franciscan Convent of Jujuy.

Keywords: Colonial philosophy – Physics – Body qualities – Touch – Cayetano J. Rodríguez OFM

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

Transcripción completa

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Fray Cayetano Rodríguez (1761-1823)¹ ha sido una figura prominente en los primeros tiempos de la vida independiente argentina; su trayectoria política luego de 1810 dejó en penumbra su actividad docente, que llevó a cabo durante muchos años. Me he ocupado anteriormente varias veces de su figura y su obra. Reitero aquí los datos de artículos anteriores:

- “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. Quaestio appendix pro Complemento Physicae Generalis” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 6, N. 1, 2019: 61-88;
- “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Primus” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 7, N. 1, 2020: 115-144;
- “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Secundus” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 7, N. 2, 2020: 99-126;
- “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Tertius” (ed. cr.), *Mediaevalia Americana* 8, N. 1, 2021: 129-170;
- “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. “Prima Physicae Pars, Liber Quintus” (ed. cr.), *Mediaevalia Americana* 9, N. 1, 2022: 71-102.

- “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. Prima Physicae Pars, Liber Sextus - Cuestiones 4 a 7 sobre el color (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 10, n. 2, 2023: 137-194. Ed. digital www.medievaliamericana.org.

Para la transcripción he seguido los criterios habituales.

Su Curso de Física General se conserva en dos manuscritos 1. Códice de la Biblioteca Central del Colegio del Salvador, 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 Rodríguez / Incepta Die quinto Augusto / anni Domini / 1782 / Me audiente Cayetano Jossepho a Za/vala ejusdem Universitatis Colegiique Mon/serratensis minimo alumno / Physica General (Códice A)

2. Códice de la Biblioteca y Anticuariato del Convento Franciscano de Jujuy5, 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^a men/sis Augusti anni reparatae salutis / millesimi septingentesimi octogesimi /secundi. Me audiente Josefo /Mariano de la Barze/na. (Códice B).

Se sigue el Códice A con algunas rectificacioens conforme al B. La paginaciòn es mía y se indica entre corchetes. La numeraciòn de las líneas también es mía.

Liber 8^{us} et ultimus

**²⁵ Lo calido et frigido, humido et sicco, allisque
statibus sensibilibus corporum in ordine ad tactum**

667. Cum in praecedentibus libris egerimus de corporis affectionibus, quae corpora in [p. 214] diversis sensibilibus statibus constituunt, ac etiam de illis, quae objecta particularia seorsum, restat nunc ut de caeteris agamus ad sensum tactus pertinentibus, quod in praesenti Physicae Generalis ultimo libro nostra familiari methodo exhimebus. Sit ergo.

Qquaestio 1^a

⁵ Quid sit calor, et frigus, qualisve eorum physica natura

668. Acturis in praesentiarum de caloris et frigoris physica natura, tria quam accurate dividi distinguenda, ut omnis videtur confusio, quae, cum de sensibilibus qualitatibus natura disseritur, solet esse maxima. Prima est sensatio, quae excitatur in anima, cum frigus, aut calorem sentimus, nempe sensatio ipsa, sive sensibile rei perceptio. Secunda, est passio in externo sensorio a calore et frigore causata; postremum est id ¹⁰ per quod formaliter calor et frigus in externo sensorio potest passionem illam excitare. Cum enim haec tria sint plane diversa, atque non nisi in illorum ultimo positas sint caloris, et frigoris qualitates, numquam certe eorum natura physica explicabitur, nisi hoc postremum a duobus reliquis secernatur.

669. Itaque hoc sane modo disputamus. Quaerimus ergo quaenam sit potentia illa, quae in certis corporibus ¹⁵ inest nos calefacienti, aut frige facienti? Aristoteles contendit calorem esse id, quod res homogéneas seu ejusdem naturae congregat, haec res heterogeneas, seu diversae naturae separat. Frigus autem id quod res ejusdem generis, et res diversorum generum indiscriminatam congregat universas. Ad quas definitiones

confirmandas exemplis ignis et gelu vulgo utuntur Peripatetici: siquidem igni calore suo multas auri partes in unam massam agit, et duo vi plura metalla permixta ²⁰ separare; gelu autem frigore suo aquam, lapides, lignum et alia ita coagmentat, et quodammodo in unum corpus coalescere videantur.

670. Sed hoc ipsum exemplum errore non caret; nam si in vasculo metallis liquidis et perficiendis accommodato, massam ex auro, argento et aere interpositam, igni impossas, numquam ista metalla ita separabuntur, ut servato ordine gravita²⁵tis unum supra aliud collocetur; et a contrario si massa ex auro, argento et aere separatas in idem vasculum immitas, ignis eas sine dubio confundet. Sed quamvis haec Aristotelis explicatio esset vera, tamen illa solum indicat quid faciant calor et frigus, quid vero [p. 215] sit minime demonstrat. Unde dum harum qualitatum naturam physicam inquirimus, eas non nititur explicare per effectus.

671. Quapropter hac Aristotelis definitione rejecta, aliam insequimur viam, atque cum plurimi recentiorum calorem constituimus in motu particularum insensibilium corporis ca⁵lidi, quamvis in explicanda hujus motus qualitate non omnes in unum convenient. Pater Fortunatus a Brexia, Dissertatione De qualitatibus corporis, numero 96, pag. 135, et alibi, saepe calorem constituit in subtile effluvio corporis caloriferi, cujus particulae molle exilissimae sunt figurae rotundae, simulque celerrimo, perturbato et expansivo motu affectae. Sed meo videri confundit Pater Fortunatus actionem calefactivam corporis cum calore prout in objecto est, ut ¹⁰ facile patebit consideranti. Unde cum Patribus Joanne Baptista, Tosca, Almeida, Corsini, Maignan, Rohaultio, Purchot, ac etiam Cardinali Ptolomeo, physicam naturam caloris, prout in calorifero corpore considerato exponimus sequenti conclusione.

672. Conclusio 1^a. Calor actualis constituendis est in motu celerrimo, perturbato, intestino, ac vibra¹⁵torio particularum insensibilium corporis caloriferi. Probatur conclusio: solu motu vibratorio, et celerrimo particularum possit, nullo alio intellectu, ponitur calor in corporibus constitutus. Ergo. Probatur antecedens: 1^o manus argentes mutuo affrictu notabiliter concalescunt. 2^o si aliquid scobis erichalsi in magnam ampullam imitas, in qua paululum aquae fontis inclussum fuerit, tantas scobis repente cievit, ut ampulla plena videatur, et adeo calida, ut manum qua teneatur ²⁰ adurat. 3^o si oleum chalcanti, et oleum tartari permisceas, repente incredibile ebullent, et calorem notabilem concipiunt.

673. Si silex chalibeo percutiatur, non solum calorem, sed ignem sensibilem causant, denique duorum corporum durum particulas mutuo affrictu ita agitari posse compertum est, ut non solum manus adurant, sed et ipse corpora vehementia motus in²⁵undantur; sed in omnibus his exemplis nihil hiis corporibus praeter motum particularum accedit; ergo posito motu particularum stat calor physice constitutus. Quod autem hic motus debeat esse, et de facto sit celerrimus, vibratorius, et perturbatus, probatur 1^o, experimento ex ipsa flamma deumpto: in ea enim satis apparet undulatus, ac veluti turbinatur motus, qui provenire non [p. 216] potest nisi a particulis flamea, ipsemet celerrimo motu se moventibus. 2^o testatur etiam si ipsum motus ille perturbatus, ac vertiginosus, quo fervidi liquors celerrime agigantur et ictibus mallei ferrum calegit, plumbum vero nullo modo; sed hujus alia non est causa, nisi quia particulae ferri, utpote rigidiores non statim cedunt suis locis, sed potius hinc inde committant ⁵ et moventur; plumbum vero propter flexibilitatem suarum partium facile ictibus cedit; ergo motus ille in quo consistit calor est intestines, perturbatus et vibratorius.

674. Conclusio 2^a. Frigus actuale in privatione motus, seu istae quiete insensibilium particularum, quae opposita est agitatione, seu motui celerrimo vibrationis, consistit. Probatur evidenter. Nam calori sper¹⁰nitur frigus, ergo ejus natura in eo posita est, quod naturae caloris opponitur; sed calor consistit in motu celerrimo, perturbato, et in se reflexo, insensibilium particularum, ergo frigus in privatione hujus motus stare debet. Probatur aliter: in glaciae nihil manifestius percipitur quam suum frigus; sed etiam apparet particularum insensibilium forma cohaesio, et quies respective, ergo. Probatur minor: glacies enim non est aliud quam fixatio particularum aquae, per quam tollitur ipsarum par¹⁵ticularum agitatio; ergo.

Argumenta Solvuntur

675. Argues 1^o. Si in motu particularum consisteret calor, omnia quae moventur calida essent; sed hoc est experientiae contrarium, nam aqua marina continuo fluxu et refluxu agitur, quin tamen calorem aliquem concipiant, ergo. Confirmatur: in hac opinione fluida deberent esse calidiora quam soli²⁰da; sed hoc est falsum, quia cera, butyrum, et alia quamplurima, dum calefieri incipiunt, celerrime moventur, quin hoc ipso magis calida sint, quam ferrum candebns cujus partes omnino motu actualiter carent, ergo.

676. Respondeo ad argumentum distinguendo majorem: omnia quae moventur, motu insensibilium particularum vibratorio, intestino et perturbato, calida essent, concedo majorem; aliter nego majorem. Probatur²⁵ solutio: non enim omnia quae moventur motu intestino, et in se reflexo moveri possunt quod requiritur praecise ad calorem concipiendum. Unde licet aqua marina, vel alia liquida quam maxime agitentur, non tamen facile acquirunt motum requisitum ad calorem. Et ratio est, quia particulas eorum cum maxime flexibile sint, ac facile nexu copulatae, consequenterque

soluta sint facile resistere percussio non possunt, sed una alteri facile cedit locum; unde motum vibratorium [p. 217] non possunt

677. Similiter ad confirmationem occurrendum est, difficilius enim fluida motu vibratorio moventur quam solida, quamvis illa quoque alio motu concidentur, propter rationem jam dictam; deinde falsissimum omnino est ferrum dum vehementer calefit, omni motu carere, quia quamvis ⁵ sensibiles ejus particulae motum aliquod non subeant, insensibiles tamen intestino ac vibratorio motu scientur. Nec hoc est mirandum: vidimus enim quotidie partes omnes campanae ex aere diuturno coagmentatem celerrimo moveri, si vel minimo ictu pulsetur. Hoc autem quod in crassioribus solidi particulis contingit, et in subtilioribus potiore jure contingere debet.

678. Argues 2º. ¹⁰ Si in motu particularum vibratorio consistit calor, ea quorum particulae majori motu agitentur, majorem calorem conciperent; sed hoc falsum est, cum omnium corporum agitatissimum sit flamma, quin tamen non habeat calorem, quam ferrum ignitum, cujus particulae minus agitatae moventur, ergo. Respondeo, majorem esse veram, si caetera sint paria. Fieri enim potest, ut certa corpora calidiora sint, et in calefaciendo plus valeant, quam flamma, dummodo ex particulis solidioribus composita fuerint, et ¹⁵ percutiendo firmioribus. Proinde ferrum ignitum vehementius urit, quam flamma palearum, aut spiritus vini, ergo.

679. Argues 3º. In Actis Eruditorum quae Venetiis edita fuerunt, narratur plurimas esse fermentationes, in quibus ebullitio conspicue observatur, quae tamen calorem unum nequaquam excitantur, sed potius frigidissimae sunt, immo testantur, tanto frigus ²⁰ intensius esse, quanto major est liquoris ebullitio; sed in istis fermentationibus sicut in omnibus, motus intestinus, et vibratorius observatur; ergo in eo non consistit calor.

680. Respondeo, duo esse fermentationum genera: alterum scilicet earum in quibus praevallet substantia sulphurea; et alterum earum in quibus salina substantia praedominatur. Fermentationes primi generis dicuntur calidae, quia ²⁵ in sulphuris praedominium praevalent in illis particulae, seu corpuscular calida. Fermentationes vero secundi generis, frigidae nuncupatur, quatenus ob praedominium salinarum particularum, quae in illis exsolvuntur, principalem locum in ipsis tenent, corpuscular in quibus frigus maxime residet.

[p. 218] **681.** Nec tamen assentimur, ebullitionem sive perturbatam partium motionem in frigidis etiam fermentationibus sine calore esse. Aliud enim est calorem in fermentatione frigida non esse conspicuum ac sensibilem, aliud autem ibi non esse calorem. Primum contingit, quia propter magnam salinae substantiae copiam, quae ex dictis fermentationibus exsolvitur, et tumultuarie pellitur, obstruduntur ⁵ pori corporis, quod liquori fermentato admovetur, eo quod spiritus frigorifici meatus subeant, illosque intercludant, atque vi sua corpus frige faciant. Attamen motus ille, seu agitatio particularum attribuendus est calori, qui liquors illos ebullire facit. res apparet in nivibus, quae licet calorem solis solvantur, et liquidentur, sensui nihilominus frigidae apparent propter eandem rationem.

682. Argues contra 2^a conclusionem. Aqua et alia corpora fluida saepe saepius frigi¹⁰da sunt, manente nihilominus eorum fluiditate; sed fluiditas consistit in motu continuo particularum, ergo frigus v.g. in quiete earum consistere non potest. Respondeo, aqua dum fluida manet, non esse summe frigidam, ac proinde non omnium particularum quietem requirit. Accidit tamen, ut quam plurimae particulae glaciuntur, ac praedicto modo quiescant, remanentibus nihilominus aliis particulis in eodem statu, quem habebant, quo fit ut totum corpus fluiditatem retineat, ac movea¹⁵tur,

secum deferendo particulas glaciatas, quae cum illis permixtae, in eisdem supernactant.

683. Quaeres hic: quatenus sit frigoris potissima causa? Respondeo, Pater De Chales, tomo 4º, Tractatu de Metheoris, Propositione 19, varias referre opiniones. Sed probabiliorum iudico, quam laudatus auctor adducit ex mente Patris Cabeis asserentis principalem frigoris causam esse substantialem ²⁰ quoddam effluvium halitum, qui habent vim fixandi corporum particulas, simulque sedenti earum agitationis motum: hosque halitus esse communiter spiritus salnitrosos certo quoddammodo ab ipsa natura preparados.

684. Nec desunt experientia, quibus haec propositio comprobetur: nam si salnitrum mittatur in aquam, quae postea celeri motu concutitur, et agitur, statim aqua frigescet, et coagulatur, ²⁵ licet ut haec glaciatio fiat requirantur 35 librae salnitrae, et centrum librae aquae. Similiter si vas aqua plenum immittatur in glacie cum sale aut nitro, vel alumine permixtam, aqua vasis etiam media aestate summe infrigidatur, ac in glaciem convertitur; quod quaeque subtili efluvio spirituum salnitratorum¹ intelligi potest; igitur potissima causa [p. 219] frigoris sunt spiritus isti coagulantes. Frigoris glaciationisque phaenomena suo loco expendemus.

Quaestio 2ª

In quo constituenda sit corporum fluiditas

⁵ **685.** Fluidum definitur ab Aristotele libro 2º De Generatione et Corruptione, capite 2º, quod facile terminis alienis continetur, propriis autem difficile. Sic aquam, oleum, et alia huiusmodi fluida sunt, eo quod

¹ Palabra dudosa en ambos manuscritos, lectura por el sentido.

aliene² terminis facile contineantur; terminis vero propriis nullomodo nam confestim fluunt.

686. Peripatetici Philosophi humidum cum fluido male confundunt, humiditatem nullomodo a flui¹⁰ditate secernentes. Sed immerito: tenentur enim concedere omne humidum fluidum esse, et omne fluidum etiam humidi naturam participare: quo nihil absurdus, cum plurima corpora fluidissima sint, quamvis nulla humiditate sint praedita. Sic ignis v.g. fluidissimus et, alienis enim terminis facillime terminatur, difficile tamen proprio; non tamen humidum est, cum ut siccus ab omnibus habeatur. Dum ergo fluiditatis naturam nitimur investigare, fluiditatem ab humiditate secernimus,¹⁵ ut illam solum disputationi subjicimus.

689. Recentiores communiter arbitrantur, fluiditatem unice consistere in eo quod corpus fluidum constet particulis admodum exiguis, vinculo solutu facillimo copulatis, et admotum maxime dispositis. Ita prae omnibus Patris Joannes Baptista, et Theodorus Almeida, qui nihil aliud requirunt ad corpori fluidi constitutionem, quam partium exigui²⁰tatem, earum nexum solutum facillimum, ac apititudinem ad motum concipiendum, ac proinde omnem motum actualement particularum in corpore fluido rejiciunt. Quibus adde Patrum De Chales, qui tomo 1º in finem in refutationem quam adstruit hypothesis cartesianae, Propositione 8ª, hanc specialement particularum motum in corpore fluido impugnare conatur. Contra ipsos tamen sit nostra

688. Conclusio.²⁵ Fluiditas corporum consistit in eorumde particularum insensibilium continuo perenneque motu intestino, eoque prorsum in omnes loci differans; cujus praecipua universaliorque causa est subtilissimus aether, qui omnes corporis meatus suo velocísimo motu

² Original *lagene*, castellanización del copista. Idem **B**.

decurrens fluidi particulas concutit, ac propellit. Concurrentibus tanquam conditionibus ad motum re-fluentis particularum exilitate, ac earumdem sphaerica, aut cylindrica figura. Haec con[p.220]clusio quatenus assignantur particularum motuum in liquido amplectitur a Patre Tosca, Corsini, Purchot, Cardinalis Ptolomeo, ut ab omnibus Cartesii sectatoribus, quamvis omnes isti amplius veluti particularum exiguitatem, et diguram ingredi constitutionem fluidi tanquam essentiam.

689. Suadetur ergo ⁵ conclusio: inexplicabilia sunt quamplurima naturae phaenomena absque motu intestino particularum insensibilium liquidi, ergo ejus omnes particulae quaquaversum moventur; sed hoc ipso in hoc particularum motu debet essentialiter constitui corporum fluiditas, ergo. Propositiones istae suo ordine sunt probandae. Probatur primo major, quotidiana experientia manifestat, quod si frustula salis aut saccari, quae sunt corpora solida, in quamlibet liquidum immergantur, ita ab ipso dividuntur, et solvuntur, ac in tenuissimum veluti pulverem rediguntur, ¹⁰ ut eorum particulae per totam liquidi mollem diffundantur.

690. Secundo, si ligna, herbae, aliaque medicinalia in aquam infundiantur, eorum subtilissimae particulae in quibus medica vis continetur per totam aquam divergitur. Tertio, aquae stygiae ita solidorum quoque metallorum compagem solvuntur, ut haec in pulvere tenuissimum dissolvantur, ac intra aquae subtilissimos poros recondantur; sed omnia haec et alia quamplurima ¹⁵ explicari commode non possunt absque motu intestino particularum liquidi, ergo. Probatur minor: in primis talis particulae, utpote aqua graviores, et fortiori nexu copulatae debent in fundo aquae haerere atqui per totam aquam disperguntur, ita ut quaelibet portio aquae proportionatam accipiat quantitatem particulis; ergo cum hoc fieri non possit absque aliquo violento motu eas quaquaversum impellente

fatendum est, motum istum communicari a particulis aquae salem circumambientibus.

