

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 8, 1-2 – 2015

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada en los siguientes indexadores: Scielo, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL:

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: cefm@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a ceferinommm@hotmail.com

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://www.cefim.wordpress.com>

Todos los derechos reservados

ISSN 1851-8753 (Impresa)

ISSN 2362-4868 (En Línea)

Director:

Ceferino P. D. MUÑOZ

Secretaria de Redacción:

Gabriela de los Ángeles CARAM

Coordinador Editorial:

Fernando MARTIN DE BLASSI

Secretaria Técnica:

María Agustina JURI

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus Magnus Institut-Alemania)

Francisco BERTELLONI (UBA-Argentina)

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra-España)

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET-Argentina)

Marilena MANIACI (Università di Cassino-Italia)

Jürgen MIETHKE (Universität Heidelberg-Alemania)

Héctor PADRON (UCSF-Argentina)

COMISIÓN EDITORIAL

Theodore de BRUYN (Université d'Ottawa-Ontario-Canadá)

Francisco León FLORIDO (Universidad Complutense de Madrid-España)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA-CONICET-Argentina)

Mauricio BEUCHOT (Universidad Autónoma del Estado de México-México)

Enrique CORTI (UNSAM-CONICET-Argentina)

Manuel LÁZARO PULIDO (Universidade Católica Portuguesa-Porto-Portugal)

Silvia MAGNAVACCA (UBA-CONICET-Argentina)

Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC-Chile)

Silvana FILIPPI (UNR-CONICET-Argentina)

Patricia CINER (UNSJ-Argentina)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo-CONICET-Argentina)

ÍNDICE

Scripta Mediaevalia - 2015

VOLUMEN 8/1

ARTÍCULOS

Bestiarios medievales e imaginario social
Carlos Valentini y Marcela Ristorto 13

Walter Chatton y Adam of Wodeham:
dos perspectivas medievales funcionalistas sobre la naturaleza
de algunos estados mentales
Lydia Deni Gamboa 25

El *De Genesi ad litteram* de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura
Tamara Saeteros Pérez 43

RESEÑAS 73

VOLUMEN 8/2

ARTÍCULOS

La teoría de la traslación del poder en Suárez,
entre tradición y ruptura
Sergio Raúl Castaño 93

El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino
Gabriela de los Angeles Caram 115

O influxo da dialéctica humanista e a reforma da teoría escolástica dos tópicos no <i>Tractatus de locis dialecticis</i> de Alonso de Veracruz. <i>Guilherme Wyllie</i>	137
NOTA	161
OBITUARIO	179
GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	185

VOLUMEN 8/1

ARTÍCULOS

Bestiarios medievales e imaginario social

Medieval Bestiaries and Social Imaginary

CARLOS VALENTINI Y MARCELA RISTORTO

Sumario:

1. Introducción
2. Las producciones de lo imaginario
3. Conclusiones

Resumen: Los historiadores medievalistas se concentran, en la actualidad, en descubrir y penetrar el sistema de valores, creencias y sentimientos de hombres y mujeres de aquella época, cómo se representaban el mundo y el espíritu de una sociedad para la cual lo invisible merecía tanto interés como lo visible. Los Bestiarios fueron considerados en su época libros de historia natural y sus autores pretendieron darles características científicas, pero al dotarlos de un tono moralizante, acudir a las leyendas y apelar a los animales más inverosímiles y fantásticos concebidos por el hombre medieval, pasaron a formar parte «de aquel dominio de lo maravilloso donde se expresa el imaginario de una época». Por consiguiente, al recurrir a la alegoría como procedimiento expresivo privilegiado y procurar educar las conciencias en las reglas de la ecumenidad cristiana, de ser pretendidos textos científicos se convirtieron en una de las más sorprendentes páginas de la literatura medieval. En ellos pesa más la valoración alegórica de las criaturas descriptas que la veracidad de las descripciones. La literatura didáctica fue uno de los mecanismos que

se emplearon para lograr la adhesión al ideal cristiano. Los autores de los Bestiarios describían las bestias y usaban esa descripción como base de una enseñanza alegórica. De este modo, al mismo tiempo que algunos animales representaron a Cristo, otros simbolizaron el Mal o se convirtieron en proyección de los vicios y defectos humanos. Este trabajo se propone analizar la representación literaria de algunos de estos animales como expresión del imaginario de una época.

Palabras clave: literatura didáctica, Bestiario, ideología, imaginario social.

Abstract: Medievalists are concentrated, at present, to discover and analyse the system of values, beliefs and feelings of men and women of that time, the way the world and the spirit is represented a society for which the invisible deserved much interest as the visible. The Bestiary were considered in his day natural history books and their authors attempted to give scientific characteristics, but by giving them a moralizing tone, go to the legends and appeal to the most improbable and fantastic animals conceived by medieval man, became part of «aquel dominio de lo maravilloso donde se expresa el imaginario de una época». Therefore, when using allegory as expressive privileged process and seek to educate consciences in the rules of the Christianity, if alleged scientific texts became one of the most striking pages of medieval literature. They weigh more allegorical described assessment of the accuracy of the descriptions creatures. The didactic literature was one of the mechanisms used to ensure adherence to the Christian ideal. The authors of the Bestiary used the description of the beasts as the basis of an allegorical teaching. Thus, while some animals represented Christ, others symbolized evil or became projection of human vices and defects. This study aims to analyze the literary representation of some of these animals as an expression of imagination of an era.

Key Words: Didactic Literature, Bestiary, Ideology, Social Imaginary.

1. Introducción

Este análisis parte de la noción de imaginario social no como algo que se opone a la realidad, sino como un mecanismo de

reproducción del discurso del poder. Si bien el discurso que produce el imaginario social propone normas de conducta, no se basa en la racionalidad sino antes bien en los sentimientos y los temores de los hombres. Es por esta razón que, como señala Georges Duby,¹ los historiadores medievalistas se concentran, en la actualidad, en descubrir y penetrar el sistema de valores, creencias y sentimientos de hombres y mujeres de aquella época, el modo en que se representaban el mundo y el espíritu de una sociedad para la cual lo invisible merecía tanto interés como lo visible. Umberto Eco sostiene que «el hombre medieval vivía [...] en un mundo poblado de significados, remisiones, sobresentidos, manifestaciones de Dios en las cosas [...]».² Es decir, los símbolos hacían referencia a una realidad superior, escondida y sagrada que debía ser descubierta. Por ello, Hugo de San Víctor explicaba que «nuestro espíritu no puede alcanzar la verdad de las cosas invisibles si no es educado por la consideración de las cosas visibles».³

Asimismo, debe recordarse que en la Europa del siglo XI, los únicos capaces de leer y escribir pero también de reflexionar, de organizar su pensamiento y de expresarlo eran los dirigentes de la Iglesia y ellos estaban firmemente convencidos de que el mundo real y el sobrenatural no eran compartimentos estancos.

2. Las producciones de lo Imaginario

Desde la perspectiva que se ha adoptado en este trabajo, lo imaginario está vinculado a representaciones y a sistemas simbólicos e ideológicos, que se expresan de modo privilegiado en ciertos documentos artísticos y literarios. Los Bestiarios reconocen como antecedentes la *Historia Naturalis* – una recopilación del conocimiento científico de la época – escrita en

1 Georges DUBY, «Historia social e ideologías de las sociedades», in Jacques LE GOFF y Pierre NORA (eds.), *Hacer la historia. I Nuevos problemas*, Editorial Laia, Barcelona 1995, p. 9.

2 Umberto ECO, *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, Lumen, Barcelona 1987, p. 69.

3 Citado por Jessica JAQUE PI, *La estética del románico y el gótico*, La balsa de la Medusa, Madrid 2000, pp. 41-42.

latín por Plinio el Viejo en el siglo I y el *Physiologus*, de autor desconocido y escrito en griego, aproximadamente en el siglo II (aunque su fecha de composición sigue siendo discutida). Este último libro está conformado por 49 capítulos dedicados en su mayor parte a la descripción de animales reales y fantásticos. En un principio considerado herético, a partir del siglo IV se vio enriquecido con las aportaciones de los Padres de la Iglesia, quienes anotaron y comentaron la obra en el marco de los principios cristianos. Finalmente, en el siglo VII, el *Etymologiarum*, de San Isidoro de Sevilla, aporta nuevos elementos sobre el tema. De esta profusión de textos dedicados a la naturaleza y especialmente al mundo animal, surgen a partir del siglo XII los «libros de las bestias» o Bestiarios.

Estos textos fueron considerados en su época libros de historia natural y sus autores pretendieron darles características científicas, pero al dotarlos de un tono moralizante, acudir a las leyendas y apelar a los animales más inverosímiles y fantásticos concebidos por el hombre medieval, pasaron a formar parte – como señala Virginia Naughton – «de aquel dominio de lo maravilloso donde se expresa el imaginario de una época». ⁴ Por consiguiente, al recurrir a la alegoría como procedimiento expresivo privilegiado y procurar educar las conciencias en las reglas de la ecumenidad cristiana, de ser pretendidos textos científicos se convirtieron en una de las más sorprendentes páginas de la literatura medieval. En ellos pesa más la valoración alegórica de las criaturas descriptas que la veracidad de las descripciones.