²⁰ **691.** Similiter supradicta corpuscula ligni, herbitarum, etc. in quibus medica maxime consistit, in intimo eorum contextu continebantur; ergo si omnes hae particulae per totam aquae mollem sparguntur debent concuti, et commoveri, ut contra naturalem gravitatem ascendant, ac a plexu quem habentes solvi possint; sed hoc aquae maxime convenit, quae ad intima praedictorum corporum penetrans, impelle²⁵re potest particulas, easque versus omnes partes movere, ergo insensibiles aquae particulae, quaquaversum moventur; idem aequae dictume st de aquis illis metalla dissolventibus.

692. Nunc ergo probanda est illa minori prioris syllogismi; nam ea debet esse essentia corporis fluidi, per quam optime intelligitur distinctus, et omnino contrapossit [p. 221] omnino et solido; sed per motum intestinum particularum optime distinguitur corpus fluidum a corpore et solido, ergo. Probatur minor: per id distinguitur fluidum a corpore solido, quod cum conveniat fluido, nullomodo possit aptari corpori solido; sed taliter convenit motus corpori fluido, ut non convenit nec convenire possit solido, ergo. Minor patet, nam durities corporum consistit in particularum fixa⁵tionem.

693. Quod autem requiratur ad motum exilitas particularum, et determinate figura, patet; nam corpus fluidum debet constitui ex partibus quae facile obsequantur corpori, seu aetheri per ejus meatus transeunti, quaeque motui subtilissimae substantiae nullomodo resistant; ad hunc autem effectum maxime conducit exilitas particularum, et earum figura sphaerica, cylindrica, ovalis aut alia his ¹⁰ afferre, quod non praestarent corpuscula alia figura quadrata, conica, aut triangulari praedita. Quo

praeter motum continuum, et perennem particularum praesupposi debet tanquam conditio ad motum earum exilitas, et determinate figura.

Solvuntur Argumenta

694. Argues 1º. Si fluidi particulae continuo, perenniaque motu agitarentur, aequalis esset omnium corporum flui¹⁵ditas; sed experientia docet, majorem esse fluiditatem aquae, quam mellis, ergo. Probatur major: omnia corpora fluida aequali motu concitantur, sed aequali motui aequalis correspondet fluiditas; ergo. Probatur major: omnia fluida habent partes facillime mobiles; sed aliunde subtilissimus aether per omnes fluidorum meatis decurrit, particulas movendo et conditando, ergo.

695. Respondeo, negando majorem, ad probationem nego majorem; ad cujus ²⁰ probationem nego majorem; ad probationem distingo minorem: omnia fluida habent partes facillimas mobiles, attento impetu subtilisissimi aetheris in ipsas irruentis, concedo majorem; aliter, nego majorem, et distingo minorem. Subtilissimus aether, etc. particulas movendo, et concitando juxta majorem vel minorem particularum liquidi dispositionem, concedo minorem. Secus, nego minorem. Est dicere: quod quamvis omnes liquidorum partes dispositas sint ad motum, tamen non est dispositio particularum aquae, quam particularum mellis. Quae major vel minor dispositio desumi debet, tum a ²⁵ parvitate particularum liquidi, earumque levi complexu, tum a figura et flexibilitate illarum.

696. Unde particulae illae quae minores sunt, et faciliori nexu copulantur, sunt magis expeditas ad motum concipiendum. Similiter particulae illae, quae magis flexibiles sunt, ac rotundiores minorem vim habent, ut motui aetheris resistant; ac facilius debent moveri, quem illae quae aliquantulum rigide [p. 222] sunt, et figura elliptica, et minus rotunda

sunt praeditae, quod patet evidenter in aquae glaciatione; fixatio particulas aquae ob admixtas particulas nitrosas, quae rigidae et asperae sunt, eas ineptas reddit, ut a materia aetherea eo motu concitantur, qui ad fluiditatem requiritur; igitur pluribus ex praedictis dispositionibus concurrent major est in corpore fluido, fluiditas minor vero, quando pauciores concurrant.

⁵ **697. Argues 2º.** Si corporis fluidi particulae perturbato motu moveantur, omnia corpora fluida essent calida; sed hoc est contra experientiam, ergo. Probatur major: corpora illa, quorum insensibiles particulae motu perturbato cientur calida sunt; sed omnia fluida tali motu agitantur, ergo. Repondeo primo negando majorem, ad probationem distinguo majorem: corpora quorum particulae motu perturbato, ac etiam vibratorio cientur calida sunt, concedo majorem, motu perturbato tantum, nego ¹⁰ majorem, et distinguo minorem: sed omnia fluida motu perturbato tantum agitantur, concedo minorem; perturbato et vibratorio, nego minorem, et consequentiam. igitur varii diversique sunt motus corporis fluidi et calidi: motus enim particularum calidi est perturbatus, vibratorius, nimiunque concitatus; in fluidis autem motus est lenis, ac placidus, et licet perturbatus, non tantum vibratorius.

698. Respondeo secundo: nullam esse repugnantiam, ut concedamus, omnes ¹⁵ corpora fluida esse calida, quamvis eorum calore sensibilis non sit. Quod provenit ex eo, quod particulae concitatae sensum tactus afficere non possunt. Et ratio est, quia cum particulae fluidi leniter, suaviterque concitantur, earum motus cum motu vehementi, et perturbato motu sanguinis, ac spirituum in eo existentium comparatus, valde exceditur ab isto; ac proinde aqua fluida frigida censetur respectu ad nostros sensus naturaliter ac loca modico lumine illustrata, obscura communiter judicantur. E contra vero, aquae²⁰ ferventis agitatio, tupote spirituum

sanguinis agitationem excedens, caloris sensationis manuis imprimit, eamque calore afficit.

698. Argues 3°. Particulae corporis fluidi versus omnes loci differentes moventur, ita ut aliae dextrorsum, alia sinistrorsum, aliae sursum, aliae deorsum concitentur; sed subtilissimus aether nequit hunc inordinatum motum imprimere; ergo. Probatur minor: subtilissimus aether debeat eis ²⁵ communicare motum secundum directionem quam in se habet; sed aether non movetur versus omnes loci diversos, quia illius motus est regularis, et ordinates; ergo non concitantur particulae ab impetus substantiae aetherae.

700. Respondeo, motum particularum fluidi provenire ab ímpetu subtilissimae substantia, quae praefata corpora permeans particulas propellit. At hujus motus vero in diversas partes directi [p. 223] a particularum figura, ac etiam a pororum dispositione, qui in fluidis (saltem in iis quae diaphana sunt) in quicumque sunt dispositi, et versus omnes loci dispersas. Cum ergo eodem modo particulae solidae ordinantur, debent a materia propelli, ita ut qualibet ad eam partem moveatur, ad quam eius figura, ac pororum dispositio determinat; ut nempe motus ille facilius efficiatur.

⁵ **701. Argues 4°.** Subtilissimus aether per omnes poros corporis fluidi libere transit, ergo nequit particulas insensibiles commovere, easque ad motum concitare. Probatur antecedens: globuli aetherei, qui material sunt luminis corpus diaphanous illuminant, per ejus meatus libere permeando, ergo subtilissimus aether libere transit, etc. Respondeo longe diversum esse motum illum tremulum globulosae substantiae, in quo consistit lux, ac motum quo par¹⁰ticulas liquidi perturbat. Primus enim est motus in

lineam rectam, perseverans tantum praesente luminoso a quo causatur. Secundus est motus circularis, qui naturaliter inest aetheri subtilissimo.

702. Igitur aetherea substantia hoc circulari motu agitata non potest libere permeare per corpus fluidum, sed irruens in ejus insensibiles particulas debet eas commovere, et concitare ad motum perturbatum, et in diversas partes jux¹⁵ta earum diversam positionem. Praeterquamquod, etiam globuli lucis movent, et separant particulas diaphani a physica rectitudine deficientes, ut patet in aqua, aliisque fluidis, quamvis enim agitentur, non omnem diaphaneitatem admittunt, eo quod globulosa substantia motu suo dividit partes flexibiles, et eas in rectoordine collocat.

703. Pro complemento, animadvertite, quod quamvis ²⁰ subtilissimus aether sit praecipua, universaliorque causa hujus motus particularum fluidi, aliae possunt easdem particulas agitare, quae loco aetheris intra poros corporum hospitentur. Sic partes illae commoveri possunt ab spiritibus ipsis, quo in liquoribus continentur, ut in vino, et sanguine; vel a particulis ignis, aut aeris, quae corporum poros subeant, ut in aqua ebulliente. At prima et universalius ab aetherea subtiliori, puriorique substantia, quae per omnesporos permeat, ut ²⁵ in machina pneumatica manifestissime deprehenditur.

Propositio unica
Explicans diversos corporum sensibiles status
in ordine ad tactum

[p. 224] **704.** Fluiditate opponitur soliditas quae videtur constituenda in fixatione particularum corpora componentium ac earum quiete. Id maxime experitur in lingo, quod in lapidem conversum sit. Illius enim frustra ac veluti fibrae poris adhuc intersecte videntur, ut poruli ipsi veluti nigricantes

quaedam maculae microscopio deprehendantur; ita ut nulla alia ratione lignum lapi descere videatur quam ⁵ quia terrestris, et lapidifici humores partes poros ejusdem ligni subeant et occupant, atque soliditatem et consistentiam ipsis ligni fibris tribuant.

705. Non unica tamen est ratio, qua corpora firmitatem, consistentiam sive soliditatem acquirunt. Enim primo oriri potest soliditas corporis ex admixtione, et ingressum particularum, quae poros corporis subeant, ut dicimus de ligno ¹⁰ lapidefacto, et facile deprehendi potest in lacte, quod injecto coagulo sistitur, ac firmitatem acquirit. Oriri etiam potest ex exclusione particularum antea admixtarum; sic induratur et concrescit sal, ubi aquae particulae in vapores abeunt. Denique oriri potest a partium figura, quae cum ramosae, vel hamatae sint facile mutuo possent impelcti, ac inter se connecti, ut optimo animadvertit Gassendus, apud P. Corsini.

¹⁵ **706. Humidum** est corpus fluidum facile et ex se aliud adhaerens, ut aqua, oleum, vinum etc. quae facile et absque aliorum adminicula chartae, panno, aliisque adhaerent, quae idcirco active humida dicuntur, et ea quibus adhaerent passive humida. Similiter³ siccum est corpus illud sive durum, sive fluidum, quod aliis facile non adhaeret, sed ad id opus habet alicujus materiae viscosae adminiculo, aut ingentis ejusdem mutationis, sicut ²⁰ ferrum lapidi non nisi aliquo glutine adhaeret, nec metallum metallo nisi fusum primum sit. Caetera quae in hanc rem plurima dici possent futius explicabuntur cum de lapidum origine, de succis terrestribus, de formatione et structura pantanus in *Physica Particularis*.

³ Original *sementer*, corrección por el sentido. **B.** lectura dudosa.

**Quaestio appendix pro complemento Physicae Generalis
Deturne formae accidebtales ab omni substantia rerum entitative
²⁵ distinctae, et an ex venerando Eucha-
ristiae Sacramento, earum existentia probetur?**

707. Peripatetici quia ad explicanda rerum naturalium phaenomena, ut absolute necessario [p. 225] iudicant formam substantialem, quae entitas sit absoluta, a materia entitative distincta, quin advertant omnem mutationem, quam in rebus naturalibus adspectamus, per solam materiae variam diversamque dispositionem optime posse explicari; consequenter propugnare non renuunt formas omnino accidentales, quae cum substantia non sint, substantiae supradantur, atque omnia sint absoluta ab omni substan⁵tia entitative distincta, divinaque virtutem separabilia.

708. Et posquam hanc sententiam rationibus naturalibus probare conantur, ut omnem viam renuentibus intracludant, probationem adducunt ex Venerando Eucharistiae Sacramento petita, qua ostendunt colorem, odoreet saporem caeteraque accidentales, quas sensus nostro ibi manifeste experiunt non solum a substantia pa¹⁰nis et vini, quae docente fide, manet post consecrationem destructa; sed etiam ab omne alia substantia manere separatas, ac per consequens distinctas.

709. Hac peripateticorum opinio hucusque satis manet impugnata, dum de qualibet qualitate in particulari occurrens physicae generalis mentionem facimus. Cum tamen plurimae exstent ecclesiasticae definitiones Sanctorum Patrum auctoribus ro¹⁵borante circa Venerabile Eucharistiae Sacramento, atque in eis Peripatetici maxime nitantur; nos instituti est in praesentiarum demonstrare eas sinistre a Peripateticis interpretari, et ex fidei Catholicae fontibnus in hac ipsa re lucem veritatis repettere. Neque tamen abnuimus naturalis rationis vim explorare, cujus ope qualitates

peripatetico sensu absolutas demonstrare se posse impossibile promittunt philosophi recentiores; cum quibus sit

²⁰ **710. Conclusio.** Naturali rationi repugnant formae accidentals in sensu peripatetico. Nec ex Venerando Eucharistiae Sacramento, Sanctorum Patrum auctoritatibus, et conciliorum definitionibus eas recte probare possunt Peripatetici. Conclusio sic exposita duas continent partes. Probatur quoad primam, efficaci ratione: naturali rationi repugnat ens, quod nec creatum sit, nec generatum, nec enim alio ²⁵ modo sunt entia producibilia. Sed formae accidentals in sensu peripatetico, nec creari, nec gigni possint: ergo stante ratione naturali sunt omnino improducibiles. Major est evidens; minor quoad primam partem verissima est; inconfese enim apud omnes philosophos vires omnes naturae esse infra potestatem creandi vel unum atomum.

[p. 226] **711.** Probatur quoad secundam: si formae accidentales generantur, ex substantia certe gignerentur; ex substantia nempe vel materiae vel formae substantialis, vel totius compositi ex utraque facti; sed quicque modus excogitetur aptari non potest accidentium productioni, ergo. Probatur minor: nihil substantiae ingreditur, vel etiam ingredi potest, ut Aristotelicis placet, in compositionem illorum; sed hoc vitari non potest, si ex substantia materiae vel formae, aut ⁵ compositi gignerentur; ergo. Minor est evidens. Quod enim generantur ex substantia fit ex visceribus substantiae: quod autem fit ex visceribus substantiae nequit non rationem substantiae participare; sed hoc cum adversariorum principiis non congruit, ergo cum non sit alius modus productionis, restat ut accidentia materialia sint omnino improducibilia.

712. Demonstratur secunda pars conclusionis: omnes acci¹dentales formae quae in Sacramento Eucharistiae sensibus nostris apparent non sunt

accidentia in sensu peripatetico, sed unice repraesentationes, similitudines et apparientiae panis et vini; ergo ex quo praedictae formae maneant in Sacramento Alteris non recte inferunt peripatetici dari accidentia absoluta ab omni substantia entitative distincta. Probatur antecedens: in omnibus conciliis generalibus (excepto Constantiensi), quae de Sacramento Eucharistiae mentionem faciunt, nomen acciden¹⁵tium tacetur, et in usu est nomen specierum; et sic ab ipsis definitur solas species panis et vini remanere in Sacramento post consecrationem.

713. Et ne aliquid aequivocationis esse in hac solitaria remanentia specierum, in ultimo Concilio, quod est Tridentinum, adhuc expressius statutum fuit solas et dumtaxat talium substantiarum panis et vini species remanere per haec verba, ²⁰ quae habentur Sectione 13, in Decreto de Eucharistiae, Capite 1^o, canone 2^o: “Si quis dixerit in Sacrosanto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpus et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam, ac singulare conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, anathema sit”. Nunc sic: sed species non est nisi ²⁵ repraesentatio, similitudo et apparientia, ergo color, sapor et alia accidentia, quae apparent post consecrationem sunt tantum repraesentationes et similitudines panis et vini.

714. Probatur haec minor: Patres Concilii Tridentini, utuntur nomine **speciei**, eo sensu, quo in sacris litteris usurpatur; sed Scrip[p.227]tura Sacra per nomen speciei, multoties repetitum, tantum exprimit repraesentationem alicujus rei, similitudinem aut apparientiam, ergo etiam in conciliis nomen **species** non est nisi, etc. Minor quamplurimis exemplis demonstrari potest: Scriptura enim pluribus locis docet, De-um, et Angelos apparent sub diversis rerum speciebus. Sci Lucae 3^o dicitur, *Spiritus*

sanc⁵torum descendisse corporali specie, sicut columba, ubi nomen species satis aperte declarat Spiritum Santum vere non⁴ esse columbam, sed tantum ut columban apparere.

715. Ejusdem Lucae capite 9, dicitur Christum Dominum in sua transfiguratione sub speciebus diversis apparuisse, per haec verba: *et facta est, cum orare, species vultus ejus alteratur*. Deinde Magdalenae visus fuit sub specie hortelani, ac discipulis eundi in Emma¹⁰us sub specie peregrini. Similiter Numerorum capite 9, dicitur nubem per diem operire Tabernaculum, et per noctem quasi species ignis. Sed in omnibus his exemplis, aliisque similibus, nomen species importat tantum rerum repraesentationem et apparientiam, ergo similiter dum patres Concilii utuntur nomine speciei exprimendos colorem, odorem et saporem, etc. significare volunt in Sacramento manere repraesentationes tantum panis et vini.

¹⁵ **716.** Haec ultima consequentia roboratur sequenti ratiocinio: definitio Concilii Tridentini de solis ac dumtaxat speciebus, manentibus in Sacramento Altaris, si bene capitur, intelligi debet de solis speciebus, quibus convenit magis accedere ad id, quod est esse solas, et dumtaxat species, panis et vini, ut est evidens: atqui ad id magis accedunt repraesentationes, et similitudines panis et vini, quam accidentia absoluta; ergo haec non re²⁰manent in Sacramento Altaris fact consecratione. Minor est evidens, quia accidentia absoluta praeter esse repraesentationes panis et vini, important entitatem absolutam a substantia distinctam, quod certe non includunt solae ac dumtaxat panis et vini species.

⁴ El original omite *non*, lectura conforme a **B.** y por el sentido.

717. Urgetur amplius: attenta Concilii Tridentini Doctrina, omnia accidentia, quae manent conjunta substantiae panis et vini ante consecrationem, peri²⁵re debent simul cum substantia panis, facta consecratione; ergo non manent in Sacramento Altaris. Probatur antecedens: Concilium Tridentinum docet fieri transubstantiationem, atqui transubstantiatio non subsistit, nisi destruantur realia accidentia panis, ergo. Probatur minor: si fieri debet [p. 228] illa conversio, quam docet Concilium Tridentinum, debet converti substantia, quae designari solet nomine substantiae panis et vini; atqui haec substantia ut talis praesefert in suo conceptu talem saporem, odorem et colorem, ut manifeste apparet; alioquin nomine substantia panis designaretur substantia universum accepta: ergo si fit conversio substantiae panis, non re⁵manent accidentia, sed tantum repraesentationes et apparientiae panis.

718. Sed minus solide suam conclusionem confirmant Peripatetici ex Sanctorum Patrum auctoritatibus. Aliquas refert Pater Joannes Baptista, quae apertissime demonstrant in Sacramento Altaris non remanere accidentia peripatetica, sed repraesentationes tantum panis et vini. Et Pater Almeida, Tomo 2º, Recreatione ¹⁰ Vespertina 9ª, paragrapho 2º, absolute asserit usque ad saeculum 5um aut 6um, nec nomen accidentis inveniri in omnium Sanctorum Patrum auctoritatibus, qui hoc tempore de Sacramento Eucharistiae plurima mirifice scripserunt; ergo nec ex Sanctis Patribus rite probantur accidentia peripatetica.

Solvuntur Argumenta

719. Argues 1º. Contra primam conclusiones partem: idem omnino corpus de novo calefit, coloratur, figura¹⁵tur, movetur, ingravescit, etc. Ergo acquirit aliquid per quod tale fit: sed hoc aliquid est accidens peripateticum; ergo. Probatur minorem: id per quod corpus calefit,

coloratur, etc. potest adesse, vel abesse a subjecto, ergo est accidens. Aliunde hoc aliquid de novo adveniens corporibus est revera productum; nam quod antea non erat et postea est, quomodo est nisi de novo productum none st. Ergo accidentia non sunt improducibilia.

720. Respondeo certum esse, quod omnia corpora de novo calefiunt, et aliter, atque aliter colora²⁰tur, figurantur, moventur, ingravescent, etc. At nulla productione pro his mutationibus indigent; sed ad hoc sufficit accessus aliorum corporum, aut corpusculorum, a quibus ita modificentur et equidem ita est, accidentia materialia, quae a peripateticis vocantur entitativa, nihil aliud esse, quam modificationes materiales subjectorum. Has vero modificationes, si connaturales sunt, habent ex propria contemperatione, atque structura. Si autem adventitiae sint, illas ²⁵ obtinent ab aliis corporibus, seu corpusculis, a quibus, aut invaduntur, aut obteguntur, aut repelluntur, aut dividuntur, etc.

721. Unde ad argumentum concesso antecedenti, nego consequentiam et minorem subconsequentiam. [p. 229] Ad cujus probationem concesso antecedenti, distinguo consequens: ergo est accidens absolutum et entitativum, nego consequentiam; accidens respectivum, concedo consequentiam. Est dicere, quod quantis illa corpora, quae aliis corporibus de novo adveniunt, et per quae de novo colorantur, calefiunt, etc. sine respectu corporum, quibus adhaerent, accidentia, quia separari possunt quin subjectum destruat; tamen in se et ⁵ absolute sunt substantia. Quod totum patet in luce, quae licet corporibus accidentaliter adveniat, in se tamen est substantia subtilissima per se existens.

722. Argues 2º. Dantur formae accidentales spirituales, ut sunt scientia et virtus; ergo etiam dantur accidentia materialia. Probatur antecedens: scientia et virtus non sunt substantia animae rationalis, sed ei adveniunt,

ab eaque deficient, ipsa non pereunte; ergo sunt animae accidentia ab ipsius ¹⁰ entitate distincta. Respondeo scientiam et virtutem et omnia accidentia spiritualia naturalia non esse accidentia entitative talia, eo modo quo a peripateticis explicantur, sed pure modalis; hoc est, subit modificationes animae ab ipsa modaliter distinctae. Simili modo aliqua accidentia materialia sunt modificationes substantiae ab ea modaliter tantum distinctae. Quid autem sint formae spirituales, tum naturales, tum supernaturales in metaphysica fuse est explicandum.

¹⁵ **723. Argues 3^o** contra secundam partem conclusionis. Generale Concilium Constantiense a Martino V approbatum, haeretici Joannis Wicleffi propositionem damnavit sessione 8^a: *accidentia panis, et vini non manent in eodem Sacramento sine subjecto*: ergo contraria hujus propositionis est certa, immo tanquam de fide est tenenda. Sed contraria affirmat accidentia manere in Sacramento Altaris sine subjecto; ergo ex Concilio Constantiensi optime deducitur dari accidentia absoluta in sensu pe²⁰ripatetico.

724. Hoc argumento ita a peripateticis laudatur, ut absolute asserat Pater Ferrari, definitiones Conciliorum cum recentiorum placitis non satis apte coherere. Respondeo: tamen distingo antecedentem. Concilium Constantiense damnavit hanc propositionem absolute, et absque restrictione, nego antecedentem; damnavit hanc propositionem in sensu et doctrina Wicleffi, concedo antecedentem. Explanatur solutio: cum propositio aliqua ab ²⁵ aliquo Concilio damnatur, in eo sensu damnata intelligenda est, quo a suo proferebatur auctore. Evidens autem est apud omnes, Wicleffum, dum hanc propositionem et alias similes proferebat, nihil aliud arguere voluisse, nisi ex remanentia accidentium subinferre existentiam subjecti, cui acci[p.230]dentia inhaerent, ut evidenter

demonstrat Theodorus Almeida, qui Tomo 2º Recreatione Vespertina nona, adfert Wicleffi verba ex ejusdem dialogo desumpta.

725. Jam ergo cum Concilium Constantiense Wicleffi propositionem damnavit, non eam proscripsit, quia accidentium remanentiam ⁵ negabat, sed quia ex existentia accidentium existentiam panis inferebat, eo quod omnino impossibile judicabat accidentia existire absque subjecto substantivo ipsorum. Cum autem haereticum sit asserere in Sacramento Eucharistiae remanere substantia panis, merito in preadicto Concilio proscripta fuit propositio Wicleffi, in quantum asserebat existentiam accidentium cum subjecto, et in eodem hoc ¹⁰ sensu contradictoria propositio est de fide, ut patet.

726. Sed dices: vel Concilium Constantiense in proscriptione illius propositionis Wicleffi damnare voluit non remanentia accidentia, quam propositio asserebat, vel omnino supervacanea, et inutilis fuit huius propositionis damnatio; sed hic secundum dici nequit. Ergo primum. Probatur antecedens: Concilium Constantiense jam damnaverat remanentiam panis et vini, quam adstru¹⁵ebat Wicleffus, hac priori propositione: *substantia panis materialis, et similiter substantia vini materialis manet in Sacramento Altaris*. Ergo si secundam propositionem damnavit, non ideo tantum est, quia substantiam permanere connotat, sed quia accidentium existentiam negabat; vel inutiliter proscripta fuit.

727. Respondeo, hanc secundam Wicleffi propositionem magno cum studio damnatam fuisse ²⁰ a Concilio, quamvis aliam priorem jam proscripsisset, ut nempe omnino errorem extermineret. Praeterquamquod, ut haec secunda propositio damnaretur a Concilio, non erat necesse quod contineret haeresiam distinctam ab ea in prima propositione expressa, sed sufficit, ut bene notat Pater Almeida, quod eam distincto modo

proponerent, ut de facto proposuit: in prima nam quod existentiam panis et vini absolute asserit; in secunda autem adstruit remanentiam subjecti,²⁵ ut substantive accidentium. Unde sicut Wicleffus ut eandem numero haereticum adstrueret, duas protulit propositiones, ita Concilium duas convenienter adhibet damnationes, ut in proscriptione secundae propositionis roboretur proscriptio primae.

728. Instabis adhuc: Patres Concilii Constantiensi [p. 231] dum prima propositione Wicleffi, sermonem instituunt, eam aperte vocant haereticam; dum autem loquuntur de secundam tantum eam proclamant ut erroneam, falsam et unice dicunt quod sapit haereticum, ergo ambae propositiones non eandem haeresim involunt; alias sicut prima haeretica est, secunda etiam ut talis censeretur. Respondeo primam propositionem haereticam vocari a Patribus Concilii, quia cl⁵re asserebat remanentiam subjecti post Consecrationem in Sacramento Altaris. Secunda vero, eo quod non clare, sed captiose, et simulate id ipsum asserebat, dicitur a Concilio, quod tantum sapit haeresim.

729. Sed falsum omnino est, Patres Concilii ut haereticam non habuisse secundam propositionem sicut primam; Concilium enim loquens de secunda Wicleffi propositione damnata, postquam asseritur, nec corpus Christi, nec panem, nec aerem⁵ esse subjectum accidentium post Consecrationem ait: *patet etiam haeresis istius* ¹⁰ *conclusionis, quia qui aliter sentit de Sacramentis Ecclesiae, quam Romana Ecclesia haereticus est, etc.* Deinde Patres easdem propositiones futius reprobantes, eas vocant haereticas per haec verba: *illi primi 3 articuli de 45 sunt aeretici.* Concilium etiam Londinense anno 1382 celebratum, secundam

⁵ Así en ambos manuscritos; por el sentido debe ser *vinum*.

propositione proscripsit, ut haereticam ut textatur Pater Natalis Alexander, saeculo XIV, paragrapho 6°.

¹⁵ **730.** Ut aliis instantiis solutionem adhibeatis, animadvertite primo Patre nullomodo damnare potuisse ut haereticam non remanentiam accidentium in Sacramento Altaris. Et ratio est, quia nunquam proscribunt principia philosophica, aut theologica, quamvis ex eis haeretici deducant quamplurimos errores, nisi primum statuant, aut supponant aliquam fidei regulam, cui principium philosophicum aut theologicum opponatur. At extra dictum apud omnes Patres Concilii nullam ²⁰ statuisset, nec supposuisset regulam fidei circa permanentiam accidentium peripateticorum, ut optime advertit Pater Joannes Baptista, qui ex Bula Martini V extrahit, et refert interrogatorium spectans ad Sacramentum Eucharistiae, ubi nihil de accidentibus credendum proposuit Concilium Constantiense.

731. Animadvertite secundo, cum Patre Saguens in suo *Atomismo de²⁵monstrato*, Dialogo 13, numero 23, mentem Concilii non est accidentia peripatetica in damnatione illius propositiones adstruere; nec ex propositione damnata inferri posse, et ratio est, quia [p. 232] de qualibusque accidentibus in sensu aristotelico, aut platonico, sive atomistico intellectis diceretur quod non maneant sine subjecto, propositio esse haeretica. Similiter etiam non minus eadem propositio esset haeretica, si pro nomine **accidentium** substitueretur nomen **specierum** in quoque sensu philosophico acceptarunt: nam perinde fuisset haereticus Wicleffus, si dixisset: ⁵ *species panis et vini non manent sine subjecto*. Hinc ergo apertissime infertur mentem Concilii non fuisse ut quiddam determinaret de sentential philosophica hac vel illa de accidentibus.

732. Quod ut magis elucescat, ex ipsa Concilii doctrina sic efformari potest paritas: duo sunt quod in hoc Concilio Constantiensi definiuntur circa res Eucharisticam: primum est accidentia manere,¹⁰ secundum est subjectum non manere. Nunc sic: sed fides hujus propositiones catholicae: accidentia panis manent sine subjecto, sive subjectum quod non manet esset compositum ex atomistarum principiis, quae sunt atomi, sive ex principiis aristotelicis, quae sunt materia et forma; ergo etiam optime stare debet, sive accidentia quae manent sint peripatetica, si-ve sint tantum species, seu apparientia panis vel reddant disparitatem.

¹⁵ **733. Argues 4º.** Omnia Concilia asserunt in Sacramento Altaris manere accidentia seu species, quae erant ante consecrationem; sed species quae ante consecrationem erant in pane et vino, non erunt mere apparientiae, et repraesentationes panis et vini; ergo. Respondeo, distinguo majorem: Concilii asserunt manere in Sacramento omnia accidentia, etc. nego majorem; aliqua accidentia, permitto vel concedo majorem.²⁰ Vel aliter: manent omnia accidentia, vel formaliter vel virtualiter, concedo majorem; omnia formaliter, nego majorem. Explico solutionem: accidentia manere formaliter est ipsamet manere secundum totum suum esse, quod ante consecrationem habebant. Manere autem virtualiter est tantum praestare eodem effectus quos ante consecrationem praestabant.

734. Nunc ergo accidentia illa, quae realiter indistincta sunt a substantia pa²⁵nis et vini, et quae solum sunt materia panis aut vini diversimode modificata, v.g. quoad gravitas, extensio, figura, sapor, solum manent in Sacramento virtualiter, eo quod destructa substantia panis et vini, simul destructa fuerunt haec numero accidentia, atque [p. 233] ab ipsa substantia indistincta. Accidentia vero, quae realiter substantia panis et vini distinguuntur, v.g. color, odor, sonitus, formaliter permanent post

consecrationem; attamen non distincta entitative ab omni substantia, quia in se substantia sunt, quamvis distinguantur a substantia panis et vini.

⁵ **735.** Sed instabis: Concilium Tridentinum ait substantiam panis et vini converti in corpus et sanguinem Christi manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; sed implicat quod nonsint eadem accidentia, et maneant, ergo omnia accidentia manent post consecrationem, quae erant ante consecrationem. Respondeo istinguendo majorem: manenti dumtaxat speciebus passives panis, et ¹⁰ vini, concedo majorem; speciebus activis panis, et vini, nego majorem. Definitio Concilii Tridentini, si bene capitur, intelligitur de solis speciebus, seu repraesentationibus passives, quas sic explico.

736. Ante consecrationem considerari poterat in pane et vino, et status activus per quem se repraesentabant, et status passivus, qui terminus erat activi, et per quem fiebat ipsum repraesentari. Itaque ante con¹⁵secrationem panis (idem dico de vino) repraesentabat se ubi erat, et quantus et qualis, et qualiter erat; sicque se offerebat sensibus, quibus se repraesentabat agendo mediate vel immediate in illis atque ita per suas illas actiones efformabat statum panibus suae repraesentationis. At post consecrationem status quidem activus ille perit; sed permanet status passivus, unus atque idem, licet non jam pendens ab actionibus panis, qui none st, sed ab actionibus Christi, suppletis actions panis.

²⁰ **737.** Dico **ab actionibus Christi suppletis actiones panis**, quia in Sacramento Altaris efficit Christus Dominus quid facerat panis, si adesset. Itaque si panis ante consecrationem taliter modificabat lumen, ut ab ejus superficiem reflexum colorem efficeret album, etiam post consecrationem hic effectus praestatur ab actionibus Christi eodem modo ac cum eisdem circumstantiis lumen modificantibus; ac proinde idem exhibent ad

potentiam visivam im²⁵mutandam, quod antea substantia exhibebat. Similiter si odor causatur ab spirituofo effluvio ex pane emisso, quod usque ad nasum defertur, inique fibrillas diversis motibus movet atq;propulsat, hoc idem profluvium mirabiliore conservatur a Deo, destructa substantia panis; unde [p. 234] eodem modo, ab illo afficitur objectum, ac si panis adesset.

738. Tum etiam in sacratissimae Hostiae fractione sonitus observatur, quia dum frangitur hostia, Deus eodem modo aerem undulatim movet usque ad tympanum auris, quo moveretur in hostiae fractionem si haec non esset consecrata. ⁵ Experimur etiam in hostia consecrata eandem gravitatem, figuram et extensionem, eandem inquam non numero, sed specie: cum enim figura et extensio panis sit ejusdem modificatio, destructo pane eadem numero figura nec divinitus permanere potest. Deus tamen ita suis actionibus facit radios luminis reflectere usque ad visionis organum, ut eandem figuram rotundam in fundo retinae depingant, quae antea depingebatur.

¹⁰ **739.** Similiter etiam, cum gravitas sit nixus, seu motus deorsum, Deus eodem modo, quo panis, manus hostiam attractantem praemit, gravat, ac movet deorsum. unde eodem modo facit eam gravitare, ac si adesset ibi panis non consecratus. Igitur consequenter in toto illo spatio hostiae ingressum alterius corporis prohibet atque penetratione resistit eodem modo quo resisteret quantitas panis, si per impossibile facta con¹⁵secratione ibi existeret. Hinc caetera accidentia eodem modo explicare poterunt. Et in hoc sensu dicitur in nostra hypothese accidentia in Eucharistia manere.

740. Dices adhuc: si Deus ita supplet actiones panis in Eucharistia, certe nihil admirabilis habet sacramentum, nec miraculosum esset; nam etiam

quilibet angelus causare potest impressiones, quas panis efficit in sensibus²⁰ nostris. Ergo. Respondeo hoc Sacramentum stupendum atque mirabilis esse, non quia panis et vinum appareant, quin revera existant in Eucaristia; hoc enim multoties miraculose legimus contigisse, rem nempe aliam esse, et alia apparere; sic in Chronicis Sancti Francisci Tomo 6, legitur panem conversum fuisse in rosis, dum Sanctus Didacus, quamplurima frustra elargiret pauperibus. Idem legimus Sanctae Elizabeth reginae Portugaliae, contigisse dum penunis pauperi²⁵bus impartiretur.

741. Quod autem admirabile, prorsusque singulare reddit Sacramentum, est in primis, Christum praesentem in hostia contineri; deinde etiam modus, quo Christus existit, qui Sacramentalis appellatur, [p. 235] et quem (ut ait Concilium Tridentinum, Sectione 13, capite 1º) *verbis exprimere vix possumus*; ac denique quod Christus Dominus quatuor verbis homines quamvis indignissimi prompte indefectibiliter oboediat, ac vi ipsorum verborum in locis fere infinitis collocetur, quin in tanta multiplicatione locorum, ejus corpus numero multiplicatur, et dividatur, quae omnia certa nec ab omnibus Angelis effici⁵ possunt.

742. Argues 5º. Concilium Tridentinum, Sectione 13, canon 3º inquit: *sub unaquoque et sub singulis speciei partiis totum Christum contineri*. Item capite 2º ait: *sumi voluit* (Salvator noster) *sacramentum hoc*. Et caput 3º docet: *sacramentum hoc symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem*. Et caput 6º ait: *consuetude servandi in Sagraio Sacram Eucharistiam* ¹⁰ *adeo antiqua est, ut eam saeculum etiam Concilium Nissenense agnoverit, porro deterri ipsam Sacras Eucharistiam ad infirmos*, etc. Nunc sic: species Eucharisticas manere, habere partes, dividi posse, sumi esse formam visibilem servari, deferri, sunt attributa, quae non possunt convenire corpori Christi ibi spirituali modo existentis, ergo

speciebus realibus et accidentibus entitativis; alias nihil reale frangeretur, sumeretur, etc.

¹⁵ **743.** Respondeo, concessa maiorem, distingo minorem: speciesque eucharisticae dividi posse, sumi, deferri, esse formam visibilem, etc. convenire non potest corpori Christi modo naturali et sub propria specie, concedo minorem; modo supernaturali, et sub specie panis et vini, nego minorem. Itaque optime dici potest, immo et dici debet, Christum dominum in Eucharistia dividi, sumi, esse verum cibum, vero et non figurato sensu; at non sub ²⁰ propria specie, sed sub specie aliena, sub qua vere, et realiter continetur. Primum enim vere et proprie dividitur, et frangitur, non in se, ut quaelibet materialis substantia, sed a se.