La *Biblia* era la principal fuente de referencia para clérigos y autores medievales. Allí los animales ocupan un espacio importante aunque siempre subordinados al hombre. En las comunidades rurales, los animales de cría (vacas, ovejas, cabras) jugaban un rol esencial en la economía local, así como algunos peces y aves. Eran animales existentes, visibles cotidianamente, cuyas características podían ser buenas o malas (por ejemplo, la liebre representaba la lascivia dada su facilidad en reproducir-

4 Virginia NAUGHTON, *Bestiario Medieval*, Quadrata, Buenos Aires 2005, p. 13.

se) pero se trataba de bestias reales que no despertaban temor. Asimismo, estaban los animales salvajes, los que habitaban el bosque y a los que sí se temía: serpientes, jabalíes, osos, que también pertenecían al espacio de lo perceptible y a los que se podía llegar a dominar con astucia y coraje. En cambio, en las Escrituras y en los relatos de los Padres del desierto se mencionaban animales exóticos para el hombre europeo (leones, elefantes, camellos, cocodrilos), cuyo contacto no era directo sino que pertenecían a regiones remotas, lo que producía un efecto tanto aterrador como tranquilizador, en la medida en que sus descripciones y sus características fueran del conocimiento del pueblo, a través de las imágenes y las leyendas. Esta fauna se veía enriquecida con otras criaturas fantásticas y monstruosas – presentadas como existentes – cuyo acercamiento a la conciencia del hombre medieval se producía a través del miedo a lo desconocido.

Todas estas bestias estaban a disposición de los monjes casi iletrados que circulaban por toda Europa y que predicaban a una población totalmente analfabeta en una lengua simple y admonitoria. La comparación con el mundo animal, era pues un recurso ilustrativo y directo para estas almas a las que se intentaba rescatar de «las garras del pecado». Ignacio Malaxecheverría comenta en su *Bestiario medieval* que puesto que la comunicación con el animal no existe, o apenas, y que éste resulta ser lo impenetrable o lo extraño, se convierte en un excelente medio para que el hombre proyecte en él sus angustias y sus terrores, aun los más oscuros e infundados.⁵

La literatura didáctica fue uno de los mecanismos empleados para lograr la adhesión al ideal cristiano. Los autores de los Bestiarios describían las bestias y usaban esa descripción como base de una enseñanza alegórica. De este modo, al mismo tiempo que algunos animales representaron a Cristo, otros simbolizaron el Mal o se convirtieron en proyección de los vicios y defectos humanos. Algunas bestias que por sus características constituyen ejemplos relevantes de la dimensión simbólica que se les atribuía en la Edad Media son el grifo, el dragón y el

5 Ignacio MALAXECHEVERRÍA, *Bestiario Medieval*, Siruela, Madrid 2002.

basilisco.

El grifo es el ave más grande de todas, posee rasgos de otros dos animales, puesto que su cuerpo se asemeja al del león quien representa la fuerza en la tierra, mientras que sus alas y su cabeza recuerdan las del águila que simboliza la visión celestial. El significado que el Bestiario da a esta criatura es ambivalente; cuando lucha contra serpientes y basiliscos, considerados encarnaciones del Diablo, representa al Salvador pero por su crueldad y otras características negativas simboliza al Anticristo. Posee la fuerza suficiente para vencer a hombres armados y es capaz de despedazar a una persona en pequeños trozos y llevarlo a su nido. Además, como señala Pierre de Beauvais, «son por naturaleza tan fuertes que agarran un buey vivo, se echan a volar con él»,⁶ y se lo llevan a sus crías. El buey representa al hombre que vive en pecado mortal y es incapaz de rechazarlo; cuando al impenitente le sobreviene la muerte, el grifo «agarra al alma desdichada, y se lanza a volar hacia los desiertos, y la arroja ante sus polluelos».⁷ Esta bestia sugiere al Diablo que atrapa al pecador (el buey), mientras que el desierto y los polluelos remiten alegóricamente al infierno y a los demonios.

En diversos pasajes de la *Biblia* se alude al dragón de forma negativa, como en *Daniel XIV, 25*: «Yo adoro al Señor, mi Dios, porque él es un Dios vivo. Dame autorización y yo mataré a este dragón sin espada ni palo». Para los autores de los Bestiarios, el dragón también posee connotaciones negativas, ya que se lo relaciona directamente con el Diablo, por ser la más maligna de todas las serpientes, que frecuentemente deja su cueva para lanzarse al aire; el aire brilla a causa de él, porque el diablo sale de su abismo y se transforma en un ángel de luz, engañando a los necios con esperanzas de vanagloria y placeres. Ha sido representado de múltiples maneras (alas de murciélago o de águila, cresta, patas de ave, boca dentada, cola terminada en forma de dardo, etc.) dichas características físicas son el producto de la combinación de distintos elementos escogidos básicamente de animales agresivos. Tiene una cresta porque el diablo es el rey

6 Pierre DE BEAUVAIS, in MALACHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 139.

7 *Ibid.*, p.139.

del orgullo; su fuerza no reside en sus dientes sino en su cola, que simboliza los artilugios que debe desarrollar el Diabolo para engañar, porque habiendo perdido su poder, el diablo sólo puede recuperarlo valiéndose de mentiras. Está al acecho en los caminos «donde el diablo pone espirales de pecado en la senda de todos aquellos que marchan rumbo al cielo y los mata cuando están sofocados por el pecado. Si alguien muere encadenado a la culpa, será sin duda alguna condenado al infierno».⁸

Por último, el basilisco que a veces aparece descrito como una serpiente con cresta, y otras, como un gallo con cola de serpiente. Generalmente es denominado el rey de las serpientes, ya que su nombre griego *basiliscus* significa «pequeño rey».⁹ Aunque también es llamado *sibilus* por su mortífero y funesto silbido. Se caracteriza por su poder destructivo, dado que su olor posee la propiedad de matar a las serpientes, el fuego que exhala de su boca puede aniquilar a los pájaros y su mirada es capaz de asesinar al hombre.

Pierre de Beauvais narra, basándose en el *Physiologus*, que el basilisco nace producto del huevo puesto por un gallo (que ha cumplido siete años) y es incubado por un sapo. Tiene cabeza, cuello y pecho como los del gallo; y del pecho hacia abajo es como una serpiente. Cuando puede valerse por sí mismo busca un lugar para esconderse y que nadie pueda verlo. «Pues es de tal naturaleza que, si el hombre puede verlo antes de que él vea al hombre, muere; y si él ve al hombre antes, es el hombre quien morirá».¹⁰

El Bestiario explica que ese extraño animal, que participa de la naturaleza del pájaro y de la serpiente, sólo es peligroso para el hombre por su mirada, que resulta letal; sin embargo, el fluido mortal que arroja no es capaz de atravesar un vidrio y, por consiguiente, basta con colocarse un recipiente de dicho material para poder mirarlo impunemente, el basilisco arroja su veneno pero rebota contra el vidrio ocasionándole su propia muerte.

8 Richard BARBER, *Bestiary*, The Boydell Press, Oxford 1999, p. 184.

9 Virginia NAUGHTON, *op. cit.*, p. 29.

10 Pierre DE BEAUVAIS, in MALAXECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 206.

El sentido alegórico que le otorga el Bestiario a esta criatura se origina en que se lo considera la personificación del Diablo que mata abiertamente al descuidado pecador con su veneno. Cristo lo venció encerrándose en el seno de una virgen más pura que el cristal.

En los Salmos se señala: «Andarás sobre el áspid y el basilisco, al león pisarás y al dragón fiero» (91, 13). Todos estos nombres son acertadamente conferidos al diablo. Es un áspid cuando pica secretamente; un basilisco cuando esparce su veneno afuera; un león cuando persigue al inocente; un dragón cuando en su diabólica codicia se traga al descuidado. El autor del Bestiario del Manuscrito Bodley 764 concluye:

Pero, verdaderamente, con la gloriosa llegada de nuestro Señor, todas las criaturas permanecerán sujetas bajo sus pies. Sólo él es lo suficientemente fuerte para someter a estas feroces criaturas, que es eterno y está consubstanciado con el Padre en su divinidad. Debemos tomar en cuenta estos aspectos en la prédica de los santos padres, como para no ser llevados por el mal camino por ningún herético depravado o loco, cada uno de los cuales afirmará que está diciendo la verdad.¹¹

Este simbolismo animal fue utilizado profusamente puesto que la explicación de las verdades abstractas del Cristianismo resultaba más comprensible si se recurría a él. La predicación eclesiástica se encargó por medio de estas alegorías de penetrar la mente del hombre medieval, ya que era natural y aconsejable recurrir a los animales cuando había que clarificar el contenido de ideas complejas a un público analfabeto. La recurrencia a las bestias las hacía aparecer como la evidencia de una teofanía, si de virtudes se trataba, o como una manifestación diabólica, en el caso de los vicios. De este modo, literatura y enseñanza de la fe se unieron con el fin de instruir y hacer más asequibles contenidos trascendentes pero también para acosar y perseguir con una gran cantidad de híbridos y de animales monstruosos e inidentificables, las conciencias medievales.