744. Haec autem fractio et divisio corporis Christi **a se**, non denotat corpus Christi dividi entitative et secundum praesentiam naturalem, ita ut dividatur in partes extra partes, hoc enim omnino falsum est, immo et fidei contrarium, sed de²⁵ notat Christum dividi secundum sacramentalem praesentiam, quam habet sub speciebus panis et vini. Ad hoc autem non oportet Corpus Christi dividi in partes, sed sufficit, quod Christi Corpus, quod correpondet parti specierum, dividatur a se ipso, secundum correpondet alteri specierum parti. [p. 236] Unde cum sit totus Christus sub qualibet specierum particulae et continuam praesentiam sub illis habeat dissolute continuatione, corpus frangi, ac dividi intelligitur fractione non sub partes, sed sub totum Christum cadente.

745. Secundo, vere et proprie Corpus Christi dicitur et est verus cibus, ipse enim ⁵ Christus ait: *caro mea vere est cibus, et sanguinis meus vere est potus*. Ad vero non est manducandus sub propria specie, quia in spirituali, et supernaturali modo existit, sed sub species panis et vini materialis. Unde quamvis Christus in Eucharistia non solum spiritualiter,

sed etiam sacramentaliter, et proprie manducetur; ut Tridentinum docet Sectio 13, canon 8º, modus tamen quo illius corpus ibi per comestionem, dividitur, et frangitur similitudine tantum est divisio materialis. Errant igitur perpatetici, cum asserunt et propug¹⁰nant, Christum dominum metaphysice tantum obtinere rationem cibi, cum *Christus sit verus panis, qui de caelo descendit*.

746. Similiter Christus in Sacramento vere est forma visibilis, quamvis non sub propria specie, tamen sub speciebus panis et vini, sub quibus continetur. Sic etiam proprie dicitur substantiam videri, quamvis non ratione sui, sed ratione coloris sensibilis appareat. Eodem modo intelligendum est, Chris¹⁵tum deferri ad infirmos, asservari in Sacrario, et alia hujusmodi. Et haec est antiqua doctrina Sanctorum Patrum declarata in Tridentino Concilio, cujus verba brevitatis gratia nunc omitto.

747. Sed dices: si Christus Dominus sub speciebus tantum panis et vini nobis se repraesentat, certe nos fallit, quia ut panis materialis se ostendit, quin revera sit panis; sed hoc non est dictum, ergo. Nego majorem: *cum enim fictio nostra* (inquit Divus Augustinus) *refertur ad aliquam significationem, non est mendacium,* ²⁰ *sed figura veritatis*. Hac eadem ratione dicere non possumus Christum Dominum fefellisse discipulos suos inter agentes in Castellum Emmaus, dum eis apparuit sub specie peregrinis, nec Magdalenam, dum ei in forma hortelani se repraesentavit, quamvis rvera nec peregrinus, nec hortelanus esset.

748. Argues 6º. In hac sententia non salvatur in Eucharistia essentia sacramenti, nec ²⁵ modus quo fit sacramentum; ergo non est admittenda. Probatur antecedens, quoad primam partem: de ratione essentiali sacramenti est, quod sit signum sensibile permanens; sed quando hostia asservatur in Sacrario, nullum [p. 237] est signum sensibile, ergo. Probatur

minor: nam ubi non est color, v.g. nec in actu primo, cum sit modus inseparabilis a substantia, nec in actu secundo, quia tunc nullum adest lumen, quod actionibus objectivis mirificetur; ergo. Similiter discurrendume st de caeteris actionibus.

749. Probatur primum antecedens quoad secundam ⁵ partem. Transubstantiatio est vera et rigurosa conversio, de cujus ratione est, quod aliquod remaneat, ex eo quod prius erat; sed juxta nostrum explicandi modum nihil remanet in Eucharistia ex his quae prius errant in pane, et vino, ergo. Probatur minor: tum quia actiones objective Christi non sunt aliquid panis; tum etiam quia motio sensuum nostrorum a pane effecta nihil est ipsius panis; ergo nihil remanet, etc. Non ergo salvatur nec essentia sacramenti, nec modus quo fit sacramentum.

¹⁰ **750.** Respondeo ad primum, nego totum argumentum, ad cujus primam probationem, concessa majorem nego absolute minorem. Ad hoc enim, ut aliquid sit vere apparens, et sensibile quantum ex se nullatenus opus est ut appareat ulli sensui; unde licet nullus esset oculus eadem esset apparentia lucis; licet nullis olfactus esset, eadem esse apparentia odoris; id est, commutates terminis abstractis in concretos, omne corpus quod ¹⁵ esset lucidum aequè lucidum appareret, et illud quod esset odorum aequè odorum appareret, quia per se totum id praestaret, in quo consistit id quod eest apparere acceptum ex parte objecti, et quod vocari potest apparere objectivum.

751. Hoc uno principio supposito, species Eucharistiae tam apparens in Sacrario, quam extra illud, tam de nocte, quam de die, tam coram nullo spectato²⁰re, quam coram spectantium multitudine infinita; et ratio est, quia id totum, quod ad repraesentationem panis quanti, gravis, figurati, colorati, sapidi, e tc. Christus pro se occultando sub tali repraesentatione

praestat extra Sacarium, et de die, id etiam praestat in Sacrario occluso, de nocte obscura, et in solitudine deserta; unde panis apparens est continuo apparens ubi, et quandiu appareret panis realis, si adesset; quia Deus con²⁵tinuo id totum agit, quod opus est ad illius apparentiam exhibendam.

752. Et quamquam Christus Dominus nihil ageretur in Sacramento, dum hostia asservatur in Sacrario, dummodo ibi sit ejus concursus specialiter praeparatus ad praestando illos effectus, quos panis praestaret si adesset, recte [p. 238] dici potest in sacramento manere omnes sensibiles qualitates, ac proinde sacramentum sensibile permanens. Quod parificatur evidenter: de mannam quod pluevat hebraeis itergerentibus per desertum. Dicitur in Scriptura, illum omnes sapirus in se absolute continere, eo quod Deus esset praeparatus ad imprimendum gustui cujusque sumentis ipsum manna saporem, qui ⁵ in illo experire voluisset; ergo eadem modo loquendum de Sacramento Eucharistiae, maxime cum manna sit illius expressa figura.

753. Praeterquamquod diximus jam in Eucharistia manere odorifera effluvia, ac divinitus conervari in hostiae circumferential usque ad illud spatium quod effluvia replerent, si effluerent ex pane non consecrato. Ad hoc autem ut sacramentum sen¹⁰sibile sit non requiritur quod maneant omnes panis qualitates, quae omnibus sensibus subjiciantur, sed sufficit quod maneat aliquam, per quam ulli sensui sensibile appareat. Cum autem in Sacrario adhuc a Deo conservetur effluvium illud hostiam consecratam circumambiens, recte dicitur Sacramentum signum sensibile permanens.

754. Ad secundum respondeo ¹⁵ conversionem ex suo conceptu non importare necesario, ut aliquid maneat ex his, quae prius erant in se illa quam dicimus converti. Id certe non occurrit in notione conversionis, quam tradit Belarminus Libro 3º De Sacramento Eucharistiae, capite 18, et licet

hanc conditionem requirat Suarez Disputatione 5^a, in 3^am partem Divi Thomae ea tamen potest, tuta fide, conversión denegari. Forte ne vere conversiones dicendae sunt illae ²⁰ in quibus Moysis virga conversa fuit serpente, Exodi capite 7, vers. 10; uxor Loth in statuam salis, Genesis capite 19, vers. 26, et aqua in vinum in Caena Canae Galileae mutata est, Joannes capite 2, vers. 9; nec porro aliud tunc facit Deus, nisi ad unius destructionem alias substantias producere.

755. Similiter ergo actio per quam Christus ponitur in ²⁵ Eucharistia est perfecta conversio, et proprie transubstantiatio, ut docet Concilium Tridentinum, Sectione 13, capite 4^o, et canone 2^o. Ratio est, quia in actionem qua ponitur Christus in Eucharistia, habentur omnes conditiones, quae ad veram conversionem ex Doctissimo Belarmino citato requiruntur. 1^o ut tota aliqua substantia desinat esse, nam una substantia [p. 239] converti non potest in alia, nisi desinat esse quod antea erat; 2^o ut alia substantia succedat, substantiae perendi: alioquin si una desineret esse, et altera non inciperet, esset corruptio, vel anihilatio, non conversio. Unde conversio duos habet terminos positivos, quorum unus desinit, alteri incipit.

⁵ **756.** 3^o ut sit aliqua connexio et dependentia inter desitionem substantiae pereccens, et supressionem alterius supervenientis; ita ut vi inceptionis unius substantiae fiat desitio alterius; alioquin non erit una action, sed erunt duae actions totales, quarum una anihilatio, et altera creatio diceretur; quae omnes conditiones in Eucharistiae reperiuntur. Nam: 1^o substantia panis et vini desinit esse; 2^o Corpus Christi de novo incipit esse sub specie¹⁰bus panis et ejus sanguinis sub speciebus vini; 3^o est certa connexio, et dependentia inter Corpus Christi Domini, et desitionem substantiae panis; ideo enim substantia panis desinit esse, quia Corpus Christi reproducitur sub speciebus panis, ergo est vera et rigurosa conversio.

757. Et quamvis concedamus esse quidem de ratione conversionis naturalis, ut maneat aliquid ¹⁵ ex his, quae prius erant in re illa, quam dicimus converti, negare tamen non renuimus id etiam in notione transubstantiationis contineri, ad eamque requiri ab eo enim quod naturaliter contingit non licet sine vitio argumentari ad id, quod supra omnes nostrae leges a Deo efficitur.

758. Accedit transubstantiationem dici a Concilio Tridentino, Sec. 13^a, capite 2^o, ²⁰ *conversionem mirabilem prorsus, ac singularem*. Igitur iudicio Tridentinorum Patrum nobis non licet, notionem transubstantiationis in naturalis conversionibus quaerere. Nullum enim (inquit Pater Tournelis de Sacramento Eucharistiae, quaestione 3^o, art. 2^o) habet transubstantiatio *in natura exemplum, quia singularis, nec ab humana ratione comprehendi potest, quia mirabilis hoc est, tota in misteriis recondite*. Praeterquamquod, si ²⁵ diversam rationem conversionis requiritur, ut aliquid remaneat, satis est, ut remaneat sensibilitas panis, sub qua Sacratissimum Christi Corpus in quod panis convertitur, delitescat, undeque demum sensibilitas ipsa derivetur.

[p. 240] 759. Advertite tamen hoc cum Pater Anatoyle, tomo 6^o, Tractatu De Sacramento Eucharistiae, capite 4^o, art. 2^o actionem istam, quae Corpus Christi possit in Eucaristia esse veram et realem reproductionem cum revera ibi incoipiat esse. Sed haec reproductio none st creatio, nam proprie illud solum creat, quod absolute incipit esse. At Corpus Christi utpote jam existens in caelo non incipit esse ⁵ absolute et simpliciter, cun reproducitur in Eucharistia, sed tantum incipit esse secundum quid, hoc est, incipit esse sub speciebus sub quibus antea non erat, licet jam existeret in caelo; sicut corruptio speciebus non desinit esse absolute, sed tantum secundum quid, et cum addito (sub speciebus) cum semper remaneat in caelo.

760. Argues ultimo. Coloniense Concilium anno 1536 celebratum, capite ¹⁰ 15, sic ait: *quid enim panis et vinis species aliud sunt post consecrationem, quam species sacramentales, et accidentia sine subjecto?* Ergo in Sacramento Altaris remanet accidentia a substantia distincta. Confirmatur: Catechismus Romanus Part. 2^a, cap. 4, expresse asserit accidentia remanere, et non inhaerere alicui substantiae, cum substantiae panis et vini desineant; ergo.

¹⁵ **761.** Respondeo ad primum, Concilium Coloniense, ut bene notat Pater Joannes Baptista, ex Spondano, tomo 2, in anno **1536**, non est Concilium Generale, sed provinciale; nec ab aliquo romano Pontifice est approbatum. Unde quamvis expresse docere remanere accidentia peripatetica, non urget nos ad illa propugnanda. Ad confirmationem simili modo occurrendum est sane Catechismus Romanus eam in philosophicis rebus habet auctoritatem, qua ²⁰ gaudet particulares doctores, in suis opinionibus propugnandis. Unde facili negotio ei denegare prorsus quidquid de philosophicis sentiis statuatur, uti de facto nunc facimus absque aliquo erroris periculo.

762. Si hanc quaestionem magis eruditam magisque elucidatam, atque quamplurimis Sanctorum Patrum auctoritatibus sufultam vide²⁵re velitis, consulite Patrem Joannem Baptistam, Theodorum Almeida necnon et Patrem Saguens in suo Atomismo demonstrato. Nobis tamen haec sufficient ad Physicae Generalis complementum. Eam certe (candidi vobis fateor) labore et studio, quo potui [p. 241] elaboravi cursum, ergo ad illam secundam Physicae partem transeamus in qua pulcherrimum ac jucundissimum de omnibus pene corporibus instituemus tractatum, in quo studium omne assiduamque diligentiam conferre philosophos, ipsa rerum majestas, varietas, et utilitas completi. Eam (si vobis placet) accipite simulque ex ⁵ praestantissimarum rerum contemplatione agnoscite, quam

merito Cicero De Legibus in 1º Libro dixerit: *Philosophia nihil a Diis immortalibus verius, nihil florentius, nihil praestabilium hominum vitae datum est.*

Recibido: 24 /19/2024
Aceptado 20/12/2024

Resumen. Transcripción del Libro VIII del Curso de Física, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) de Cayetano J. Rodríguez OFM, en el Colegio de Monserrat de la Universidad de Córdoba, conforme al código A, conservado en la Biblioteca Central del Colegio de El Salvador de Buenos Aires, teniendo a la vista las variantes del código B del Convento Franciscano de Jujuy.

Palabras clave: Filosofía colonial – Física – Cualidades corporales – Tacto – Cayetano J. Rodríguez OFM

Resumo. Transcrição do Livro VIII do Curso de Física, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) de Cayetano J. Rodríguez OFM, no Colégio Monserrat da Universidade de Córdoba, conforme ao códice A, conservado na Biblioteca Central do Colegio de El Salvador de Buenos Aires, tendo em vista as variantes do códice B do Convento Franciscano de Jujuy.

Palavras-chave: Filosofia colonial – Física – Qualidades corporais – Tato – Cayetano J. Rodríguez OFM.

Abstract. Transcription of Book VIII of the Physics Course, *Tertia Philosophiae Pars - Physica* (1782) by Cayetano J. Rodríguez OFM, at the Monserrat College of the University of Córdoba, according to codex A, preserved in the Central Library of the Colegio de El Salvador de Buenos Aires, having in view the variants of codex B of the Franciscan Convent of Jujuy.

Keywords: Colonial philosophy – Physics – Body qualities – Touch – Cayetano J. Rodríguez OFM

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Transitus in alterum sexum:
Thomas Aquinas quidamque thomistae**

Gualterius (Walter) Redmond
Austin, Texiae, USA

Sexus et genus

Vos saludo comiter, amici, et accipio ad praelectionem circa quaestionem quae acriter et acerbe disputatur in patria mea, Statibus Unitis (et alibi crescit rapide): **utrum homo vere possit suum sexum eligere vel mutare, sive: mulier potestne transire in virum vel vir in mulierem?** Haec controversia ad anthropologiam philosophicam spectat, et cum noster congressus sit de Aetate Media, auxilium petemus Sancti Thomae Aquinatis et quorundam discipulorum ejus, Thomistarum hodiernorum, ad rem clarandam.

In patria mea haec quaestio, quae tum theorica est tum practica, de commutatione sexuali aperuit scissionem profundam in populo et circa eam pugnatur in proeliis ferocibus intra bellum culturale. Et quidem ipsi Thomistae, ut videbimus, discrepant in interpretatione doctrinae Sancti Thomae.

Nostra permagni interest in ipso principio stipulari sensum vocabulorum praecipuorum in indagatione nostra. Primo, par verborum “masculus” (seu “mas”) et “femina” **idem** significabunt ac “vir et mulier”, “masculinum et femininum”.

Praeterea, definienda est par verborum Hispanicorum “*sexo et género*” vel Lusitanorum “*sexo et gênero*”, vel anglicorum “*sex*” et “*gender*”. Utrumque vocabulum significat “masculum vel feminam” seu “virum vel mulierem”. Sed praeter hunc sensum, invenitur **distinctio** inter ea quae omnino decretoria est ad intelligendum ipsum quaestionis statum.

Quomodo tamen “*sex*” et “*gender*” vertuntur in Latinum? Primum verbum (“*sex*” / “*sexo*”) bene redditur Latine ut “**sexus**”; scilicet: “vir vel femina”. Pro “*gender*” (*género, gênero*), vos deprecabor ut mihi permittatis adhibere vocabulum Latinum “**genus**” –etiam tamquam “masculinum vel femininum”. Liceat mihi etiam novare (aut saltem fingere) adiectivum Latinum “*genuale*” ad par faciendum cum “sexuale”, ita ut habeamus paria “sexus - sexuelle” ac “genus - genuale”.

Quidnam, inquires, significat “genus” si eundem habet sensum ac “sexus”? Hoc demum est magnum paradoxum: tota disceptatio circa “transitionem in alterum sexum” dependet a singulis sensibus horum duorum verborum, “sexus” ac “genus”, quorum utrumque, quamvis significant virum vel mulierem, a peritis tamen dicuntur habere sensus toto caelo inter se diversos, videlicet:

* “**sexus** est quid **materiale**; de corpore **physico** agitur - de organis sexualibus atque penitus de chromosomatibus (etenim vir habet chromosomata XX, mulier XY); sexuelle investigatur a biologicis, geneticistis, aliusmodi scientificis, et talis sensus accipitur ab omnibus disputantibus”.

* “sed contra, **genus** (*gender*) est (ut ita dicam) **immateriale**, ambiguum, fere “indefinibile”; est quid **socialis**, scilicet ea quae in concursu hominum discuntur atque in scholis docentur;

significatio “generis” est valde incerta ac proinde vehementer disputatur inter peritos. Verbum Anglicum “gender” primum apparuit in annis quinquagesimis inductum a psychologista infanti John Money, qui “sexum” a genitalibus separavit sicut constructum sociale”¹.

Ideoque pensum nostrum philosophicum erit dúplex. (1) Primo, clarare (quatenus fieri potest) quomodo significationes horum duorum verborum (“sexus” et “genus”) determinant utrum accipienda sit theoria ac praxis “transitionis”, an dubitanda. (2) Secundo, consilium petere a Sancto Thoma (cui, ut patet, huiusmodi conceptu “generis” omnino carebat) et examinare responsa ad huiusmodi quaestiones oblata a quinque Thomistis hodiernis.

Dicendum est obiter quaestionem non esse de *existentia* hominum qui dicunt se in alterum sexum transiisse, sed potius quomodo, vel utrum, talis transitio sit *vera*.

Confusiones et litigia

Haud mirum est, nos, cum primum audimus aliquem nobis dicentem “Marcus peperit filium”, censere eum insanire - vir enim quomodo parturiet? “Marcus”, explicant hi periti, “erat” femina “biologica”² nomine “Ana”, quae in virum transiit qui nunc “Marcus” vocari mavult.