11 BARBER, *op. cit.*, p. 185, traducción del inglés perteneciente al prof. Valentini.

Por otra parte, las abundantes imágenes que ilustraban los manuscritos de los Bestiarios, pronto salieron de los libros para trasladarse al espacio. Si se toma en cuenta que en la Edad Media la mayoría de la población no sabía leer ni escribir, era lógico que este lenguaje visual se transportara a lugares donde podían ser contemplado por todos: iglesias, monasterios, conventos. Cuando el pueblo vio aparecer a las bestias verbalmente descritas en los sermones, en el arte y la arquitectura religiosos, estas imágenes dieron vida a la enseñanza moral de los predicadores. Tanto en el románico como en el gótico los programas iconográficos de iglesias y catedrales – dirigidos a un público analfabeto – se convirtieron en verdaderas Biblias de piedra.

En la arquitectura religiosa medieval se destaca la presencia de plantas y animales (cotidianos, exóticos y monstruosos) no sólo en los capiteles de las naves sino también en la parte exterior. Para poder interpretar estas representaciones es necesario recurrir al simbolismo animal expresado en los Bestiarios.

Los animales, reales o fantásticos, fueron considerados instrumentos que permitían ilustrar la Creación y comprender la propia naturaleza del hombre. El animal desempeñaba un papel ejemplar, ya que simbolizaba sus inclinaciones; por ejemplo, la maldad la encarnaba el oso; la prudencia, la serpiente. El animal ofrecía, gracias al texto bíblico, toda una gama de símbolos asociados a los valores humanos para que los autores medievales pudieran extraer lecciones esencialmente morales. Sin embargo, no hay que olvidar – como señala Réau – que «el mismo animal puede ser, según los casos, el jeroglífico de ideas diferentes y hasta opuestas. Así, la serpiente significa a Cristo *in quantum prudens est*, y al demonio *in quantum venenosus est*».¹²

Puede verse entonces que la iconografía y la descripción de animales en los Bestiarios son claros testimonios del imaginario de la época y constituyen discursos a través de los cuales se ejerce el poder; ya que este último «no se aplica a quienes no lo

12 Louis RÉAU y Gustave COHEN, *El arte de la Edad Media. Artes plásticas, arte literario y la civilización francesa*, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, México 1956, p. 28.

tienen sino que los invade, pasa por ellos, y a través de ellos, se apoya sobre ellos».¹³

Conclusiones

Si, tal como se ha señalado, el campo privilegiado de expresión de lo imaginario es el de las producciones literarias y artísticas, las alegorías de los Bestiarios y el arte de las catedrales deben incluirse dentro de las representaciones ideológicas, producto de la Iglesia y de los hombres formados por ella. Duby sostiene que dichas representaciones ideológicas tienen la función de proporcionar seguridad, al tiempo que son deformantes de la realidad, dado que sirven a intereses particulares y que procuran tanto una imagen simplificada de la realidad de la organización social como enfatizan los antagonismos: bien / mal, Dios / fuerzas demoníacas.¹⁴

Desde este punto de vista, la institución eclesiástica medieval puede ser pensada como un aparato ideológico del Estado que ejerce el control mediante el uso de la ideología y no de la violencia,¹⁵ si bien este filósofo afirma que «los aparatos ideológicos de Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante, pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica».¹⁶ Esta represión de la que habla Althusser se relaciona con la función intimidatoria del arte: los animales monstruosos y demoníacos deben atemorizar a los hombres para que sigan los preceptos divinos, es decir, los de los clérigos. Si, además, se considera que durante la Edad Media la Iglesia era el aparato ideológico dominante ya que además de las funciones religiosas concentraba también las escolares, informativas

13 Michel FOUCAULT, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 2009, p. 36.

14 DUBY, *op. cit.*, *passim*.

15 Louis ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1970, pp. 26-34.

16 ALTHUSSER, *op. cit.*, pp. 30-31.

y culturales, se puede tener una idea precisa sobre el grado de coerción ejercido a través de estas producciones literarias y artísticas.

A partir del siglo XI, al cumplirse el milenio de la muerte de Cristo, la Iglesia instaló en la sociedad medieval, la idea del fin de los tiempos. Esto creó, como señala Duby, «un sentimiento general de impotencia ante las fuerzas de la naturaleza. La cólera divina pesa sobre el mundo y se puede manifestar en diversos azotes. Importa, esencialmente, asegurarse la gracia del Cielo». ¹⁷ Los clérigos para garantizar la protección celeste deben instruir al resto de los mortales acerca de las virtudes por practicar y de los vicios por evitar. Debido a esta razón, se podría pensar en los Bestiarios y el arte románico y gótico como en medios para imponer normas de comportamiento y una disciplina. Si se considera, como analiza Foucault, que esta última «implica el arte del buen encauzamiento de la conducta», ¹⁸ puede afirmarse entonces que el poder disciplinario tenía como función principal enderezar las conductas de los hombres medievales.

Desde el siglo XI y durante el resto de la Edad Media, los dirigentes eclesiásticos fijaron las características de este modelo ideológico. Bernardo de Claraval en su célebre *Apologie* reprochó vivamente a los abades benedictinos los capiteles monstruosos de sus abadías e iglesias y los consideró un exceso para el arte cristiano de la época. Esto demuestra, como acertadamente infiere Ioan Pânzaru, ¹⁹ que los abades tuvieron siempre la potestad no sólo de influir sino de trazar los programas iconográficos.

En conclusión, la literatura, a través de los Bestiarios, el arte y la arquitectura medievales constituyeron – tal como señala Martínez Garrido al referirse al uso de los refranes y de

17 DUBY, *op. cit.*, p. 15.

18 FOUCAULT, *op. cit.*, p. 199.

19 Ioan PÂNZARU, «Saint Bernard et les monstres», in Elisabeth CABALLERO DE DEL SASTRE, Beatriz RABAZA y Carlos VALENTINI (comps.), *Monstruos y Maravillas en las Literaturas Latina y Medieval y sus Lecturas*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario 2006, p. 300.

los *exempla* – mecanismos retóricos y persuasivos de modalización y de subjetividad que incorporaron el punto de vista del emisor (la *doxa*) y, en consecuencia, actuaron como poderosos mecanismos de manipulación ideológica que constriñeron las conciencias individuales a socializarse en los términos que la jerarquía eclesiástica logró imponer: el temor a ser excomulgado y a quedar a merced del demonio.²⁰

Carlos Valentini es Magister en Enseñanza de la Lengua y de la Literatura y profesor titular de Literatura Europea I en la Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Artes-UNRosario.

E-mail: carlos.valentini@unr.edu.ar

Marcela Ristorto es Doctora en Letras con orientación en Estudios Clásicos y profesora adjunta de Literatura Europea I en la Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Artes-UNRosario.

E-mail: mristor@unr.edu.ar

Recibido: 10 de octubre de 2014.

Aceptado para su publicación: 18 de diciembre de 2014.

20 Elisa MARTÍNEZ GARRIDO, «Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, paremias y textos persuasivos», *Cuadernos de Filología Italiana*, Universidad Complutense de Madrid 8 (2001) 79-98.

**Walter Chatton y Adam of Wodeham:
dos perspectivas medievales funcionalistas sobre la
naturaleza de algunos estados mentales**

**Walter Chatton and Adam of Wodeham:
two medieval functionalist perspectives on the nature
of some mental states**

LYDIA DENI GAMBOA

Sumario:

1. Introducción
2. Ockham, Chatton y Wodeham, en torno a la oposición virtual de ciertos estados mentales
3. Chatton y Wodeham: objetos, sensaciones e intelecciones
4. Conclusión

Resumen: En este artículo tenemos como objetivo mostrar que, por una parte, en oposición a la teoría de William of Ockham, las teorías de Walter Chatton y Adam of Wodeham convienen con la doctrina contemporánea según la cual los estados mentales son estados funcionales de un cierto tipo. Por otra parte, en este artículo queremos revelar que aquellas teorías medievales que podemos llamar funcionalistas fundamentan una perspectiva económica medieval respecto a la composición de un ser humano.

Palabras clave: Walter Chatton, Adam of Wodeham, estados mentales, filosofía medieval, funcionalismo metafísico.

Abstract: Our goal in this article is to prove that, on the one hand, in opposition to William of Ockham's view, Walter Chatton and Adam of Wodeham's theories of the nature of mind are coincident with the contemporary doctrine according to which mental states are functional states of certain type. On the other hand, the aim of this article is to reveal that such medieval metaphysical functionalist theories support an economic medieval perspective concerning the composition of a human being.

Keywords: Walter Chatton, Adam of Wodeham, mental states, medieval philosophy, metaphysical functionalism.

1. Introducción

El funcionalismo metafísico es una doctrina que, a partir de la década de los setenta del siglo XX, predominó en los estudios sobre la naturaleza de los estados mentales.¹ Las características que se han atribuido a esta doctrina son numerosas. Aquí solo quisiéramos subrayar tres básicas: 1) el objeto de análisis son los tipos de estados mentales – ej., el dolor – y no los casos particulares – ej., este dolor que me causa el café caliente en el paladar. Según el funcionalismo metafísico – tal como se ha llamado a esta perspectiva –, el factor común a partir del cual podemos caracterizar un tipo de estado mental es una cierta función, no en cambio, como lo señala el fisicalismo, una cierta propiedad física.² 2) Este funcionalismo estudia un estado mental de un cierto tipo como si fuera idéntico a un estado

- 1 Ned BLOCK ofrece una síntesis de las características atribuidas comúnmente al funcionalismo metafísico en: «Troubles with Functionalism», en C. WADE SAVAGE (ed.), *Perception and cognition: issues in the foundations of psychology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1978, p. 261. http://www.mcps.umn.edu/philosophy/9_12block.pdf, fecha de consulta: 05/06/2014. Estados mentales son, por ejemplo, las sensaciones visuales, los sentimientos como el dolor o las actitudes proposicionales tales como creer que *p*.
- 2 Ned BLOCK, «Introduction: What is Functionalism?», en N. BLOCK (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1980, p. 172.

funcional de un cierto tipo. Así, desde esta perspectiva, un tipo de estado mental está caracterizado no a partir de propiedades intrínsecas sino a partir de sus correspondientes relaciones con otros estados mentales, con sus causas o estímulos sensoriales y sus efectos o conductas, es decir, a partir de propiedades extrínsecas.³ 3) Finalmente, este funcionalismo metafísico – originalmente vinculado con una perspectiva conductista desde la cual también se pretende caracterizar un estado mental solo a partir de ciertas particularidades extrínsecas – enfatiza todas las relaciones que tiene un cierto tipo de estado mental con otros estados mentales, con sus causas y no solo con sus efectos.⁴ Estas tres características distinguen lo que podemos llamar un *funcionalismo metafísico mínimo*.

En este trabajo quisiéramos mostrar que una perspectiva como la que hemos descrito no es peculiar del pensamiento filosófico contemporáneo. Aquí veremos que durante la primera mitad del siglo XIV también existió un funcionalismo metafísico mínimo. Para alcanzar nuestro objetivo analizaremos en particular algunos argumentos de Walter Chatton y Adam of Wodeham. A partir de este análisis observaremos, por una parte, que ambos autores describieron algunos estados mentales de acuerdo con sus roles causales y relaciones con otros estados mentales.⁵ Para ellos, como veremos, aquellos estados mentales

3 Janet LEVIN, «Functionalism», en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, p. 2, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/>, fecha de consulta: 07/09/2013.

4 N. BLOCK, «Introduction: What is Functionalism?», p. 176.

5 La biografía de Ockham, Chatton y Wodeham es poco conocida. Se ignora, por ejemplo, la fecha exacta de su nacimiento y sólo se supone que Ockham y Chatton nacieron alrededor de 1285, mientras que Wodeham al parecer nació en 1298. Se supone que estos tres filósofos se encontraron durante algunos años – de 1321 a 1324, aproximadamente – en el Convento Franciscano de Londres, donde Ockham, al menos, redactó algunas de sus obras. De origen franciscano, los tres autores realizaron sus estudios en la Facultad de Artes y en la Facultad de Teología de la universidad de Oxford en periodos distintos. Véase ej., William J. COURTENAY, *Ockham and Ockhamism Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill, Leiden; Boston 2008, pp. 91-106. El corpus que compone la obra de

son idénticos a ciertos estados funcionales. Por otra parte, a partir de este análisis, observaremos que el carácter funcionalista de las teorías de Walter Chatton y Adam of Wodeham cimienta su posición antropológico-filosófica según la cual los seres humanos son entidades compuestas de un cierto número de formas substanciales, un número menor respecto de lo establecido por otras teorías previas.⁶

Los argumentos de Chatton y Wodeham que aquí analizaremos fueron usados, al parecer, para neutralizar otro argumento presentado por Ockham en favor de la idea según la cual un humano está constituido por dos almas. Observaremos que Chatton y Wodeham apelan a una concepción funcionalista de carácter metafísico para caracterizar ciertos estados mentales con el fin de minar aquel argumento ockhamista. En particular, veremos que las teorías de Chatton y Wodeham sobre la naturaleza de aquellos estados mentales – apetitos sensitivos y actos volitivos – coinciden con las primeras tres características básicas que antes hemos presentado para distinguir el funciona-

Ockham, Chatton y Wodeham es vasto, aquí solo analizaremos algunas partes, aquellas donde estos tres autores trataron sobre la distinción entre un alma intelectual y un alma sensitiva. Ockham trata ampliamente sobre esta distinción en la *Reportatio* IV, q. 9; y en los *Quodlibeta Septem* II, q. 10. Chatton presenta algunos argumentos en contra de tal distinción en el *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4. Wodeham no trata este asunto ampliamente pero cuando lo aborda, lo hace en el *Prologus Lectura Secunda* q. 1. En este trabajo analizaremos el único argumento expuesto por Chatton y Wodeham en estas partes. Como veremos, este argumento fue presentado por Chatton y parcialmente retomado por Wodeham. Este argumento fue al parecer considerado por Ockham para su refutación en los *Quodlibeta Septem*, un texto posterior a la redacción de la *Reportatio*. Véase ej., Christophe GRELLARD and Kim SANG ONG-VAN-CUNG, *Le vocabulaire de Guillaume d'Ockham*, Ellipses, Paris 2005, pp. 83-84.

- 6 De acuerdo con Joel Biard, a partir del siglo XIV una tendencia en el pensamiento filosófico comenzó a desarrollarse: el concebir un menor número de formas substanciales constitutivas de un ser humano. Joël BIARD, «Diversité Des Fonctions et Unité de L'âme Dans La Psychologie Péripatéticienne (XIVe -- XVIe Siècle)», *Vivarium* 46, no. 3 (2008) 365. Las teorías de Walter Chatton y Adam of Wodeham son representativas de esta tendencia.

lismo metafísico mínimo.

2. Ockham, Chatton y Wodeham, en torno a la oposición virtual de ciertos estados mentales

La doctrina según la cual existe más de una forma substancial constitutiva de un ser humano – la doctrina *de la multiplicidad de las formas substanciales* – fue comúnmente aceptada por los miembros de la orden franciscana. Esta aceptación no fue homogénea, pues algunos aprobaron la existencia de sólo una forma corporal y de una forma intelectual; otros en cambio, aprobaron la existencia de una forma corporal, una forma vegetativa, una forma sensitiva y una forma intelectual. Guillermo de Ockham sólo aceptó la existencia de tres formas sustanciales: la forma corporal, la forma sensitiva o alma sensitiva y la forma intelectual o alma intelectual.⁷ Chatton y Wodeham aceptaron solo dos: la forma corporal y la forma intelectual o alma intelectual – también llamada forma vital (*forma viva*).⁸

Ahora bien, para estos tres autores, un estado mental o acto es un accidente cualitativo que se encuentra inherente en un sujeto, es decir, en alguna de aquellas almas – en la sensitiva o en la intelectual, según Ockham, o sólo en la intelectual, según Chatton y Wodeham. Ockham distingue al menos dos géneros de actos de acuerdo con el sujeto al cual pertenecen. Chatton y Wodeham, al reconocer solo un alma intelectual o forma vital, distinguen – como veremos – los mismos géneros de actos pero sólo de acuerdo con un criterio funcionalista.

La teoría de Ockham sobre la naturaleza de algunos estados

7 William of OCKHAM, *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis* c. 9; OPh 2: 187.30-32; William of OCKHAM, *Quodlibeta Septem* II, q. 10; OTh 9: 159.63-64.

8 Walter CHATTON, *Reportatio* d. 2, q. 1: 99.1-2; Adam of WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 16.62-63. Debido a que las formas sensitiva e intelectual son también entendidas como almas, podemos decir que Ockham reconocía una forma corporal y dos almas constitutivas de un ser humano, a las cuales él llamaba partes esenciales. En el caso de Wodeham y de Chatton podemos decir que ambos reconocían sólo una forma corporal y un alma constitutiva de un ser humano.

mentales parece contraria a una perspectiva funcionalista de carácter metafísico si observamos en particular uno de sus argumentos en favor de la distinción entre un alma sensitiva y un alma intelectual. De acuerdo con este argumento no todo estado mental de un cierto tipo se caracteriza por sus relaciones causales y con respecto a otros estados mentales, es decir, por sus rasgos extrínsecos. Para entender este argumento y aquellos otros expuestos por Chatton y Wodeham es necesario considerar que para Ockham, para Chatton y Wodeham, un alma es idéntica a sus facultades.⁹ En el caso de Ockham, el alma sensitiva es idéntica a tres facultades: la apetitiva, la sensitiva externa y la sensitiva interna o imaginativa. El alma intelectual, en cambio, es idéntica a otras tres facultades: la intelectual, la volitiva y la memoria. Para Chatton y para Wodeham, todas estas facultades son idénticas con relación a una sola forma substancial: el alma intelectual.¹⁰

Ockham consideró que un humano puede tener diversos y múltiples estados mentales de manera simultánea con relación a un mismo objeto. Así, según Ockham, por ejemplo, *S* podría desear una taza de café y al mismo tiempo rechazar esa misma taza de café puesto que, por una parte, a *S* le gusta el café pero por otra, a *S* el café le hace daño. Aquel primer apetito o deseo

9 W. OCKHAM, *Reportatio* II, q. 20; OTh 5: 434.9; *Reportario* II, q. 20; OTh 5: 446.16-18. W. CHATTON, *Lectura super Sententias* d. 3, q. 8: 266.10-15. A. WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 11.44-48.