¹ *Lost in Trans Nation* a psychologista Miriam Grossman conscriptum: vide https://youtu.be/SzyG5Zmm_tY?si=iFsv8NNyNd_9t6vP.

² Usus verbi “biologica”, cum omnes sint feminae “bioligice”, impugnatur, nuper <https://www.foxbusiness.com/sports/riley-gaines-end-use-biological-gender-terminology>.

Revera multi sunt hodie, et quidem plures in dies, qui huiusmodi sententias de transitione in alterum genus, profiteantur, immo ex tectis praedicent et conentur omnibus civibus imponere in societate. Aliter vero opinantes renituntur contra illos eodem, vel majore, ardore, “bellum culturale”!³.

Multi factores confluent in hanc notionem “transitio in alterum sexum” vel “reassignatio sexus”. Re quidem vera, sunt qui sentiant se “in alio corpore” natos esse ideoque se cum altero sexu aequiparent, accomodantes consuetudines illius. Olim tales sensationes et tales mores a psychologice et psychiatribus ut **abnormales** existimabantur hominum oppressorum “disphoria generis” ut dicitur, sed hodie certi periti, revera semper plures, hoc iudicium ut nimis durum rejiciunt.

Quibus in alterum sexum transire volunt medici nonnunquam praescribunt duplex auxilium medicum: (1) medicamina ad pubertatem impediendam vel retardandam et (2) interventiones chirurgicas velut amputationem mamarum vel penis vel constructionem uteri vel penis. Surrexit pugna acuta inter eos qui favent talibus mediis et eos qui ea vident velut “mutilationes”⁴.

³ Exemplum recens: <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=v-2HcVJLa8ymHFO6>.

⁴ Reassignatio generis jam evenit res pugnata in comitiis politicis. Generatim, factio **sinistra** possunt favere transitioni in alterum genus, non autem factio **dextera**. Qui transitionem generis promovent nuperius appellantur “vigiles” (*woke*), scilicet “expergefacti ex somniis”. In scholis magistri *woke* volunt ut scholares, etiam in primis gradibus, immo in *kindergarten*, de mutatione sexuali doceantur. Ideoque indecorum surrexit proelium inter parentes, qui filios de “ideologia” sexuali protegere volunt, et magistros *woke*, qui mutationes sexuales alumnorum (si quae sint) a parentibus occultare volunt.

Disputationes de hac re sunt sat involutae, sed “practice” difficiliores sunt innumerae confusiones atque altercationes quae ex ea oriuntur - immo **odia**. Sufficiat unum exemplum: participatio feminarum “transitarum” (hoc est, virorum qui se dicunt “mulieres”) in athletica feminina. “William” Thomas, natator masculus, olim taxabatur in loco 469 (quadrigentesimo sexagesimo nono) cum certaba cum **viribus** in cursu centum metrorum. Nunc autem “William”, jam transitus in feminam et nominatus “Liam”, invenitur in *primo* loco inter natatorias **femininas**. Surrexit ingens scandalum: licetne athleticis qui “sexualiter” sunt masculi sed se praebent “genua” ut feminas, interesse desportibus muliebribus?

Itaque sexus et genus toto caelo inter se discrepant in disputationibus recentibus. Sexus enim est quid **materiale** (ut corpora, víscera, chromosomata), genus autem est quid **sociale** et sentitur quodammodo “minus solidum” quam sexus. Verumtamen, secundum fautores transitionis in alterum sexum, genus est “realius” utpote praebet homini **indolem** ejus singularem (seu ejus “identitatem”) ut personae - etiam ut mari aut feminae. Ista indoles personalis, adjiciunt, cum sit **fluida**, potest, immo pro re debet, **eligi** ab individuo. Ana igitur eligit fieri Marcus qui peperit filium et vir William decernit mutari in feminam “Liam” nomine. Hi transitus dotem sexualem non respicit, qui sane idem manet, sed *generi* debetur⁵. Ex altera autem parte, alii aliter cogitantes, opinantur sexum

⁵ Alii magistri vero hanc doctrinam transitionis viderunt ut cujusdammodi **Gnosticismum redivivam** in tempore ineuntis ecclesiae Christianae. Juxta Gnosticos, materia est mala et homini oportet animam suam spiritalem liberare de corpore materiali ut ascendat ad supera. Contra eos doctores Catholici docuerunt hominem constare ex corpore materiali et anima spiritali, quae, utpote a Deo creata, sunt bona. Vide John Ehrett: “Gnostic Anthropology and Identity Politics”, *Conciliar Post*:

hominis, non genus (quidquid sit!), determinare utrum homo vir an mulier sit.

Rogandum sane est utrum vir transitus in mulierem **vere sit mulier**? William, quamvis nunc se nominet “Liam”, revera pergit esse William? Sed quaestio decretoria haec est: *quidnam est “mulier”*? Res celeberrima fuit pellicula *Quid est femina?* quae in 177 miliones 2 millia (177,200,000) functionibus in toto orbi terrarum aspecta est. Ex omnibus fautoribus “transitionis” interrogatis “quid est mulier” nemo “feminam” definire potuit, immo vero voluit⁶.

Patet disceptationem non solum elementa anthropologica, psychologica, medicina includere, sed et ontologica seu metaphysica, immo (visis aerumnis socialibus) ethica ac politica. Nos tamen non loquimur nisi de radice (sexuali aut genuali) differentiae inter masculum et feminam, consultis Sancto Thoma certisque discipulis ejus, in quorum colloquio adhibentur non pauci conceptus scholastici, nec omnes in omnibus cum ipso Thoma conveniunt.

Thomas Aquinas

<https://conciliarpost.com/theology-spirituality/theological-anthropology/gnostic-anthropology-and-identity-politics/>.

⁶ Percontatore Matthaeo Walsh:

<https://www.catholicnewsagency.com/news/254508/what-is-a-woman-documentary-passes-177m-views-on-twitter>.

Exempum recentius: <https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=8KPR9xF6Hlgh5Vpk>.

Interrogamus Sanctum Thomam Aquinatem **non** quid dixisset de nostris disputationibus de sexu et genere (de quibus, ut talibus, eo tempore haud loquebatur), sed potius quid revera dixit de certis quaestionibus quae ansam nobis darent ad conjiciendum quid diceret hodie de talibus aenigmatibus. Certae distinctiones, fundamentales in scholis Scholasticis, sunt cardines qui dirigant inquisitionem nostram:

- corpus et anima
- principia materialia et formalia, seu materia et forma
- accidentia et substantia.

Loci appositus ad doctrinas horum Thomistarum inveniuntur in Sancti Thomae operibus *Quaestiones disputatae de anima*, *Summa Theologiae*, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, et *De ente et essentia*.

Thomas, ut patet, non distinctinxit sicut nos inter sexum et “genus” recenti sensu John Money sumptum; ejus tamen conceptus “sexus” non multum distat a nostro, et ejus sententia invenitur in latere laevo praefatarum distinctionum. Scilicet sexus:

- pertinet plus ad **corpus** quam ad animam
- pertinet plus ad **materiam** quam formam (ad principia materialia quam formalia)
- est **accidens** (inseparabile), quin ad substantiam ut talem spectet.

Thomas quidem sequentes theses affirmavit.

1) Prima: sexus est **accidens inseparabile** individui (vel compositi)

Quaestiones disputatae de anima, 12 ad 7: “Tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis specie, et dicuntur ‘propria’, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex

principiis individui: et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia ‘inseparabilia’, sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia ‘separabilia’, ut sedere et ambulare.

2) secunda: tale accidens (unicum exemplum Thomae est masculus et femina) fundatur plus in **materia** quam in anima substantiali:

De ente et essentia, 7 (n. 105): “Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in [libro] X *Metaphysicae* [Aristotelis]”.

Thomas praebuit saltem tres rationes ad ostendendum *materiam* determinare sexum:

1) Utrum fetus eveniat vir aut mulier reperitur in processu biologico materiali. Thomae cognitio biologiae, quamvis partim obsoleverit, tamen mutatis mutandis, placebit (vide infra).

Summa Theologiae 1:92:1 ad 1: “Per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinate”.

2) Si sexus oriretur non ex materia sed ex forma substantiali aut accidentali animae, mas et femina distinctis essent speciebus.

Metaphysica 10:11:

* “Dicit [Aristoteles] ergo primo, quod dubitatio est quare femina non differt specie a viro, cum femininum et masculinum sint contraria, et differentia secundum speciem causetur ex contrariedade”.

* “Adaptat [Aristoteles] ad terminos speciales [...] scilicet ad masculum et feminam; dicens, quod masculus et femina sunt proprie passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam passionem⁷[...] Hoc autem non posset esse vel contingere si masculus et femina different specie. Non enim ex uno semine diversa secundum speciem producuntur [...] Unde relinquitur quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem”.

3) Sexus, cum ad individuum pertineat, plus ad materiam alligatus est quam ad animam.

Summa Theologiae 1:3.3: “unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis”.

Has doctrinas videbimus in commentariis Thomistarum.

⁷ Omittitur ratio genetica Sancti Thomae historice sublata.

Thomas ergo videtur definire “sexum” propemodum in sensu nostro; ex altera autem parte, licetne etiam “genus” sumptum in sensibus eorum qui “transitionem” accipiunt, aliquatenus controversiis hodiernis accomodare? Responsum requirendum est in significatione vocabuli dubii “genus” (sumpti ut *género*, *gênero*, *gender*).

Bedford ac Eberl

Primi magistri “Scholastici” quos aspiciemus sunt Elliot Louis Bedford et Jason T. Eberl⁸, qui quaerunt, ex conspectu anthropologiae Thomisticae, utrum “anima sit sexualis (*sexed*)”. Responsum consociant cum quaestionibus hodie disputatis de commutatione generis necnon et de defectu (vel morbositate) in formatione sexuali. Consueto modo distinguunt inter sexum et genus. *Sexus* maris et feminae fundatur in **chromosomatibus**; **genus** vero in indole **sociali**, scilicet in modo quo persona seipsum percipit ut virum aut mulierem secundum munera typica in societate utrisque adscripta.

Praeterea, *sexus* et *genus*, licet distinguantur “conceptualiter”, “practice” tamen inter se arcte conectuntur. Anima, ut spiritalis in seipsa, inquit, neque est masculina neque feminina, sed tamen **aliquatenus** est et “sexualis” et “genualis”. Anima enim est **sexualis** prout est principium quod individuum vivificat tamquam ejus qualitas accidentalis inseparata. Sed anima quoque est **genualis** prout hujusmodi qualitas, primum solum

⁸ Bedford: director programatis ethicae (St. Vincent Health); Eberl: cathedricus ethicae medicae (Universitas Mariana); “Is the Soul Sexed? Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development”.
<https://www.chausa.org/docs/default-source/hceusa/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and.pdf?sfvrsn=4>.

potentialis, tandem vero actualis, evolvit in “characterem” intellectualem atque moralem qui (supposita immortalitate) post mortem supererit.

Haec conceptio praesumit tum binarium maris-feminae tum dualismum corporis - “ego”. Disphoria genualis in seipsa, ajunt, est epistemica, hoc est, inter ego “reale” et ego “perceptum”. Sed distinguendum est inter hunc simplicem **conflictum** epistemicum et **morbum** ubi conflictus causat angustiam. Hodie tamen propensio peritorum in re transitionis est suprimere aspectum pathologicum, quae, praetermissa, nullam difficultatem eis praebet⁹.

In neutro casu tamen repugnatur anthropologiae Thomisticae supra ostensae, quae quidem adjuvat ad dubia moralia clarificanda, utputa: transitio generis, morbositas in formatione sexuali, chirurgia genitalis reconfigurativa.

Quantum ad interventiones chirurgicas in personis transitis, justificantur a nonnullis ethicistibus ex principiis moralibus “duplicis effectus” vel “sacrificium partis pro toto”. Verumtamen, ajunt Bedford ac Eberl, neutra ratio sufficit. Ut duplex effectus bene applicetur, explicant nostri auctores, immediatus operationis finis debet esse bonus vel saltem neutralis, sed tamen illud ipsum haud demonstratum est. Nec valet principium “totalitatis” ut justificetur operatio hominis qui sentit se esse bipartitum in marem et feminam, quoniam homo, contra qualiacumque “sensa”, est integer.

Balbour

⁹ <https://www.foxnews.com/media/trans-man-asked-simple-question-kids-trans-conference-kicked>.

Deinde annotamus paucas notiones Hugonis Balbour in ejus lepido cum Cy Kellett dialogo de opinione “Aquinas super transitione genuali”¹⁰. Dialogum incipit colloquium asseverans doctrinam Sancti Thomae de sexibus principaliter fundari in libro *Genesi*, Aristotele postea adhibito:

“et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait “crescite et multiplicamini et replete terram”¹¹.

Homo creatus est, ait Balbour, quoad “animam seu naturam spiritalem (intellectum et voluntatem)”, sed “pro-creatur” (a suis parentibus, Deo praesente) corporaliter ut masculum et feminam. Scripsit:

“Distinctio sexualis pertinet ad essentiam naturae humanae utpote sumus corporei, non utpote sumus quoque spiritus... ubi viri et mulieres non sunt distincti”.

Ratio quamobrem sexus masculinus et femininus non distinguuntur secundum spiritum est quod si ita “spiritaliter” distinguerentur, mas et femina essent dispaes in esse sive in sua natura (idem dicunt Thomas aliiue discipuli sui). Nam si existerent anima feminea et anima mascula, mulier et vir non participarent essentiam communem. Differunt potius propter corpora sua, non propter animas, sed tamen natura corporis per

¹⁰ “Aquinas on Transgenderism”;

<https://www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism>. Barbour, O. Praem. introivit in Abatiam Sancti Michaelis in Silverado, California, insistit patristicam in Augustiniano et philosophiam in Angelico, Romae. Kellett est hospes videoludi *Catholic Answers Live*.

¹¹ 1:27-28.

animam informatur. Distat sexus physicus de “genere”, scilicet de nostra indole sive “identitate” seu de eo quod ut personae sumus.

De disceptione hodierna de transitione viri in mulierem et conversim, Thomas conijcere posset, ait Balbour, sensationem quod alteri generi pertinet reperiri in **experientia sua praeterita**. Viro nato ut mari, dicamus, persuasum est esse mulier. Quaerendum est ubi in composito corporis et animae viri transiti in feminam inveniatur proclivitas contra sexum suum. Atqui haec inclinatio non comperienda est tantummodo in corpore, cum vir sit “biologice” masculus. Potius proclivitas quaerenda est in nescioqua impressione sensitiva quae phantasiam et memoriam afficit. Itaque “genualitas” juxta Balbour originem trahit non ex anima sed “indirecte” a corpore.

William Newton contra John Finley

Nunc vero inspiciamus controversiam **intra** scholam Scholasticam circa locum differentiae inter masculum et feminam: utrum corpus an anima? Aliter ac Thomistae Balbour et Bedford et Eberl, et quidem contra ipsum Thomam, John Finley¹² opinatur distinctionem fundari in **anima**

¹² John Finley gradum doctoris recepit in philosophia in Universitate Dallas; dirigit Valor Institute (California), philosophiam docuit in Seminario Kenrick-Glennon (St. Louis) et in Thomas Aquinas College (California), sodalis est Instituti Aquinas Institute, Blackfriars Hall, Universitatis Oxoniensis. Titulos magistri et doctoris recepit de Universitate Dallasiensi. “The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, The Catholic University of America Press, V. 79, N. 4, October 2015: 585-614; Vide:

<https://www.thomasaquinas.edu/alumni/faith-action-blog/alumnus-scholar-publishes-much-needed-book-sexual-identity>.

potius quam in corpore, quod videtur thesim “genualem” aliquo modo suadere.

Sed contra, William Newton¹³ defendit Thomam dicentem sexum potius consequi principium materiale in homine, hoc est corpus, quam animam. Judicat opinionem Finley ex eo esse indefensibilem quod non quadrat cum quattuor factis, scilicet:

- 1) casu personarum inter binos sexus natarum,
- 2) chirurgia ad sexum reassignandum,
- 3) formatione physica differentiarum sexualium
- 4) unitate sexuum in unica specie humana fundata.

Respiciemus casus duo et quattuor.

Newton sic interpretatur Thomam:

“est in anima una potentia generativa, determinata per materiam ad quam anima unita est, exprimenda ut masculus aut fēmina”.

Newton visit duos locos Sancti Thomae (quos attetigimus supra quosque Finley quoque commentatus est in alio sensu)¹⁴, ubi Sanctus

¹³ William Newton, “Why Aquinas’s Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley (the Linacre Quarterly) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/>.

William Newton, PhD, Anglicus, est professor theologiae in Universitate Franciscana, Steubenville, OH. Theologiam docuit in Instituto Theologico Internationali in Trumau, Austria, in Instituto Maryvale, Birmingham; in Instituto Aquinas Hibernia. Titulos habet de Institutum Johannes Paulus II, Leuven) et Institutum Theologicum Internationale.

¹⁴ *Quaestiones disputatae de anima*, 12 ad 7, *De ente et essentia*, 7, n. 105.

asserit sexum esse accidens inseparabile individui et consequi materiam. Sexus est unicum exemplum talis accidentis.

Thomas obtulit tres rationes quamobrem materia sexum determinet:

- 1) utrum puella an puer generetur debetur semini in fetu,
- 2) si sexus formam substantialem vel accidentalem in anima consequeretur, masculus et femina distinctae essent speciei¹⁵,
- 3) Sexus, prout ad individuum pertinet, plus materiam consequitur quam animam¹⁶.

Finley rejicit secundam rationem, cujus negationem videtur sumere ut fulcimen theseos suae quod potentia generativa est “co-potentia” (maris et feminae). Newton improbat notionem a Finley propositam “animae femininae vel masculinae”, accipit tamen

“notionem animae feminizatae vel masculinizatae propter materiam quam informat”.

Finley, recognoscens tum animam masculinam tum animam femininam, contradicit objectioni Thomae quod talis thesis implicet duas esse species humanas: pro masculo et pro femina. Secundum Newton tamen, anima, in seipsa “neutralis”, redditur masculina aut feminina simul atque informatur per materiam corporis.

Aliis verbis, juxta Finley, duae potentiae generativae, masculina et feminina, cum utraque ad zygotam (ovum spermate fertilizatum) ita collineant ut finis **ultimus** ambarum sit generatio *hominis ut talem*, inter

¹⁵ Aquinas, *Metaphysics* X, lectio 11.

¹⁶ Respective: *Summa Theologiae* 1:92:1 ad 1, *Metaphysica* 10:11, *Summa Theologiae* 1:3.3.

se non differunt ideoque minime important duas species. Newton autem censet duas potentias generativas esse diversas, nam fines *proximi* earum sunt diversi et collineant solum ad gametos (cellulas quae sunt aut ova aut spermata).

Item Finley et Newton ad finem scriptorum suorum loquuntur de interventionibus chirurgicis destinatis ad sexum reassignandum. Ille opinatur eventum talium operationum non esse individuum mutatum in alterum sexum sed individuum **neutrius** sexus.