10 En general, gracias a la facultad sensitiva externa un humano es capaz de tener sensaciones, gracias a la facultad sensitiva interna es capaz de imaginar y, gracias a la facultad apetitiva, es capaz de tener deseos ligados a sus sentidos. En general, gracias a la facultad intelectual un humano es capaz de percibir y tener cogniciones, formular proposiciones y silogismos mientras que, gracias a la facultad volitiva, es capaz de tener deseos ligados a tales percepciones, proposiciones y silogismos. Finalmente, gracias a la facultad de la memoria, un humano es capaz de recordar percepciones, proposiciones y silogismos pasados. Sobre intelecciones y actos volitivos véase ej., Claude PANACCIO, «Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism», en Martin PICKAVÉ y Lisa SHAPIRO (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012.

de una taza de café correspondería – según Ockham, Chatton y Wodeham – a la facultad apetitiva sensitiva, una facultad apegada a la materialidad del cuerpo. Aquel rechazo de la misma taza de café, en cambio, correspondería a la voluntad, una facultad apegada al intelecto.¹¹ Ahora, ante un ejemplo como el anterior podríamos observar el principio aristotélico según el cual dos cualidades contrarias no pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto¹² y preguntar: ¿cómo una misma persona puede tener de manera simultánea deseos o apetitos contrarios con respecto a un mismo objeto? Más aún, ¿cómo pueden existir dos cualidades contrarias en un mismo sujeto?

De acuerdo con uno de los argumento expuestos por Ockham, una respuesta a esta pregunta requiere la distinción del alma sensitiva con respecto al alma intelectiva. En efecto, según Ockham, [a] en un mismo sujeto o forma substancial no pueden existir inmediatamente y de manera simultánea dos actos contrarios. Pero, como hemos visto en el ejemplo anterior, [b] un humano puede tener dos actos contrarios simultáneos con respecto a un mismo objeto. En consecuencia, [c] un humano posee dos formas substanciales distintas.¹³ Para Ockham, según la premisa [b], un acto volitivo de rechazo con relación a un

11 Un acto sensitivo puede ser un estado por el cual un objeto es deseado o rechazado. Así también un acto intelectivo puede ser un estado por el cual un objeto es deseado o rechazado. Para los tres autores que aquí analizamos, cualquiera de estos actos intelectivos son estados de la voluntad, estados en virtud de los cuales un objeto es deseado o rechazado. Aquí vamos a analizar como actos opuestos un acto sensitivo por el cual se desea una cosa – *i. e.* un apetito sensitivo – y un acto volitivo por el cual se rechaza la misma cosa – *i. e.* un acto volitivo de rechazo.

12 ARISTÓTELES, *Categorías* XI, 14a 10.

13 «...saltem de intellectiva et sensitiva quae sunt distinctae in homine – quia in eodem subiecto immediato non sunt actus contrarii. Sed homo simul et semel habet actum appetendi respectu alicuius obiecti et actum contrarium, puta fugiendi respectu eiusdem obiecti, quia Philosopho, III De anima, dicuntur actus contrarii, et essent contrarii si essent immediate in eodem subiecto. Igitur actus appetendi voluntatis et actus fugiendi appetitus sensitivi sunt subiective in diversis formis». W. OCKHAM, *Reportatio* IV, q. 9; OTh 7: 161. 10-17.

objeto es contrario a un apetito sensitivo con relación al mismo objeto. Por lo tanto no pueden existir de manera simultánea en una substancia. Para Ockham, un apetito sensitivo y un acto volitivo de rechazo – con respecto al mismo objeto – constituyen cualidades que por sí mismas son opuestas.¹⁴

Así como para Ockham, para Chatton y Wodeham, cualquier acto sensitivo y cualquier acto intelectual es un accidente inherente en una forma substancial.¹⁵ ¿Cómo entonces Chatton y Wodeham lograron neutralizar este argumento ockhamista? En el Prólogo a la *Lectura super Sententias* Chatton replica el argumento presentado por Ockham y concede que dos actos contrarios no pueden existir en un mismo sujeto o forma substancial indivisible. Sin embargo, en el mismo Prólogo, Chatton niega, como veremos, la premisa establecida por Ockham según la cual [b] un acto volitivo de rechazar algo es por sí contrario a un acto sensitivo de apetecer algo. La estrategia de Chatton consiste en proponer, con base en una parte de la teoría escolástica, dos concepciones distintas de lo que es *contrario*: (1) dos estados mentales pueden ser virtualmente contrarios o (2) éstos pueden ser contrarios de modo intrínseco, en un sentido esencial y formal. Son virtualmente contrarios dos actos apetitivos o de deseo que inclinan (*inclinant*) a un alma a perseguir o bien a rechazar algo, es decir, que inclinan hacia efectos contrarios. En cambio, son contrarios de modo intrínseco, en un sentido esencial y formal un acto volitivo de deseo (*velle*) y otro acto

14 Un accidente puede entenderse como una entidad real que es un individuo por sí mismo y que se encuentra realmente inherente en una substancia. Véase ej., W. OCKHAM, *Summa Logicae* I, c. 25. Un análisis sobre el status ontológico de los accidentes en la filosofía de Ockham es ofrecido por Claude PANACCIO en: «L'ontologie d'Ockham et la théorie des tropes», en C. ERISMANN, A. SCHNIEWIND y A. de LIBERA (eds.), *Compléments de substance: études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, J. Vrin, Paris 2008.

15 W. OCKHAM, *Reportatio* II, q. 20; OTh 5: 429.8-9; W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 1: 81. 162-163; A. WODEHAM, *Lectura Secunda* d. 8, q. 1: 7. 11-15.

volitivo de rechazo (*nolle*) – *i. e.* dos actos de un mismo tipo.¹⁶

Chatton era un fiel defensor de la ontología escotista. Así, para neutralizar el argumento de Ockham, Chatton apela a esta sutil diferencia entre dos distinciones: una de razón o virtual y otra intrínseca en un sentido esencial y formal. Esta distinción intrínseca en sentido esencial y formal puede entenderse simplemente como una distinción formal. En efecto, en el Prólogo a la *Lectura super Sententias*, al tratar de nuevo sobre la naturaleza de ciertos actos inherentes en un alma, Chatton explica, por ejemplo, que es necesario decir con respecto a éstos que son contrarios de manera virtual y no de manera formal, puesto que unos inclinan a perseguir una cosa mientras que otros inclinan a rechazarla.¹⁷

Para Duns Escoto una distinción formal es, *grosso modo*, una distinción de *rationes*, que pueden ser entendidas como definiciones, puesto que todas las definiciones son *rationes* pero no a la inversa.¹⁸ Una distinción formal, al igual que una distinción de razón o virtual, está basada en algo real en el sentido en que

16 «Ad probationem dico quod de virtute sermonis magis est concedendum quod actus appetitus sensitivi et aliquis actus voluntatis inclinant in opposita quam quod inter se contrariantur. Concedo enim quod passio sensitiva inclinat in aliquam prosecutionem, quam tamen voluntas non vult prosequi; ideo illa passio sensitiva inclinat in prosecutionem vel fugam cui actus voluntatis est impossibilis. Ad argumentum igitur dico quod aliqua contrarian potest intelligi dupliciter: vel [1] virtualiter, quia unum inclinat in prosecutionem vel fugam alteri impossibilem; [2] vel essentialiter et formaliter intrinsece, sic quod naturae suae absolutae sunt naturaliter impossibiles, sicut velle et nolle. Primo modo contraria possunt inter se simul esse in eodem, non tamen contraria secundo modo». W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4: 113. 236-247.

17 «...loquatur ibi de passionibus in anima, tunc dicendum quod contrariantur, non formaliter, sed virtualiter. Dicuntur in usu loquendi hominum contrariari ex hoc quod inclinant ad prosecutiones et fugas quas recta ratio prohibet». W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4: 114. 257-260.

18 Entendemos aquí una definición en sentido aristotélico, como aquella descripción que captura el género y la diferencia específica de aquello que es definido.

es independiente de la actividad del intelecto.¹⁹ La diferencia entre una distinción de razón o virtual y una distinción formal para Chatton – al menos en el caso que nos ocupa – parece descansar en que al hacer una distinción formal, el intelecto puede formular una definición; no así al hacer una distinción virtual. Para Chatton, según el argumento que nos ocupa, dos actos de un mismo tipo – *i. e.* dos actos volitivos – con definiciones contrarias no pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto.²⁰

Para Duns Escoto una distinción de razón o virtual – aquella que es relevante para nuestros fines – es una distinción conceptual causada total o parcialmente por un intelecto pero basada en algo real. Peter King pone dos ejemplos: el ayer entendido como el mañana de ayer o el ayer de hoy es una distinción virtual, así como también Venus entendida como la estrella de la mañana o como la estrella de la tarde.²¹ Para Chatton, desde esta perspectiva escotista y a diferencia de una oposición formal, un apetito sensitivo y un acto volitivo de rechazo – dos tipos de actos distintos, según el argumento que nos ocupa – son virtualmente opuestos en el sentido en que estos dos actos inclinan

19 Peter KING, «Scotus on Metaphysics», en Thomas Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., New York 2003, pp. 22-23.