Newton quaerit, contra, utrum nescioquis operatio possit efficere ut organa sexualia producant gametos **alterius** sexus. En exemplum (fictum sed possibile): uti cellulis pluripotentibus mulieris ad testiculos formandos capaces spermata producendi, deinde transplantare testiculos in mulierem ut possit spermata producere quae ipsius mulieris essent. Verumtamen Newton negat hanc mulierem esse virum, eo quod *adquisivit* potentiam spermata producendi; contra, ut vere sit vir, necesse esset potentiam causari per **entelechiam interiorem**. Vocabulum “vir” in hoc casu est ambiguum nec nominat virum sensu “usitato” sumptum.

Newton summatim terminat scriptum duabus conclusionibus:

- 1) Prima: “Potentia generationis ut talis radicatur in anima, sed utrum actualizetur modo masculi an feminae determinatur per materiam cui anima unitur necnon per processus materiales”.
- 2) Secunda: “Altera sententia, quod sexus principaliter consequitur animam, repugnat tum formationi sexuali tum unitati mulieris et viri tamquam duarum expressionum unicae speciei humanae”.

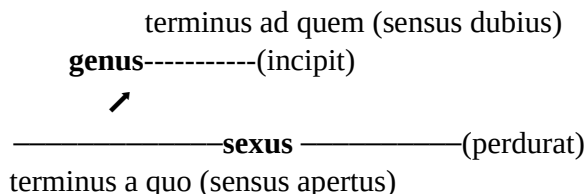
Verbum finale

Quidnam denique dicendum? Quantumvis singula quaestionis a peritis speculantur, haec unica quaestio mihi videtur decretoria: utrum vir vere possit transire in mulierem, mulierve vere in virum. Quod si mutatio “vera” sit, anthropologia antehac recepta funditus evertetur (una cum compagibus socialibus moralibusque); autem, anthropologia servabitur.

Sed tamen utrum transitio vera sit necne, nititur in sensu **secundi** verbi “mulier” (in oratione “vir fit **mulier**”) necnon in sensu **secundi** verbi “vir” (in “mulier fit *vir*”); namque significationes **sexuales** primi “vir” et primi “mulier” sat lucidae sunt. Tota difficultas, aliis verbis expressa, attingit non terminum a quo relationis transeundi (fiendi), sed teminum **ad quem**.

“Sexus” consociatur cum terminis **a quo** et se habet ad chromosomata materialia; “genus” autem (*généro/ gênero/ gender*) connectitur cum termino **ad quem**, et potius ad “culturam” pertinent: scilicet ad mores sociales cogitandi atque agendi, quapropter ad amussim definiri non potuit modo ab omnibus accepto.

Sic ergo licet repraesentare habitudinem inter quoslibet terminos “a quo” atque “ad quem”:



Ubi patet totam difficultatem esse in Y determinando.

Sanctus Thomas in hac re loquebatur solummodo “modo sexuali”, et quattuor Thomistae ex quinque consideratis ei videntur consentisse; alius vero Thomista differentiam inter marem et mulierem potius dixit consequi “animas masculinas et femininas”. In neutro casu tamen, cum nec corpus nec anima videtur mutari posse, datur transitus in alterum sexum.

Bibliographia

-Aquinas, Sanctus Thomas.

-- *De ente et essentia*

-- *Summa Theologica*

-- *Commentaria in Metaphysica Aristotelis*

- *Quaestiones disputatae de anima*

- Barbour, Hugh. “Aquinas on Transgenderism”;

<https://www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism>.

-Bedford, Elliot Louis, et Jason T. Eberl, “Is the Soul Sexed?”, *Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development*.

<https://www.chausa.org/docs/default-source/hceusa/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and.pdf?sfvrsn=4>.

- Finley John, “The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, The Catholic University of America Press, V. 79, N. 4, October 2015: 585-614.

-Newton, William, “Why Aquinas’s Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley” (the *Linacre Quarterly*) <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/>.

Recibido: 6/8/2024
Aceptado 20/12/2024

Resumen: Estoy dando una conferencia sobre una cuestión que se debate acalorada y amargamente en mi país, los Estados Unidos: si una persona realmente puede elegir o cambiar su sexo, o si una mujer puede convertirse en hombre o un hombre en mujer. Esta controversia tiene que ver con la antropología filosófica, y como nuestro encuentro trata sobre la Edad Media, pidamos la ayuda de Santo Tomás de Aquino y de algunos de sus discípulos, los tomistas modernos, para aclarar el asunto. En mi país, esta cuestión, a la vez teórica y práctica, sobre el intercambio sexual ha abierto una profunda división en el pueblo y en torno a él se libran encarnizadas batallas dentro de la guerra cultural. Y, de hecho, los propios tomistas, como veremos, difieren en la interpretación de la doctrina de Santo Tomás.

Palabras clave: Cambio de sexo - Antropología filosófica - Guerra cultural - Edad Media - Tomás de Aquino.

Resumo: Estou dando uma palestra sobre um assunto que é debatido acaloradamente e amargamente em meu país, os Estados Unidos: se uma pessoa pode realmente escolher ou mudar de sexo, ou se uma mulher pode se tornar um homem ou um homem, uma mulher. ? Esta polémica tem a ver com a antropologia filosófica, e como o nosso encontro é sobre a Idade Média, peçamos a ajuda de São Tomás de Aquino e de alguns dos seus discípulos, os tomistas modernos, para esclarecer o assunto. No meu país, esta questão, tanto teórica como prática, sobre o intercâmbio sexual abriu uma divisão profunda nas pessoas e batalhas ferozes estão a ser travadas em torno dela no âmbito da guerra cultural. E, de facto, os próprios tomistas, como veremos, diferem na sua interpretação da doutrina de São Tomás.

Palavras-chave: Mudança de sexo - Antropologia filosófica - Guerra cultural - Idade Média - Tomás de Aquino.

Abstract: I am giving a lecture on an issue that is hotly and bitterly debated in my country, the United States: whether a person can really choose or change their sex, or whether a woman can become a man or a man a woman. ? This controversy has to do with philosophical anthropology, and since our meeting is about the Middle Ages, let us ask the help of Saint Thomas Aquinas and some of his disciples, the modern Thomists, to clarify the matter. In my country, this question, both theoretical and practical, about sexual exchange has opened a deep division in the people and fierce battles are being fought around it within the cultural war. And, in fact, the Thomists themselves, as we will see, differ in their interpretation of the doctrine of Saint Thomas.

Keywords: Sex change - Philosophical anthropology - Cultural war - Middle Ages - Thomas Aquinas.

Summarium: Accipio ad praelectionem circa quaestionem quae acriter et acerbè disputatur in patria mea, Statibus Unitis: utrum homo vere possit suum sexum eligere vel mutare, sive: mulier potestne transire in virum vel vir in mulierem? Haec controversia ad anthropologiam philosophicam spectat, et cum noster congressus sit de Aetate Media, auxilium petemus Sancti Thomae Aquinatis et quorundam discipulorum ejus, Thomistarum hodiernorum, ad rem clarandam. In patria mea haec quaestio, quae tum theorica est tum practica, de commutatione sexuali aperuit scissionem profundam in populo et circa eam pugnatur in proeliis ferocibus intra bellum culturale. Et quidem ipsi Thomistae, ut videbimus, discrepant in interpretatione doctrinae Sancti Thomae.

Vocabula maximi momenti: Sexus mutatio - Anthropologia philosophica
– Bellum culturale - Aetate Media – Thomas Aquinas.

RESEÑAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

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 explicita 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

RAFAEL RAMIS BARCELÓ, *La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*, Madrid, Dykinson, 2024, 452 pp.

Este bienvenido libro se encuadra en un proyecto más amplio, según explica su autor, “Conflictos singulares para juzgar, arbitrar o concordar (siglos XII-XX)”, dirigido por Josep Capdeferro y él mismo, financiado también por el programa Prometeo 2022 de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat valenciana; y a su vez está en la línea enmarca asimismo en la línea de investigación del *Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad* de IEHM, Unidad asociada al CSIC.

Se trata de una obra que ofrece un panorama general y sistemático de la segunda escolástica, algo que completa una bibliografía sectorial abundante pero dispersa. El trabajo se desarrolla en dos niveles. Por una parte, la exposición historiográfica y documental; por otra la elaboración de una categoría conceptual que responda adecuadamente al material histórico. Este punto se trata al principio y al final, justificando el desarrollo central. Y se completa conceptualmente en los tres primeros puntos del capítulo 4, dedicado al segundo período: 1. Los límites de la escolástica; 2. Las causas externas; 3. Las consecuencias para la escolástica católica.

En cuanto al propósito de la obra, nos dice claramente el autor:

“En este libro se estudia la ‘segunda escolástica’, con una propuesta de síntesis renovadora, que ofrece al lector una definición, una cronología y un estudio diacrónico. Tiene la vocación de ser un breve manual, apto tanto para los especialistas como para los

estudiantes. Se ha intentado ofrecer una recapitulación ordenada sobre un tema que no tenía, hasta la fecha, un trabajo completo de conjunto. Había estudios muy valiosos sobre diversas partes del castillo (las torres, los muros, las estancias...). Sin embargo, faltaba una panorámica con perspectiva” (pp. 15-16)

Es importante señalar, acompañando al autor, que es necesario precisar el “desde dónde” metodológico de la obra, que no es el de un historiador de la escolástica sino de las universidades en particular las hispánicas, lo cual lo hace –como reconoce– más sensible al aspecto de las cátedras, la docencia, la inserción universitaria en sus diversos ámbitos (conventual, colegial, universitario...) aunque estima no haber caído en una visión exclusivamente universitaria e hispánica. No obstante reconoce que historiadores de la escolástica habrían dedicado más espacio a exponer el pensamiento de los grandes autores como Báñez, Molina, Cayetano, Suárez, Juan de Santo Tomás, los Conimbricenses, etc. Estima que un historiador de la escolástica la trataría a través de sus grandes escuelas: el tomismo, el escotismo y los jesuitas. Frente a ello nos dice:

“He optado por una solución muy diferente [...] Por esa razón, el libro dedica menos espacio a las figuras más estudiadas, como Cayetano de Vio, Cano, Molina..., y, en cambio, se explora algo más en los autores de los siglos XVII y XVIII, muchos de los cuales apenas son conocidos. Con ello, no pretendo rebajar en punto alguno la importancia de los grandes escolásticos, sino proporcionar al lector una imagen de conjunto del castillo, de modo que las estancias menos vistosas sean también visitadas y descritas (pp. 16-17).

El aspecto historiográfico, a su vez, se organiza en dos ejes históricos: los antecedentes por una parte, y los períodos de la segunda escolástica

propiamente dicha. El tercer período, digamos, que el autor acertadamente titula “tercera escolástica” se presenta como epílogo. En cuanto a los antecedentes, se engloban en la primera etapa porque son tratados más brevemente, y se consideran los siguientes: 1. El método escolástico (que se continuará, aunque con algunas variantes, en los tres períodos); 2. Las escuelas (cuya proliferación y doctrina propia derivó en incontables controversias, cada vez más sutiles, que requerían notable especialización temática y desarrollo, en puntos no tratados por los maestros medievales); 3. La crisis de la escolástica (en parte producto de su excesivo crecimiento, pero también su confron­te con nuevos conceptos y criterios tanto teóricos como prácticos); 4. La crítica del humanismo al escolasticismo (probablemente la causa determinante de la decisión incluso bien explícita, de defender la tradición medieval y sus valores teóricos).

Los tres períodos de la segunda escolástica son tratados en sendos capítulos, cada uno de los cuales se subdivide en etapas, que son cronológicamente las siguientes.

El primer período (cap. 3), abarca 1507/1517-1607/1617, y se desarrolla en dos etapas. La primera etapa va 1512/1517 a 1545, con la figura predominante de Cayetano y la restauración del tomismo, la Escuela de Salamanca, la crítica erasmista, la reforma luterana y el surgimiento de la teología controversial. La segunda etapa (1545-1563) tiene como figuras relevantes a Melchor Cano, los miembros del Colegio Romano de la Compañía de Jesús y los teólogos del Concilio de Trento. La tercera etapa (1563-1607/1617) se caracteriza por el resurgimiento de las antiguas escuelas (incluyendo el nominalismo y el averroísmo y la nueva escuela lulista) y la creciente importancia de los teólogos jesuitas con sus diversas líneas: Fonseca y los Conimbricenses, Luis de Molina, Roberto Bellarmino y el Colegio Romano, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, Francisco

Suárez. También es relevante el nacimiento de nuevas disciplinas filosóficas, como la Filosofía Natural y la Psicología, y teológicas como mariología y sacramentos. En cuanto a las disputas escolásticas, se destaca en este período la famosa “*controversia de auxiliis*”

Segundo período (cap. 4) abarca 1607/1617-1665/1670 y comprende dos etapas. La primera (1607/1617-1637) se caracteriza por el resurgimiento de las antiguas escuelas (incluyendo el nominalismo y el averroísmo) la aparición de novedades como el lulismo, con sus respectivas controversias teológicas, que continuando la *de auxiliis* se centra en el tema de la “ciencia media” dentro de la escolástica católica; por otra parte se destaca el crecimiento de la teología reformada.

La segunda etapa (1637-1665/1670) se caracteriza por la proliferación de direcciones teóricas, tanto filosóficas como teológicas: el jansenismo, la filosofía hobbesiana, el lulismo, el tomismo: de Juan de Santo Tomás a Godoy; el pensamiento jesuítico, el escotismo (Mastri, Belluto, Wadding y los franciscanos observantes), la escuela agustiniana, el nominalismo y las cátedras de Durando.

El tercer período (cap. 5) que abarca 1665/1670-1773, también se articula en tres etapas. La primera (1667-1705) se caracteriza por el surgimiento de nuevas escuelas, agustiniana, bonaventuriana, lulianam, suarista, y las cátedras *pro auctore* y *pro religione*, el eclecticismo en el Centro de Europa teológico y la proliferación de tratados *de locis* y la fuerte pugna entre dominicos y jesuitas. La segunda etapa (1705-1740) contempla la crisis de la escolástica moderna por su falta de credibilidad y la importante acción de los jesuitas, así como la creciente relevancia de los oratorianos. resurgimiento del escotismo. La tercera etapa (1740-1773) convive con la introducción de las ideas seculares modernas entre los escolásticos: los *moderni* (François Jacquier y Fortunato da Brescia) y los

eclécticos, a los que deben sumarse los defensores de la escolástica tradicional (tomistas, escotistas y jesuitas sobre todo suaristas) (se dedica una sección a la *Scholastica vindicata*, de Juan Bautista Gener).

En cuanto a la “tercera escolástica”, más que un tratamiento completo se presenta una propuesta de estudio que, siguiendo el esquema triádico, se nuclea en tres períodos, el primero (1773-1830) se analizan las manifestaciones geográficamente (Europa Central, Europa Meridional y América) señalándose especialmente la recuperación del tomismo. Los períodos segundo (1830-1879) y tercero (1879-1965) constituyen las épocas de surgimiento y consolidación de la “neoescolástica”.

De este amplio espectro temático y cronológico, que no puede analizarse en el reducido espacio de una reseña, me permito señalar algunos puntos que considero los más originales en cuanto al modo de presentarlos y a su argumentación histórico-crítica, permitiendo una hermenéutica comprehensiva de todo este largo período.

En primer lugar, señalo el paradigma epistemológico, puesto que el autor se ha propuesto justificar esta categoría historiográfica pero a la vez conceptual. Siguiendo una línea de tipo gadameriana, plantea la cuestión de las tradiciones y el tema de la historicidad, incluyendo los complejos problemas de la cronología. Es adecuada a su propósito la propuesta de las tres dimensiones a tratar; autores, temas y escuelas.

También es interesante y motivador el modo de presentar una de las causas de la segunda escolástica, que es la crisis de ella misma, por el nominalismo, el conciliarismo y la lucha de escuelas. Este elenco no es nuevo sino habitual, lo novedoso es la forma de presentarlo, sin adosarle aspectos valorativos que suelen esgrimirse, como el de considerarlas índice

de la “decadencia” del gran movimiento filosófico-teológico de la escolástica del siglo XIII. En cuanto a las consecuencias de esta crisis, tanto el elenco como la argumentación resultan convincentes, al menos en general. Son ellas: la falta de equilibrio entre lógica y metafísica, el relativismo teológico, la ausencia de grandes figuras con muchos maestros eclécticos, la incapacidad de integrar la cultura clásica grecolatina y los saberes no universitarios, la despreocupación por el estilo literario.

Las Conclusiones son breves y orientadas a justificar los puntos y los principales resultados historiográficos. Como síntesis, nada mejor que citar al propio autor:

Si en este libro hemos subrayado el carácter sincrético de la “segunda escolástica”, y las luchas *ad intra* y *ad extra* de las diferentes corrientes, no es para desautorizar a los autores, ni menospreciar las escuelas, sino para mostrar que siguieron un comportamiento similar al de otros paradigmas en la historia del pensamiento. Así como hay, en nuestros días, una firme voluntad de recuperar al Tomás, al Buenaventura y al Escoto “original”, más allá de las adherencias de los siglos (al igual que al Erasmo, al Valla, al Descartes, al Locke o al Wolff “verdadero”), conviene asimismo hacer lo propio con los autores de la “segunda escolástica”: fueron autores “modernos”, que – pese a las dificultades formales y materiales – intentaban pensar los problemas de su tiempo y que influyeron sobremanera en la evolución de muchas ideas que han llegado hasta hoy” (pp. 365-366).

Una amplia bibliografía pp. 367-435 completa esta obra elogiable y sobre todo muy recomendable, diría imprescindible en un área de muy escasa producción bibliográfica complexiva y de buen nivel.

Celina A. Lértora Mendoza

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Entrevista al académico estadounidense Don Alfred Monson

Introducción y entrevista por Nicolás Martínez Sáez

Agradezco las correcciones de la traducción
a la profesora Libertad Martínez
Universidad Nacional de Mar del Plata
9 de Mayo 2020

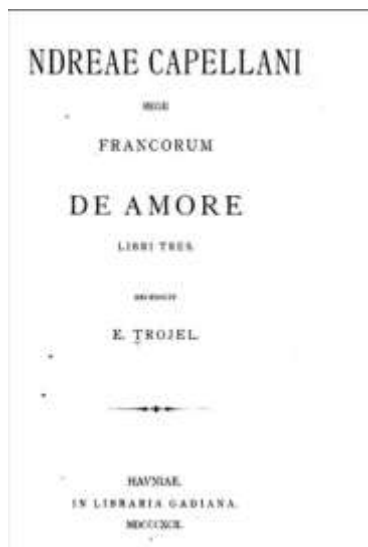


Don Alfred Monson es profesor emérito de francés en el College of William and Mary en Williamsburg, Virginia, Estados Unidos. Es especialista en literatura medieval francesa y occitana. Escribió numerosos artículos y libros sobre temas vinculados a la Edad Media y, en 2005, publicó *Andreas Capellanus, Scholasticism & The Courtly Tradition*, una obra donde propone centrarse en las formas **escolásticas y las técnicas de razonamiento que el pensador medieval del siglo XII, Andrés el Capellán**, utiliza en su tratado *De amore* (Sobre el amor).

La complejidad del *De amore* ha presentado a la crítica problemas que aún siguen abiertos a la discusión y la interpretación. El primero de ellos tiene que ver con las relaciones entre la obra del Capellán y el denominado “amor cortés”, fenómeno que inicia en el sur de Francia a finales del siglo XI.

¿Es *De amore* una codificación del amor cortesano cantado por los poetas y trovadores medievales? Monson y otros académicos han

considerado que *De amore* está en el centro de las polémicas del “amor cortés” pero también proponen analizar al tratado del Capellán desde su contexto filosófico y desde las formas de escritura escolástica que emergen a partir de la introducción de las obras aristotélicas en el mundo latínfono.



El segundo problema que más ha sido analizado y ha dividido a la crítica es el de la consistencia, real o aparente, entre los dos primeros libros en favor del amor mundano y el libro tercero donde se rechaza al mismo en forma de palinodia. ¿Es que el Capellán se ha arrepentido de haber escrito sus dos primeros libros y por eso necesita en el tercero retractarse? ¿O podemos identificar un espíritu de ironía en algunos de sus libros que podría ayudar a interpretar la obra como un tratado consistente? O bien ¿podemos ver en el desarrollo del *De amore* una forma de escritura propia del género literario conocido como *summa*? A fin

de cuentas ¿juega el Capellán con sus lectores o les habla con seriedad sobre un tema tan importante como el amor?

En el actual contexto de confinamiento por la pandemia derivada por COVID-19, Don A. Monson accede amablemente a responder, vía correo electrónico, una serie de preguntas acerca de esta obra tan compleja y que ha sido tan poco estudiada en ámbitos filosóficos y casi examinada

exclusivamente por muchos críticos literarios desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.

Usted ha estudiado la obra de Andrés el Capellán realizando una lectura novedosa que se inserta, de lleno, en el ámbito de la filosofía y de las discusiones dialécticas que se llevan a cabo en el contexto de reingreso de las obras de Aristóteles al Occidente latino, durante el siglo XII. ¿Por qué considera que el tratado de Andrés el Capellán ha sido analizado mayormente por la crítica literaria y casi nada por los filósofos?

A pesar de que no soy filósofo y no puedo hablar por los filósofos, hay algunas observaciones acerca de *De amore* que quizás podrían ayudar a explicar su inquietud. Andrés el Capellán está claramente inmerso en la temprana escolástica, pero no es un pensador sistemático de primer orden. Incluso su definición de amor y su discusión en el capítulo uno, la parte más rigurosa del tratado, contiene sorprendentes errores como la afirmación de que la *passio* que es el amor no proviene de ninguna *actio* (obviamente confundido con *factio*) o la sustitución de *passio innata* por *passio interior*, expresiones escolásticas estándar para las emociones. Quizás más grave, desde el punto de vista filosófico, es el hecho de que Andrés mezcla en su especulación una gran cantidad de material literario, empezando por su obvia imitación a Ovidio, pasando por la alegoría del Purgatorio de las bellezas crueles del quinto diálogo, hasta el relato arturiano del libro segundo, capítulo ocho y que incluye, especialmente, muchos lugares comunes de la literatura vernácula -como la poesía de amor de los trovadores-. Es precisamente esta dimensión literaria lo que ha hecho del tratado un atractivo objeto de estudio para los académicos de la literatura, quienes han visto, en su enfoque

relativamente sistemático del tema, una posible clave para resolver algunas de las ambigüedades de la poesía vernácula.

Usted ha señalado que el uso del Capellán de los términos *actio* en vez de *factio* o *passio innata* en vez de *passio interior* constituye un error. ¿Por qué considera que se da esa situación?

Hay dos explicaciones posibles y la respuesta completa puede ser una combinación de las dos. Si Andrés estaba escribiendo a finales del siglo XII, como la mayoría de los académicos consideran hoy, este fue un período formativo de la escolástica en el que la terminología técnica aún no estaba completamente establecida. Además, Andreas no parece ser un pensador sistemático de primer orden, por lo que estos problemas pueden deberse, al menos en parte, a su insuficiencia como filósofo. La distinción clásica entre *actio* y *factio* fue hecha por Tomás de Aquino en el tercer cuarto del siglo XIII (*Summa theologiae* 1a2ae 57.4), pero en su *De anima* Isaac de Stella (m. ca. 1169) usa *actio* de una manera que recuerda el uso que hace el Capellán. No conozco ningún otro testimonio de *passio innata* en lugar de *passio interior* (o sus equivalentes, *passio animae* o *passio animi*) para designar las emociones, aunque eso es claramente lo que Andreas tiene en mente y se refleja en las traducciones de varios de sus traductores medievales. Andrés usa el concepto estándar *animi passio* en el Séptimo Diálogo (ed. Walsh, 1.6.378, p. 148) para referirse a la emoción de los celos, por lo que estaba claramente familiarizado con el concepto.

Usted ha señalado que la introducción de la *Nueva Lógica* de Aristóteles se ve reflejada en la obra del Capellán, fundamentalmente en su método, ¿cuáles son las fuentes aristotélicas

y traducciones a las que Andrés el Capellán pudo haber tenido acceso?

Las primeras traducciones de textos aristotélicos previamente no disponibles fueron las obras de lógica, comenzando por *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*, traducidas por Jacobo de Venecia en la década de 1120. A mediados del siglo XII, todo el *Organon* estaba disponible en Occidente por lo que Andrés el Capellán podría haber estado familiarizado con él. Su invocación de una “regla de los lógicos”, en la introducción del tercer diálogo, podría referirse a un pasaje de *Tópicos* o al comentario de Boecio sobre los *Tópicos*. La *Física* de Aristóteles fue traducida hacia el final del siglo XII, la *Metafísica* y *Sobre el alma* a principios del siglo XIII.

¿Es posible que la valorización, en el libro tercero del *De amore*, de la amistad por sobre el amor esté influenciada por la filosofía aristotélica además de la explícita influencia de Cicerón?

Partes de la *Ética nicomaquea* fueron traducidas a finales del siglo XII o principios del XIII, pero el libro ocho que trata sobre la amistad no estuvo disponible en Occidente hasta que Roberto Grosseteste tradujo toda la obra en la década de 1240. Esto es claramente después del *terminus ante quem* del *De amore*, 1238, cuando el Capellán es citado por su nombre por Albertano de Brescia en su obra *De dilectione Dei et proximi*, por lo que no hay forma de que Andrés pudiera haberlo conocido. No hay nada en la breve discusión de Andrés sobre la amistad que recuerde el ideal de amistad de Aristóteles basado en el carácter virtuoso y hay una referencia a la “utilidad de la amistad”, vista por Aristóteles como la base más inferior para la amistad que, incluso, argumenta en contra de una influencia indirecta. Como indica la

pregunta, la influencia de Cicerón en Andrés es explícita: se le cita tres veces por su nombre, dos veces en el pasaje de la amistad en el libro tercero, incluida una referencia a su libro *De amicitia* y una vez en un pasaje similar en el séptimo diálogo, por lo que hay pocas dudas sobre de dónde Andrés tomó sus ideas sobre el tema.

En su introducción al *De amore*, en el año 1982, el traductor P. G. Walsh afirma que Andrés el Capellán pudo haber conocido la tradición platónica a través de la obra de Apuleyo, quien fuera el mejor conocedor del pensamiento platónico en la Edad Media. ¿Qué podemos conocer, hasta el día de hoy, acerca de la influencia de Platón y de sus diálogos amorosos en la obra del Capellán?

Existe una larga tradición en la literatura académica, equivocada en mi opinión, de tratar de conectar el *amor purus* de Andrés con el concepto posterior de “amor platónico”. El único diálogo platónico disponible en el siglo XII era la primera parte del *Timeo* en la traducción de Calcidio. Los diálogos que tratan sobre el amor como el *Simposio* y *Fedro*, recién estuvieron disponibles en el Renacimiento Italiano. En cualquier caso, el “amor platónico”, no se encuentra en Platón sino que fue inventado en el siglo XV por Ficino. El pasaje de Apuleyo, citado por Walsh y atribuido a Platón, hace una triple distinción probablemente volviendo a la “escalera” al final del *Simposio*. El peldaño más elevado, el amor divino, presumiblemente, se refiere no al “amor platónico” sino al amor de lo bello, lo bueno y lo verdadero. En el otro extremo está lo que parece ser amor carnal, aquí asociado con “una mente degenerada y el deseo más corrupto”. En el medio, Apuleyo distingue un amor intermedio, de transición, que él llama *mixtus*. Andrés usa la expresión *amor mixtus* no como un punto intermedio entre extremos, sino para designar la actividad sexual que incluye la consumación, en oposición al *amor purus*, de una

pureza muy relativa, ya que denota actividad sexual pero que no incluye la consumación. Si Andrés tomó prestado el término *amor mixtus* de Apuleyo, lo volvió a implementar con un significado completamente diferente y, más allá de la cuestión del vocabulario, su concepto de “amor puro” no debe nada a las ideas platónicas expresadas en este pasaje o cualquier otro. Walsh lo reconoce antes de hablar sobre posibles influencias árabes como Avicena e Ibn Hazm, otra táctica común para encontrar ideas platónicas en Andrés. Creo que el amor *purus* no trata en absoluto de ideas platónicas o de otro tipo, sino más bien de una táctica retórica basada en el lugar común clásico y medieval del *gradus amoris* o “cinco etapas del amor”, que se cita específicamente en el pasaje y en otros lugares en el tratado¹.

Si *De amore* pertenece al género *summa* y es precursor de las grandes *summae* del siglo XIII como la de Tomás de Aquino ¿puede interpretarse que este género empezó siendo un género más abierto que admitía diferentes tipos de discursos y recursos, que podían oscilar desde definiciones y clasificaciones “serias” pasando por anécdotas, diálogos risueños y situaciones cómicas hasta llegar a una palinodia?

En contraste con los términos *tractatus*, *liber* y *libellus*, que se usan repetidamente de manera autorreferencial en *De amore*, la palabra *summa* aparece solo dos veces allí, no para designar ese o cualquier otro trabajo, sino en la expresión *breviter et in summa notare*, “para resumir brevemente”. Aunque no se autodenomina *summa*, el tratado anticipa las grandes *summae* del siglo siguiente al presentar un tratamiento integral y sistemático del tema basado en confrontar e intentar sintetizar opiniones

¹ Monson refiere a las cinco etapas del amor: la visión de la amada, la conversación y saludo, la caricia, el beso y el acto sexual.

contradictorias de diversas tradiciones sobre los asuntos en discusión. Sin embargo, es un ejemplo muy embrionario y exploratorio del género que incorpora una amplia variedad de tipos de discurso, incluidos diálogos, cartas, casos, códigos, cuentos y ejemplos, además de los pasajes discursivos y, por lo tanto, es mucho menos ordenado y sistemático que las *proto-summae* del siglo XII como *Las sentencias* de Pedro Lombardo. También innova con respecto a la práctica escolástica temprana en que expande el concepto de autoridad de las fuentes estándares clásicas y cristianas latinas, para incluir ejemplos y lugares comunes de la literatura vernácula, así como fuentes sociales como los proverbios, la opinión pública y la autoridad de las mujeres de la nobleza. La cuestión de si incluye elementos cómicos o irónicos y en qué medida, es un tema muy debatido. No creo que sea posible mostrar un uso sistemático de tales dispositivos y creo que el rechazo del amor en el libro tercero se explica mejor por otros factores que por una interpretación irónica general de los dos primeros libros, lo cual no puede ser sostenido en un examen minucioso.

¿Cuáles son las críticas que se le pueden hacer a los argumentos a favor de la interpretación irónica del tratado del Capellán?

Las interpretaciones irónicas de *De amore* han surgido, principalmente, de los intentos de resolver el problema planteado por la discrepancia entre la denuncia del amor en el libro tercero y la aparente promoción en los dos primeros libros. Aunque algunos académicos han visto ironía en el libro tercero, la idea principal de esta tendencia comenzó en la década de 1950 con la interpretación irónica de D. W. Robertson, de los dos primeros libros. La interpretación de Robertson se basa en la suposición de que, siendo cristianos, la gente medieval no podría haber defendido lo que habrían visto como el pecado de la

concupiscencia, por lo que, cuando parecen hacerlo, en realidad, deben expresarse irónicamente. La mayoría de los académicos no aceptan esta representación monolítica de la Edad Media pero algunos, sin embargo, siguen a Robertson en su visión irónica de los dos primeros libros del Capellán. El principal problema con esta interpretación es que los dos primeros libros no presentan un respaldo general del amor profano sino un intento complejo de conciliar los conceptos de amor de los trovadores con Ovidio y con el cristianismo. En consecuencia, esos libros contienen muchas declaraciones piadosas que Robertson toma al pie de la letra en lugar de irónicamente. ¿Cómo sabe cuándo cambiar de marcha entre lecturas directas e irónicas? Recurre a su visión monolítica de la cultura medieval, de la que depende todo su argumento. Aunque aparentemente sincero, el intento de Andrés de conciliar el amor profano con la moral cristiana tiene un éxito limitado y esa es probablemente la mejor explicación del cambio de dirección en el libro tercero.

En su obra, *Andreas Capellanus, Scholasticism & The Courtly Tradition*, evita la polémica sobre la intención de Andrés el Capellán y analiza el significado del *De amore* a través de su forma. ¿Considera que las características formales del concepto de juego señaladas por el filósofo holandés Johan Huizinga como el círculo mágico, la conciencia del “como sí”, el elemento agonal y la tensión podrían aplicarse al tratado del Capellán?

Creo que hay una cualidad de juego en gran parte de la poesía trovadoresca, que obviamente ejerció una influencia en el *De amore*. Un género poético en particular, los poemas de debate dilemáticos, o *partimen*, son claramente un juego. Esto es indicado por su nombre alternativo, *joc partit*, literalmente “juego dividido” y por el hecho de que el poeta que propone un dilema para ser debatido acepta defender el lado

opuesto de la pregunta al lado de la que elija su oponente. Los casos de amor del libro segundo, capítulo siete de Andrés, parecen estar inspirados en el *partimen*, incluida la idea de que las decisiones de las damas de la alta nobleza de la corte dicten decisiones. La aplicación de la teoría de juegos al tratado en su conjunto me parece mucho más difícil. Creo que Andrés intentó en los primeros dos libros reconciliar el enfoque de los trovadores sobre el amor con la moral cristiana y que, el rechazo del amor en el libro tercero es, en parte, un reflejo del hecho de que fracasó en ese intento. Quizás se podría argumentar que el esfuerzo inicial fue un juego que el Capellán, posteriormente, reconoce haber perdido, pero dudo que él lo hubiera visto de esa manera.

**Mensaje de Navidad del Santo Padre Juan XXIII
a todos los fieles y a todos los pueblos
durante la Audiencia al Sagrado Colegio y a la Curia
con motivo de las felicitaciones***

Miércoles 23 de diciembre de 1959

Venerables Hermanos y amados hijos:

Henos ya en Navidad. La segunda Navidad de Nuestro Pontificado. Mirándola desde lejos, espiritualmente unidos con María y José en el camino hacia Belén desde hace muchos días gustamos por anticipado la dulzura del cantar angélico, que nos espera, anuncio de paz celestial ofrecida a todos los hombres de buena voluntad. Y así, día tras día, pensamos que la vía de Belén indica verdaderamente la ruta para un buen camino hacia aquella paz, que está en los labios, anhelos y corazones de todos.

El llamamiento de la Liturgia en los acentos del Papa León Magno, nos advertía ya, con festiva invitación: “Regocijaos en el Señor, carísimos, alegraos con júbilo espiritual, porque se renueva el día de la Redención, el día de la vieja esperanza al anuncio de la eterna felicidad” (*Serm. XX in Nativitate Domini*, PL 54, 193). Junto, y casi haciendo coro con esa voz solemne y conmovedora, que nos llega desde el siglo V, oímos como elevarse juntas todas las voces suplicantes de los Sumos Pontífices, que gobernaron la Iglesia antes y después de las dos guerras, que han desgarrado a la humanidad en este siglo nuestro; las voces más cercanas a nosotros de los diecinueve Mensajes de Navidad de Nuestro Padre Santo Pío XII, de siempre tan amada y feliz memoria.

Continúa invitación, pues, a apresurar nuestros pasos por los caminos de Belén que son, para nosotros, la senda de la paz.

En el mundo de hoy, ¡cuántas vías de paz se proponen e imponen! ¡Cuántas se sugieren también a Nos, que, como María y José, gozamos de la seguridad de conocer nuestro camino y no tememos que Nos podamos equivocar!

Desde el fin de la segunda guerra, en efecto, hasta nuestros días, ¡qué variedad de expresiones y cuántos abusos de esta santa palabra! *Pax, pax*: paz, paz (*Jer* 6, 13).

Rendimos nuestro homenaje de respeto a la buena voluntad de tantos buscadores y anunciadores de paz en el mundo: estadistas, expertos diplomáticos, buenos escritores.

Pero los esfuerzos humanos en materia de pacificación universal están muy lejos todavía de los puntos de acuerdo entre el cielo y la tierra.

Es que la paz verdadera, no puede venir sino de Dios; no tiene sino un solo nombre: *pax Christi*; tiene su solo rostro: el que Cristo le imprimió, quien –como para prevenir las humanas falsificaciones– subrayó: “Yo os dejo la paz; os doy mi paz” (*Jn* 14, 27).

La paz cristiana

Tres aspectos de la paz verdadera:

Paz de corazón. La paz, ante todo, es un hecho interior, espiritual y tiene como condición fundamental, la dependencia amorosa y filial de la

voluntad de Dios: “¿Señor, nos hiciste para Ti y nuestro corazón no está en paz hasta que descanse en Ti!” (S. Agustín, *Confess.* I, 1 1, 1, PL 32, 61).

Todo lo que debilita rompe o destroza esta conformidad y unión de voluntades, se opone a la paz: antes que nada y sobre todo la culpa, el pecado. “¿Quién le resiste (a Dios) y ha tenido paz?” (*Job* 9, 4). La paz es la herencia feliz de quienes observan la ley divina: “Pax multa diligentibus legem tuam” (*Sal* 118, 165).

A su vez, la buena voluntad no es otra cosa que el sincero propósito de respetar la ley eterna de Dios, de acatar sus mandamientos, de secundar sus designios: de permanecer, en una palabra, en la verdad. Esta es la gloria que Dios espera del hombre: “Pax hominibus bonae voluntatis”.

Paz social. Ésta se basa sólidamente en el mutuo y reciproco respeto a la dignidad personal de hombre. El Hijo de Dios se ha hecho hombre, y su redención no se extiende sólo a la colectividad, sino también a cada uno en particular: *Ipse dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*: me amó y se entregó a sí mismo por mí (*Gal* 2, 20), dice San Pablo a los Gálatas. Y si Dios ha amado al hombre hasta tal punto, es que el hombre le pertenece y que debe ser respetada absolutamente la persona humana. Esta es la enseñanza de la Iglesia, que en la solución de los problemas sociales, ha tenido siempre fijos los ojos en la persona humana, enseñando que las cosas y las instituciones –los bienes materiales, la economía, el Estado– son ante todo para el hombre y no el hombre para ellas.