20 Duns Escoto presenta al parecer la última versión de su teoría sobre la distinción formal en la *Logica Scoti*, una sección de sus *Lecturas* sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo hechas en París. La *Logica Scoti* era conocida en la edad media como la *Quaestio logica Scoti* y Chatton hace referencia a ésta en varios pasajes de su *Reportatio* y *Lectura*. Escoto concibe que la distinción formal es real en el sentido en que no surge sólo de una actividad del intelecto, sino que existe en las cosas (*ex parte rei*) de manera previa a una actividad del intelecto. Por otra parte, Escoto afirma que las entidades formalmente distintas son en realidad idénticas pues no existen separadas sino sólo unidas en un mismo individuo. Sobre este tema véase ej., Stephen D. DUMONT, «Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction», *Vivarium* 43, no. 1 (2005) 8. Chatton, así como muchos otros de sus contemporáneos, aseguraban que en la *Quaestio logica Scoti* se presenta una versión menos realista de la misma teoría sobre la distinción formal. W. CHATTON, *Lectura super Sententias* d. 2, q. 3: 311. 34-313. 17.

21 *Ibid.*, 22.

(*inclinant*) a un alma a perseguir o bien a rechazar algo, es decir, son virtualmente opuestos porque provocan efectos opuestos, inclinan a una persona a comportarse de maneras *contrarias* y, de este modo, ambos pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto. Tal como lo señala el funcionalismo metafísico mínimo, un estado mental tiene poderes causales: es causa de sus manifestaciones. Además, tal como lo señala el funcionalismo metafísico mínimo, cada uno de estos estados mentales es un estado funcional, un acto cuya función consiste en provocar o inclinar al alma a perseguir o rechazar algo.

En los *Quodlibeta Septem* II, *Quaestio* 10, Ockham establece, al parecer en contra de este argumento, que podría decirse que un acto de rechazo de la voluntad y un acto de deseo de la misma voluntad no son formalmente contrarios sino actos virtualmente contrarios puesto que uno y otro es capaz de inclinar al alma a perseguir o rechazar algo.²² Desde este punto de vista, la distinción entre aquello virtualmente contrario y aquello formalmente contrario no tendría sentido.

Con este contra-argumento, Ockham parece rechazar la oposición formal frente a la oposición virtual, no en cambio, que un acto volitivo o un acto sensitivo posea características extrínsecas. Ockham en general niega toda identidad u oposición formal con base en el principio de la identidad de los indiscernibles: no existe alguna oposición entre entidades si éstas poseen las mismas propiedades o, a la inversa, no existe identidad entre entidades si éstas poseen propiedades opuestas.²³ Wodeham,

22 «Si dicis quod isti appetitus dicuntur contrarii quia sunt nati inclinare ad effectus contrarios; et sic sunt virtualiter contrarii, quia unus inclinat ad prosecutionem seu fugam alteri impossibilem. Et talia contraria bene possunt esse in eodem subiecto; non autem sunt contraria formaliter. Contra: per istam rationem dicerem aeque faciliter quod volitio et nolitio non sunt actus contrarii formaliter sed tantum virtualiter, quia nati sunt inclinare in contrarios effectus; et sic perit via ad probandum aliqua esse contraria». W. OCKHAM, *Quodlibeta Septem* II, q. 10; OTh 9: 157. 23-31.

23 Claude PANACCIO, «Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism», en M. PICKAVÉ and L. SHAPIRO (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 38.

también negó toda distinción formal, así como toda distinción entre una oposición formal y una oposición virtual. Sin embargo, Wodeham no negó aquella oposición virtual.

Este autor defendió la doctrina nominalista ockhamista según la cual, desde un punto de vista negativo, es falso que los géneros y las especies existan en realidad.²⁴ Géneros y especies para Ockham y para Wodeham son solo conceptos que significan cosas singulares. Chatton en cambio fue un realista. A pesar de que Wodeham y Chatton defendían principios ontológicos opuestos, Wodeham al igual que Chatton abandonó la idea según la cual un ser humano está compuesto, al menos, por un alma sensitiva y un alma intelectual. El argumento utilizado por Wodeham para defender esta idea es casi el mismo que utilizó Chatton. En efecto, en el Prólogo a la *Lectura Secunda*, Wodeham dice que dos tipos de actos virtualmente opuestos – tales como un apetito sensitivo y un acto volitivo de rechazo – pueden existir en un mismo sujeto. Según Wodeham, un apetito sensitivo y un acto volitivo son virtualmente contrarios porque el primero inclina (*inclinat*) a perseguir algo que un acto de la voluntad inclina a rechazar.²⁵ Del mismo modo que Chatton, Wodeham distingue en este argumento un acto apetitivo y un acto volitivo con relación a los efectos hacia los que inclinan estos actos. Cada uno de estos efectos es contrario con respecto al otro; no así estos actos en sí mismos, en tanto que cualidades. Wodeham y Chatton observan los efectos para comparar un acto apetitivo y un acto volitivo.

Wodeham neutraliza el argumento presentado por Ockham en contra de Chatton, al aceptar – del mismo modo que Ockham – que no hay alguna oposición formal contraria respecto de una oposición virtual. Debido a que – como hemos señalado – aquel

24 Claude PANACCIO, *Le nominalisme: ontologie, langage, connaissance*, Vrin, Paris 2012, pp. 7-49.

25 «...in isto casu actus appetitus sensitivi et actus voluntatis non sunt inter se formaliter contrarii sed tantum virtualiter, quia scilicet actus appetitus sensitivi inclinatur in aliquam prosecutionem impossibilem actui voluntatis, quam scilicet voluntas efficaciter vult non prosequi». A. WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 17. 93-97.

contra-argumento de Ockham no contraviene una caracterización extrínseca de cualquier estado mental, sino la oposición entre distinción formal y distinción virtual, Wodeham establece que dos estados mentales pueden ser opuestos en un sentido virtual.

Dos actos virtualmente opuestos, según Wodeham y según Chatton, pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto, es decir, en una misma forma substancial. Para Wodeham y para Chatton, no es necesario poner dos sujetos o formas substanciales distintas – *i. e.* un alma intelectiva y un alma sensitiva – para entender cómo al menos de acuerdo con el argumento de Ockham, aquellos actos de distintos tipos pueden existir simultáneamente.

Ahora bien, para determinar a qué tipo pertenece un cierto estado mental se requiere esclarecer cómo se relaciona tal estado con otros estados mentales, cuáles son los efectos que un estado mental es capaz de causar y cuáles son las causas de tal estado mental.²⁶ Como hemos visto, esta manera de caracterizar un tipo de estado mental distingue al funcionalismo metafísico mínimo respecto del conductismo en filosofía contemporánea. Wodeham y Chatton no mencionan en los argumentos que hemos analizado si los objetos causales de un apetito sensitivo y un acto volitivo de rechazo juegan algún rol en su caracterización. En los argumentos que hemos analizado, Wodeham y Chatton establecen cuáles son los efectos que pueden causar un apetito sensitivo y un acto volitivo. Además, en estos argumentos, Wodeham y Chatton hacen claro que cuando un apetito sensitivo y un acto volitivo son contrarios esto se debe a que tienen efectos contrarios, no en cambio a que poseen alguna característica intrínseca. En la sección que sigue veremos que Chatton y Wodeham determinan el género y la especie de un acto de acuerdo con el carácter funcional de éste y no de acuerdo con alguna característica intrínseca. En particular, descubriremos que el carácter sensitivo o intelectivo de un apetito está determinado, en el caso de Chatton, por su causa eficiente y no por su objeto causal. En el caso de Wodeham, el objeto hacia

26 Ned BLOCK, «Troubles with Functionalism», 262.

el cual se dirige uno de aquellos estados mentales determina su tipo genérico y específico.

3. Chatton y Wodeham: objetos, sensaciones e intelecciones

Para Chatton una sensación y una intelección no se distinguen por los objetos con los cuales están relacionados – ej., un árbol percibido – o bien, por sus sujetos, es decir, por aquello en lo que inhieren.²⁷ Como hemos visto, una sensación y una intelección no se distinguen por su sujeto puesto que, por una parte, ambos actos solo pueden existir o sólo pueden estar inherentes en un alma o forma vital. Por otra parte, una sensación y una intelección no se distinguen por los objetos con los cuales están relacionados pues aquello que imaginamos gracias a un órgano *sensitivo* interno o de imaginación – según la terminología medieval –, podemos pensarlo en virtud de una intelección y todo aquello que pensamos en virtud de una intelección también podemos imaginarlo. Un acto sensitivo, tal como un acto de imaginación, puede tener como objeto aquello mismo que podemos pensar en virtud de un acto intelectual. Entonces, según Chatton, los objetos no distinguen los actos sensitivos respecto de los intelectivos.²⁸

Chatton distingue por primera vez una sensación de una intelección en el Prólogo a la *Lectura super Sententias*. En esta parte dice lo siguiente: «...todo acto que es causado por la transmutación de un órgano es una sensación – donde quiera que sea recibida – y todo acto no causado inmediatamente por la

27 W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4: 109.112-126.

28 Para Ockham, Chatton y Wodeham todos los actos o estados mentales pertenecen a uno de dos géneros: el de los actos intelectivos o el de los actos sensitivos. Aquí veremos de modo adyacente que el género de un acto es determinado por su causa, así como también su especie. Un acto volitivo y un apetito sensitivo son dos actos de géneros distintos. Un acto volitivo es un acto intelectual, un apetito sensitivo es un acto sensitivo. En general, ambos estados mentales son de tipos distintos y pueden ser opuestos cuando están dirigidos a una misma cosa y ocurren de manera simultánea en un mismo sujeto. Como hemos visto, el carácter contrario de estos actos coincide con una perspectiva funcionalista.

transmutación de un órgano es una intelección...».²⁹ Si un acto ha sido causado inmediatamente por algún órgano sensitivo tal como por un órgano visual, este acto o estado mental será una sensación. Si en cambio un estado mental no es causado de manera inmediata por la transmutación de un órgano sensitivo, éste será una intelección. Sensaciones e intelecciones son recibidas – o informan en tanto que accidentes cualitativos – un mismo sujeto o forma vital.³⁰ En este sentido, sensaciones e intelecciones son actos vitales para Chatton y, como veremos, también para Wodeham.

Para Chatton, todo acto volitivo es aquel causado por una cognición.³¹ Una cognición puede ser un conocimiento intuitivo o un conocimiento abstractivo.³² Al no ser causado inmediatamente por la transmutación de un órgano, una volición es un acto intelectual. Todo acto apetitivo o de rechazo sensitivo – también llamado pasión sensitiva – es causado por la transmutación de un órgano.³³ Al ser causado por una tal transmutación, aquel apetito o rechazo es un acto sensitivo. Según esta distinción, insisto, el género del acto vital en virtud del cual un alma es inclinada a desear o rechazar algo está determinado por su causa eficiente.

Para Wodeham los actos vitales sensitivos e intelectivos se

29 «...omnis actus qui causatur ad transmutationem organi est sensatio, in quocumque recipiatur, et omnis actus quem habemus non immediate causatur per transmutationem organi est intellectio...». W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4: 109. 128-131.

30 «...[sensaciones et intelecciones] recipiuntur immediate in anima indivisibili». W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 4: 108.97. Chatton llama *forma vital* al alma capaz de recibir tanto sensaciones como intelecciones.

31 «...omnis volitio habet cognitionem aliquam pro causa...». W. CHATTON, *Lectura super Sententias* d. 1, q. 2: 52. 11-12.

32 W. CHATTON, *Prologus Lectura super Sententias* q. 2, a. 3: 101. 104-102. 108.

33 «...in via non experimur aliquam passionem delectationis vel tristitiae, nec etiam quamcumque aliam, nisi sensitivam quae causatur ad transmutationem organi...» W. CHATTON, *Lectura super Sententias* I, d. 1, q. 2: 71. 10-13.

distinguen de acuerdo con sus objetos y de acuerdo con el sujeto por medio del cual son causados. En efecto, por una parte, una sensación solo puede tener como objeto un singular, mientras que una intelección es indiferente con respecto a la singularidad de su objeto. En otras palabras, una intelección puede tener como objeto un singular, o bien, ciertas propiedades comunes entre varias cosas singulares; no así una sensación.³⁴ Por otra parte, todos los actos vitales son recibidos o se encuentran inherentes de manera inmediata en una misma forma vital (*forma viva*).³⁵ Sin embargo, toda intelección – intuitiva o abstractiva – se distingue de toda sensación exterior en la medida en que las sensaciones exteriores son recibidas en un sujeto distinto, un sujeto mediato, es decir, algún órgano corporal.³⁶

Bajo esta misma lógica funcionalista, Wodeham define un acto volitivo de acuerdo con su causa eficiente. Un acto volitivo es aquel que presupone una cognición o intelección pero no es idéntico a una cognición.³⁷ Un apetito sensitivo, en cambio, es definido de acuerdo con su objeto, el cual, en este caso, también es su causa eficiente. Un apetito sensitivo es, según Wodeham, la experiencia de un objeto y, debido a que una cognición – así como todo acto vital – es una cierta experiencia, un acto ape-

34 «...quomodo praecise innotescit differentia inter sensationem et intellectionem? ...Per obiecta, quia sensatio est determinati singularis, ... Intellectio autem non est praecise alicuius singularis sed indifferenter cuiuslibet talis singularis. Verbi gratia quod omnis sensatio albedinis, tam interior quam exterior, est praecise alicuius determinatae albedinis, sed intellectio albedinis quaecumque est indifferenter omnis albedinis. ...Et istam partem responsionis teneo, scilicet quod intellectionis et sensationis differentia nobis innotescit per obiecta». A. WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 29. 46-30. 56.

35 «...omnes actus vitales in nobis recipiuntur immediate in forma viva; sed omnes sensationes, tam interiores quam exteriores, et omnes intellectiones in nobis sunt actus vitales...» A. WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 2: 11. 49-51.

36 «...omnis intellectio, sive intuitiva sive abstractiva, differt subiecto mediato ab omni sensatione exteriori...». A. WODEHAM, *Prologus Lectura Secunda* q. 1: 30. 60-62.

37 «...actus voluntatis praesupponit cognitionem et non est ipsa...». A. WODEHAM, *Lectura Secunda* d. 1, q. 3: 251. 20-21.

titivo es una cierta experiencia de un objeto que ha causado tal cognición.³⁸ No toda cognición, sin embargo, es un apetito, según Wodeham.³⁹ En otras palabras, para Wodeham, un apetito sensitivo es una *experiencia* originada, por ejemplo, en la cognición de una taza de café. De este modo, al parecer, un apetito sensitivo está originado en esta cognición sin ser propiamente esta cognición, sino su experiencia. En cambio, un acto volitivo es, como hemos dicho, un estado causado por una cognición. Al fin y al cabo, para Wodeham, así como para Chatton, no podemos desear lo que no percibimos o conocemos.

4. Conclusión

Para Ockham, un apetito sensitivo respecto de un objeto y un acto volitivo de rechazo de ese mismo objeto son por sí mismos actos contrarios. En todo caso, Wodeham y Chatton describen aquellos estados mentales de acuerdo con ciertas propiedades extrínsecas. Estas propiedades, como hemos visto, corresponden por una parte, con las relaciones que tienen estos estados entre sí: ambos estados pueden presentarse de manera simultánea, pueden ser virtualmente contrarios y pueden dirigirse a un mismo objeto. Un estado mental en virtud del cual una persona desea algo se opone a otro estado mental en virtud del cual una persona rechaza la misma cosa en la medida en que uno y otro causa efectos contrarios. Por otra parte, tales propiedades extrínsecas corresponden con las relaciones que tienen estos estados mentales con sus causas. Así, un acto que inclina a un alma a desear algo o a rechazar algo puede ser un acto de tipo sensitivo o bien intelectual dependiendo de su causa eficiente u objeto hacia el cual está dirigido. Si por ejemplo, en el caso

38 «Secundo dico – non asserendo sed opinand – quod omnis actus appetendi et odiendi, et ita frui, est quaedam cognitio et quaedam apprehensio, quia omnis experientia alicuius obiecti est quaedam cognitio eiusdem. Sed omnis actus appetitivus est quaedam experientia sui obiecti, id est quo experitur tale obiectum, quia omnis actus vitalis est quaedam experientia». A. WODEHAM, *Lectura Secunda* d. 1, q. 5: 278. 27-31.

39 «...non omnis actus cognoscendi sit actus appetendi...». A. WODEHAM, *Lectura Secunda* d. 1, q. 5: 278. 39.

de Chatton, un acto en virtud del cual un alma está inclinada a rechazar algo es causado por una cognición, este acto será una intelección. Si por ejemplo, en el caso de Wodeham, un acto en virtud del cual un alma está inclinada a rechazar algo es causado por un objeto y es la experiencia de aquel objeto, entonces, este acto será una sensación.

Finalmente, aquí hemos analizado solo un apetito sensitivo y un acto volitivo de rechazo debido a que, según Ockham, su oposición intrínseca sostiene la idea según la cual un alma sensitiva y un alma intelectiva son distintas. Para Chatton y Wodeham tales estados mentales sólo poseen características extrínsecas que, por una parte, los caracteriza como actos de distintos tipos y, por otra, como actos virtualmente opuestos cuando ocurren de manera simultánea y cuando están relacionados con un mismo objeto. En tanto que virtualmente opuestos, estos estados mentales pueden existir en un mismo sujeto o forma substancial. Para Chatton y Wodeham, es superfluo poner dos formas sustanciales para explicar cómo una persona puede desear y rechazar un mismo objeto de manera simultánea. Desde las perspectivas de Chatton y Wodeham basta entender que aquellos estados mentales son estados funcionales para explicar cómo una y la misma forma vital puede recibir aquellos estados de manera simultánea aun cuando éstos sean contrarios.

Lydia Deni Gamboa es estudiante del Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Quebec en Montreal (UQAM).

E-mail: denigalo@gmail.com

Recibido: 15 de diciembre de 2014.

Aceptado para su publicación: 10 de febrero de 2015.

El *De Genesi ad litteram* de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura

St. Augustine's *De Genesi ad litteram* within the framework of the hexameral literature developed by St. Basil, St. Ambrose and St. Bonaventure

TAMARA SAETEROS PÉREZ

Sumario:

1. Introducción
2. Basilio de Cesarea
3. Ambrosio de Milán
4. Buenaventura de Bagnoregio
5. Conclusión

Resumen: El artículo desarrolla en perspectiva filosófica y teológica las semejanzas entre los comentarios al *Génesis* de san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura, teniendo como texto base el comentario de san Agustín. El análisis detallado de las fuentes constata puntos de encuentro, influencias y continuidad en la tradición hexameral aquí representada.

Palabras clave: génesis, Agustín de Hipona, *creatio*, *conversio*, *formatio*.

Abstract: This paper develops the different points of view and the similarities between the comments on *Genesis* by St. Basil, St.