Los disturbios que sacuden la paz interna de las naciones tienen, en primer lugar, su origen precisamente en esto: que al hombre se le ha tratado, casi exclusivamente como instrumento, como mercancía, como miserable rueda de engranaje de una gran máquina, simple unidad

productiva. Sólo cuando se toma la dignidad personal del hombre como criterio de valoración del hombre mismo y de su actividad, se dispondrá del medio de aplacar las discordias sociales y las divergencias, con frecuencia profundas, entre patronos, por ejemplo, y obreros; y sobre todo, de asegurar a la familia aquellas condiciones de vida, de trabajo y de asistencia aptas para el mejor desarrollo de sus funciones, como célula de la sociedad y primera comunidad constituida por Dios mismo para el desarrollo de la persona humana.

No: la paz no podrá tener sólidos cimientos, si en los corazones no se alimenta aquel sentimiento de fraternidad, que debe existir entre cuantos tienen un origen común y están llamados a los mismos destinos. La conciencia de pertenecer a una única familia extingue en los corazones la avidez, la codicia, la soberbia, el instinto de dominar a los demás, que son la raíz de las disensiones y de las guerras; ella nos estrecha a todos en un vínculo de superior y generosa solidaridad.

Paz internacional. La base de la paz internacional es, ante todo, **la verdad**. Puesto que, también en las relaciones internacionales vale el principio cristiano: *Veritas liberabit vos*: La verdad os hará libres (*Jn* 8, 32). Es necesario, por tanto, superar ciertas concepciones erróneas: los mitos de la fuerza, del nacionalismo, u otras cosas que han intoxicado la vida social de los pueblos, e implantar la convivencia pacífica sobre la base de los principios morales, de acuerdo con la enseñanza de la recta razón y de la doctrina cristiana.

Juntamente, e iluminada por la verdad, debe marchar **la justicia**. ella elimina las razones de discordia y de guerra, soluciona los conflictos, determina las atribuciones, precisa los deberes, responde a los derechos de cada parte.

La justicia, a su vez, debe estar integrada y sostenida por **la caridad** cristiana. Es decir, el amor al prójimo y a la propia nación, no ha de replegarse sobre sí, como un egoísmo cerrado y sospechoso del bien ajeno, sino que debe ensancharse y extenderse para abrazar a todos los pueblos con un impulso espontáneo hacia la solidaridad, y con ellos estrechar relaciones vitales. Se podrá así hablar de **convivencia** y no de simple **coexistencia**, la cual, precisamente por estar privada de ese espíritu de solidaridad, levanta barreras tras las cuales anidan la recíproca sospecha, el temor y el terror.

Los extravíos del hombre en la búsqueda de la paz

La paz es un don incomparable de Dios. Pero es también suprema aspiración del hombre. Ella, sin embargo, es **indivisible**. Ninguno de los trazos que forman su rostro inconfundible puede ser ignorado o excluido.

Como los hombres de nuestra época tampoco han actuado plenamente las exigencias de la paz, ha resultado de aquí que los caminos de Dios para la paz no se encuentran con los del hombre. De aquí la anormal situación internacional de esta posguerra, que ha creado como dos bloques, con todos sus inconvenientes. No es un estado de guerra; pero tampoco es la paz, la paz verdadera, aquella hacia la que aspiran ardientemente las naciones.

Siempre por el motivo de que la verdadera paz es indivisible en sus varios aspectos, ella no logrará establecerse en el plano social e internacional, mientras no sea también ella, y antes que nada, una realidad interior. Es decir, se necesita, primero de todo –es menester repetirlo– que haya **hombres de buena voluntad**: precisamente aquellos a quienes los ángeles de Belén anunciaron la paz de Cristo: *Pax hominibus bonae*

voluntatis (Lc 2, 14). Efectivamente, sólo ellos pueden realizar las condiciones contenidas en la definición que Santo Tomás da de la paz: la ordenada concordia de los ciudadanos (*Contra gent.* III, c. 146): es decir, orden y concordia. Pero, ¿cómo podrá germinar esta doble flor del orden y de la concordia, si las personas que tienen las responsabilidades públicas antes de sopesar las utilidades y los riesgos de sus determinaciones, no se reconocen personalmente sujetas a las eternas leyes morales?

Será muchas veces necesario eliminar los obstáculos, que ha interpuesto la malicia humana. Obstáculos cuya presencia es patente en la propaganda de la inmoralidad, en la injusticia social, en el paro forzado, en la miseria que contrasta con el privilegio los que pueden darse al derroche, en el tremendo desequilibrio entre el progreso técnico y el progreso moral de los pueblos, en la desenfrenada carrera de armamentos, sin que aún se vislumbre la seria posibilidad de llegar a la solución del problema del desarme.

La obra de la Iglesia

Los últimos acontecimientos han creado una atmósfera de la llamada distensión, que ha renovado la esperanza en los ánimos de muchos, después de haber vivido tanto tiempo en un estado de paz ficticia, en una situación de lo más inestable, que más de una vez ha amenazado romperse.

Todo esto hacer ver cómo ha penetrado en el ánimo de todos el anhelo por la paz.

Para que este común deseo se cumpla sin demora, la Iglesia dirige sus plegarias a Aquel que rige los destinos de los pueblos y puede inclinar hacia el bien los corazones de los gobernantes. La Iglesia, sin ser hija del

mundo, pero viviendo y obrando en el mundo, así como ya desde la aurora del Cristianismo –según escribía San Pablo a Timoteo– “hacia oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres: por los emperadores y por todos los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad” (1 *Tim* 2, 1-2) ; así también ahora acompaña con sus plegarias todo cuanto en las relaciones internacionales favorece la serenidad de las reuniones, el arreglo purifico de las controversias, el acercamiento de los pueblos y la mutua colaboración.

Además de las oraciones, la Iglesia pone a disposición su solicitud materna, recuerda los incomparables tesoros de su doctrina, insta a sus hijos para que presten su activa colaboración en favor de la paz, repitiendo la célebre advertencia de San Agustín: “es mayor gloria dar muerte a la guerra con la palabra, que matar a los hombres con el hierro: y es auténtica gloria ganar la paz con la paz” (S. Agust. *Epist. CCXXIX*, 2; PL 1019).

Es función y oficio propio de la Iglesia el trabajar por la paz, y ella tiene conciencia de no haber omitido nada de cuanto le era posible llevar a cabo por asegurársela a los pueblos y a los individuos. La Iglesia mira con simpatía toda seria iniciativa que puede contribuir a liberar la humanidad de nuevos lutos, nuevas matanzas, nuevas incalculables destrucciones.

Por desgracia, aún no se han eliminado las causas que han perturbado, y perturban, el orden internacional. Por eso es necesario cegar las mismas fuentes del mal. De lo contrario seguirán siempre amenazando los peligros contra la paz.

Las causas del malestar internacional claramente quedaron denunciadas por nuestro predecesor Pío XII, de inmortal memoria, especialmente en los

Mensajes de Navidad de 1942 y 1943. Bien está repetirlas. Estas causas son: la violación de los derechos y de la dignidad de la persona humana y la lesión de los de la familia y del trabajo; la subversión del orden jurídico y del sano concepto del Estado, según el espíritu cristiano, el menoscabo de la libertad, de la integridad y de la seguridad de las demás Naciones, sea cual fuere su extensión; la opresión sistemática de las peculiaridades culturales y lingüísticas de las minorías nacionales; los cálculos egoístas de quien tiende a acaparar para sí las fuentes económicas y las materias de uso común, con perjuicio de los demás: y, en particular, la persecución de la religión y de la Iglesia.

Debe notarse todavía que la pacificación que la Iglesia desea no se la puede confundir, en modo alguno, con ceder o aflojar en su firmeza frente a ideologías y sistemas de vida que están en oposición manifiesta e irreducible con la doctrina social católica; ni tampoco significa indiferencia ante los gemidos que todavía signen llegando hasta Nos desde regiones desgraciadas, donde son desconocidos los derechos del hombre y se adopta la mentira por sistema. Ni mucho menos se puede olvidar el doloroso calvario de la Iglesia del Silencio, donde los confesores de la fe, émulos de los primeros mártires cristianos se hallan sometidos a sufrimientos y torturas sin fin por la causa de Cristo. Estas constataciones ponen en guardia contra un optimismo excesivo; pero al mismo tiempo hacen más ferviente nuestra oración por la vuelta verdaderamente universal al respeto de la dignidad humana y cristiana.

¡Oh! vuelvan, vuelvan todos los hombres de buena voluntad a Cristo, oigan la voz de su enseñanza divina que es la de su Vicario en la tierra, la de los legítimos Pastores, los Obispos. Encontrarán la verdad, que libra del error, de la mentira, de la ficción; acelerarán la consecución de la paz de Belén, la anunciada por los ángeles a los hombres de buena voluntad.

Exhortaciones y paternos votos

Prometiéndonoslo así, rogando así, henos todos ante el portal del Salvador, recién nacido, como María y José, como los humildes pastores de las colinas que rodeaban a Belén, como los Magos del Oriente.

¡Oh Jesús, qué tierno este presentarse de nuestras almas ante la sencillez del pesebre; qué suave y piadosa emoción de nuestros corazones, qué vivo deseo de cooperar todos juntos a la gran labor de la paz universal, ante Tí, divino autor y príncipe de la paz!

En Belén todos deben hallar su puesto. En primera fila los católicos. La Iglesia, hoy especialmente, quiere verlos empeñados en un esfuerzo de asimilación de su mensaje de paz, que es llamamiento a una orientación integral hacia los dictámenes de la ley divina, que pide la adhesión resuelta de todos, hasta el sacrificio. Con el estudio se debe unir la acción. De ningún modo los católicos pueden reducirse a la simple posición de observadores, sino que deben sentirse como investidos de un mandato de lo alto.

El esfuerzo es, sin duda, largo y fatigoso.

Pero el misterio navideño da a todos la certeza de que nada se pierde de la buena voluntad de los hombres, de cuanto ellos hacen con buena voluntad, quizá sin ser del todo conscientes de ello, por el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra y para que la ciudad del hombre se modele sobre el ejemplo de la Ciudad celestial. ¡Oh, la ciudad –“la *civitas Dei*” – que San Agustín saludaba, radiante de la verdad que salva, de la caridad que vivifica, de la eternidad que asegura! (Cf. *Epist. CXXXVIII*, 3; PL, 33, 533).

Venerables Hermanos y amados hijos esparcidos por todo el mundo:

Las últimas expresiones de este segundo Mensaje navideño nos recuerdan el primero enviado a todo el mundo precisamente el 23 de diciembre de 1958. Hace un año, el nuevo sucesor de San Pedro, vibrando todavía de emoción por la alta misión a él confiada de pastor de la Iglesia universal, con la timidez del nombre de Juan, que había tomado para indicar su buena voluntad, anhelante y resuelta hacia un programa de preparación de los caminos del Señor, en seguida pensaba en los valles por llenar, en los montes por aplanar y se adentraba en su camino. Todos los días luego tuvo que reconocer, con gran humildad de espíritu, que en verdad la mano del Altísimo estaba con él.

El espectáculo de las multitudes religiosas y piadosas, que acudieron de todas partes del mundo, aquí a Roma o a Castelgandolfo, para saludarlo, escucharlo, pedirle la bendición, fue continuo y conmovedor y muchas veces sorprendente y maravilloso,

Se nos ofrecieron también dones que conservamos con sentimiento de viva gratitud. Entre los más gratos y significativos, una antigua pintura veneciana representando una Sacra Conversación: María y José con Jesús y un gracioso San Juanito, que ofrece a Jesús una dulce fruta, acogida por Él con leve sonrisa, que difunde sobre todo el conjunto una celestial suavidad. El cuadro está ahora en lugar preferente y se ha hecho familiar a nuestra oración cotidiana, en nuestro más íntimo oratorio.

Permitidnos, amados hermanos e hijos, tomar de allí la más feliz inspiración para nuestras felicitaciones de Navidad, que Nos place enviar a toda la Santa Iglesia y al mundo entero, con serena y confiada mirada.

La preocupación de la paz de Belén ocupa el primer lugar en nuestras solicitudes: pero aquella Sacra Conversación se ensancha ante nuestros ojos, hasta acoger en torno a sí todos los que, con Nos y con vosotros, en el espíritu del ministerio universal, que ha sido confiado a Nuestra humilde persona, amamos especialmente *in visceribus Christi*. Queremos decir, a cuantos sufren las ansiedades y miserias de la vida y para quienes la Navidad es coma un dulce rayo de esperanza y consuelo; los enfermos y débiles, objeto de especial y vigilante cuidado y de singularísimo afecto; los que padecen en su espíritu y corazón por la incerteza del porvenir, por la estrechez económica, por las humillaciones que les han sido impuestas por faltas cometidas o tal vez presuntas; los niños, predilectos de Jesús y que por su misma fragilidad y blandura piden más sagrado respeto y reclaman más delicadas atenciones; los ancianos asaltados a menudo por la tentación de instantes de melancolía y de creerse inútiles.

Ante semejante visión, la Iglesia confía sus intenciones –por las que ora y anhela– y solicitudes apostólicas, por todos estos, que son sus predilectos, y no solamente por ellos, sino también por todos los humildes, por los pobres, por los trabajadores, por los patronos y por los que tienen en sus manos el poder público y civil.

Y, ¿cómo dejaríamos de recordar, en esta antevíspera navideña a nuestros venerables obispos, lo mismo de rito Latino que de rito Oriental, de cuyo fervor de santificación personal y entrega a las almas podemos saborear, en nuestras frecuentes entrevistas, toda la fraternal suavidad? ¿Y los ejércitos, generosos y audaces, de los misioneros, de las misioneras, de los catequistas; y el escuadrón compacto y noble del clero secular y regular y de las religiosas pertenecientes a venerables y beneméritas Instituciones; y el laicado católico, encendido todo en fervor por las obras de piedad cristiana, de múltiple asistencia, de caridad y de educación? Ni queremos

tampoco olvidar a todos aquellos hermanos separados, por los cuales sube incesantemente al cielo nuestra oración, para que se cumpla la promesa de Cristo: *unus Pastor et unum ovile*.

El oficio del Papa es *parare Domino plebem perfectam* (Lc. 1, 17), exactamente como el oficio del Bautista, su homónimo y patrono. Pues bien, no se podría imaginar perfección más alta y más amable que la perfección de la paz cristiana, que es paz de los corazones, paz en el orden social, en la vida, en la prosperidad, en el mutuo respeto, en la fraternidad de todas las naciones.

Venerables Hermanos, amados hijos: en nombre de esta *pax Christi*, la grande y luminosa paz de Navidad, Nos es dulce, una vez más, desear todo bien e impartir nuestra bendición apostólica.

* AAS 52 (1960) 27-35.

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Wilson Coimbra Lemke

Profesor de Filosofía de la Universidad Federal de Espírito Santo (Beca CAPES/DS). Maestría en Filosofía por la Universidad Federal de Espírito Santo, con Disertación nominada al Premio ANPOF - Edición 2022 Especialista en Doctrina Social de la Iglesia y Orden Social de la Facultad de Ciencias Jurídicas de Espírito Santense - PIO XII, en colaboración con el Centro Anchieta., con Mención Honorífica Trabajo de Finalización del Curso de Cabello. Especialista en Derecho Tributario y Proceso Tributario por la Facultad de Derecho de Vitória. Licenciado en Derecho por la Universidade Vila Velha. Autor de tres libros; seis capítulos de libros (de los cuales tres fueron en coautoría; siete trabajos publicados en actas de eventos (nacionales e internacionales); y nueve artículos completos publicados en revistas especializadas (cuatro en coautoría).

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. Es presidenta fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

(FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Jorge Medina Delgadillo

Doctor en Filosofía por la Universidad Panamericana, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Actualmente también es miembro de la Academia Mexicana de la Lógica y de la North American Levinas Societ, así como del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Ha impartido gran cantidad de conferencias dentro de las que destacan la “Ética de la Dirección”, “El docente como un profesional autónomo y reflexivo”, “El estudio de las humanidades”, entre otras. Además, es autor del libro *“Introducción al Pensamiento de Emmanuel Levinas* y ha colaborado en la creación de otros textos que han sido publicados en revistas de investigación. Dentro de UPAEP se ha desempeñado como profesor, actualmente ocupa el cargo de Coordinador Académico de Filosofía y Humanidades.

Nicolás Moreira Alaniz

Docente de Filosofía en Educación Secundaria desde 1999; en Institutos privados desde el 2009 (Sagrada Familia, y Sagrado Corazón); docente de Filosofía Medieval en Formación Docente (IPA) Investigador y colaborador honorario en FHUCE-UdelaR. Magister en Filosofía Contemporánea (UdelaR) - 20/12/2018. Administrativo en Recursos Humanos de CCEE-UdelaR. Miembro de SIEPM y de la RLFM.

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.

Oscar Santiago Rosas Necoechea

Graduado en Filosofía y profesor en UPAEP, Puebla, México. Ha colaborado con artículos en diversas publicaciones de conjunto, sobre temas antropológicos y metafísicos.

Normas para autores

I. Envío

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

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

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

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

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

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

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

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

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| cambio de columna

(?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato

al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus

inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

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

digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citações

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

Exemplos:

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

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

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

Exemplo:

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

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

Exemplo:

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

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter

apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

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

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

J. Rodríguez, “A filosofia medieval...”, p. 15.

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

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

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

III. Outras seções

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O TEXTO

Stemma codicum

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

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

Sinais recomendados

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

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

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

Devem-se indicar as mudanças de fólio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxist, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Wilson Coimbra Lemke</i>	
Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino	7
Resumen	23
Resumo	25
Abstract	27
<i>Nicolás Moreira Alaniz</i>	
La identidad personal desde una mirada no reduccionista: huellas de Santo Tomás en el constitucionalismo de Lynne Baker	29
Resumen	51
Resumo	53
Abstract	55
<i>Jorge Medina Delgadillo - Oscar Santiago Rosas Necoechea</i>	
El “ <i>mutuum obsequium</i> ” en Fray Alonso de la Veracruz	57
Resumen	81
Resumo	83
Abstract	85
Traducciones	87
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782 - <i>Physica</i> , Libro Octavo	89
Resumen	111
Resumo	113
Abstract	115
Edición crítica	117
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. <i>Prima Physicae Pars</i> , Liber VIII	119

Resumen	159
Resumo	161
Abstract	163
Sectio Latina	165
<i>Walter Redmond</i>	
Transitus in alterum sexum: Thomas Aquinas quidamque thomistae	167
Resumen	187
Resumo	189
Abstact	191
Summarium	193
Reseñas	195
Pseudo Dionisio Areopagita, “Sobre los nombres divinos”, Estudio preliminar, traducción y notas Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	197
Rafael Ramis Barceló, “La Segunda Escolástica. Una propuesta de síntesis histórica”	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	203
Documentos	211
Entrevista al académico estadounidense Don Alfred Monson	213
Introducción y entrevista por Nicolás Martínez Sáez	
Mensaje de Navidad del Santo Padre Juan XXIII a todos los fieles y a todos los pueblos (1959)	223
Escriben en este número	235
Normas para autores	239