Ambrose and St. Bonaventure from a philosophical and theological perspective, based on the text of St. Augustine's commentary. A detailed analysis of the sources notes relationships, influences and continuity in the hexameral tradition represented here.

Keywords: *Genesis*, Augustine of Hippo, *creatio*, *conversio*, *formatio*.

1. Introducción

El extenso conjunto literario de la literatura hexameral a lo largo de los siglos pone de manifiesto la constante preocupación filosófica y teológica por la pregunta acerca del origen y la génesis de lo real.

Como resultado de la constatación de este acentuado interés por el comentario de la creación, el presente artículo toma como base la lectura detenida del *De Genesi ad litteram* de Agustín de Hipona, para encontrar, en sentido antecedente y precedente con respecto a sus posteriores consecuencias, múltiples semejanzas exegéticas, teológicas y filosóficas con los comentarios de Basilio de Cesarea, Ambrosio de Milán y Buenaventura de Bagnoregio.

Las semejanzas encontradas serán estructuradas esquemáticamente en tres apartados, dedicados a cada uno de los autores con los que se establece la comparación a partir de Agustín de Hipona, de manera que podamos constatar la continuidad patristica y mostrar un ejemplo claro de la influencia de la doctrina creacionista agustiniana en el Medioevo. El motivo de la elección de estos tres autores es único en cada caso. Sabemos por el propio Agustín que fue lector de Basilio¹ y oyente de Ambrosio,² mientras que san Buenaventura es quien señala a

1 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Iulianum* 1, 6, 22; 1, 5, 16, 18–19; 1, 7, 30; 1, 7, 32; 1, 7, 35; 2, 10, 37; 3, 17, 32; 6, 22, 69; *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 52; 1, 59; 2, 37; 4, 72–73; *De Genesi ad litteram* 2, 4, 7.

2 Cfr. Las alusiones de Agustín a la persona, la predicación y las obras del Obispo de Milán son numerosas. A modo de ejemplo: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* 5, 13, 23; 5, 14, 24; 6, 1, 1; 6, 2, 2; 6, 3, 3; 6, 4, 6; 8, 2, 3; 9, 5, 13; *De natura et gratia* 63, 74; *De dono perseverantiae* 8, 19–20; 13, 33; 19, 48–50; 23, 64; *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 1, 49, 54; 2, 41, 47; *C. Iul. O. imp.* 2, 1; 2, 8; 3, 185; *De Nuptiis et Concupiscentia*

Agustín como su gran maestro en la contemplación de los misterios de Dios.³

Finalmente, es de especial interés destacar que el recorrido por estos autores tiene la fortaleza de concentrar su atención en las fuentes, como vía de acceso al pensamiento de dicho autor, a tal punto que permitirá perfilar el eje conceptual que caracteriza de modo particular a estos comentaristas del Génesis.

Además, demuestra extraer abundantes consecuencias de la sola lectura de las mismas, las cuales constituyen la base de la interpretación personal que la autora hace del gran descubrimiento agustiniano de *creatio*, *conversio*, *formatio*.⁴ De esta manera, queda abierto un camino posterior de estudio, profundización y diálogo con intérpretes actuales.

2. Basilio de Cesarea

El comentario al Génesis de Basilio de Cesarea, predicado posiblemente durante la cuaresma de 378, un año antes de su muerte, obtuvo un merecido elogio por parte de Gregorio el Nacienceno, quien decía que tener entre sus manos dicho comentario y poder recitarlo le propiciaba un encuentro especial con el Creador, le permitía comprender las razones de la creación y admirar a su Hacedor.⁵

Una lectura atenta del comentario de Basilio muestra la posible influencia que ejerció en algunas de las apreciaciones de Agustín sobre los versículos del *Génesis*, seguramente el

2, 5, 15 *et passim*.

- 3 Tan sólo en sus *Collationes in Hexaëmeron*, Buenaventura cita explícitamente a Agustín cerca de 70 veces, además de citar implícitamente su doctrina a lo largo de la exposición.
- 4 La autora presenta su interpretación personal de *creatio*, *conversio*, *formatio* tomando el concepto de amor de Agustín como la principal estructura interpretativa del fenómeno en su tesis doctoral dirigida por el Dr. Eudaldo Forment y defendida en 2014 en la Universidad de Barcelona.
- 5 Acerca de la cronología y motivación de la obra, cfr. Claudio MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Editrice Morcelliana 2005, p. 81–82. La opinión de Gregorio está tomada de *Orazione* 43, 67, tr. Di M. Vincelli, citada en el estudio precedente.

Hiponense leería a Basilio en la traducción de Eustaquio.⁶

La primera de dichas influencias hace referencia al común acuerdo acerca del inicio temporal del mundo, con la consecuente negación de la eternidad de la materia. Según Agustín explica en sus comentarios al *Génesis*, «en el principio» (*in principio*), es decir, en el inicio de los tiempos y teniendo el Verbo como principio, como Aquel en quien fueron hechas todas las cosas;⁷ *fecit Deus caelum et terram*, hizo Dios el cielo y la tierra.

Por cielo y tierra entiende Agustín los dos grandes niveles de sustancias: uno corpóreo, materia informe de los cuerpos; y otro espiritual, materia informe⁸ para la formación de los espíritus.⁹ Y esta afirmación tiene como consecuencia la atribución absoluta de la creación a Dios.

Aunque es cierto que existe un sentido obvio de los dos términos, el más literal, el que atribuye cielo y tierra a los cuerpos visibles que sirven de sustento a la morada corpórea del hombre: el cielo y la tierra físicos;¹⁰ no es éste el sentido que más agrada a Agustín, quien razona a partir del versículo citado: «Tú que hiciste el mundo de materia informe»,¹¹ para deducir que el primer paso siempre se da a partir de cierta informidad, la cual

6 Cfr. Marie-Anne VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez Saint Augustin, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse 1997, p. 72.

7 *Jn* 1, 3. En la identificación de la Palabra, de la que habla Juan, con el Principio en el que se crea todo que aparece en *Gn* 1, 1; ve Agustín la concordancia perfecta entre ambos textos y, por ende, entre ambos Testamentos, en contra del rechazo maniqueo al Antiguo Testamento. La explicación de esto la da en el *Sermo* 1: PL 38, 23–26.

8 Que Agustín postula una materia informe espiritual es evidente en AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* 13, 2, 2: PL 32, 845. (En adelante: *Conf.*); *De G. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249.

9 Si no se tiene en cuenta la criatura espiritual, puede significar la criatura corporal superior e inferior, aunque esta interpretación es pasada rápidamente para detenerse en otros sentidos más fecundos de la expresión. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 1, 2: PL 34, 247.

10 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256; 3, 3, 5: PL 34, 281. Este sentido aparece también en la *Ep.* 140, 3, 8: PL 33, 541.

11 *Sab* 11, 18.

no está del todo ausente incluso en la interpretación física, puesto que la informidad de la tierra física se debía a su ausencia de forma definida, al estar cubierta por masas de agua sin separación de sus límites y al no estar aún adornada por la vegetación, animales y frutos que la hermostrarían.¹²

La razón de esta diversidad de vocablos para designar una misma realidad está en que así se evita la identificación unívoca de uno solo de ellos con lo que designa, pues esto mismo es inenarrable:

«Se llamó, pues, cielo y tierra porque de allí procedían el cielo y la tierra; y se llamó tierra invisible e informe, y tinieblas sobre la faz del abismo, porque carecía de forma y porque no podía verse ni palpase hermosura alguna, aunque entonces hubiera existido hombre que pudiera contemplarla y tocarla; se llamó agua, porque se ofrecía dúctil y maleable al operante para que de ella se formasen todas las cosas. Con todos estos nombres fue designada la materia invisible e informe, de la cual creó Dios el mundo».¹³

Acercas de esta imagen de la tierra invisible e informe, Basilio se pregunta de qué manera se da la informidad de la tierra cuando cielo y tierra parecen haber sido creados en el mismo grado de honor y, sin embargo, el cielo está formado y la tierra inacabada. En otras palabras, qué sentido tiene para la tierra ser *informe e invisible*.¹⁴

Parece del todo evidente, pues, que el comentario de Basilio al respecto influyó en lo que acaba de exponerse acerca de Agustín. Basilio incide en que hay un cierto estado de perfec-

12 Cfr. *De G. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256.

13 AGUSTÍN DE HIPONA, *De g. c. man.* 1, 7, 12: PL 34, 179. «Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum».

14 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaémeron*, Éditions du Cerf, Paris 1949, 12 C.

ción de la tierra, cuando ésta se ve finalmente poblada por todas las plantas que estaban latentes en sus semillas y darían su fruto a su tiempo. Es por este motivo, asegura Basilio, que la Escritura dice rectamente que la tierra era *informe*.¹⁵ Además, es invisible porque las tinieblas lo cubrían todo y no había ojo humano o carnal que pudiera percibir la tierra a través de las tinieblas y de la gran masa de las aguas.¹⁶ En este mismo sentido, puede aplicarse la informidad física también al cielo, cuando aún no ha recibido la belleza que le es propia, al no ser todavía esclarecido por la luz de las luminarias y los demás astros.

Pese a la distinción de materia informe y formada, Agustín precisa que no se trata de una anterioridad en el tiempo:¹⁷ del mismo modo que no se emite primero una voz informe de la que se forman las palabras al hablar; así, la materia no es primero una cosa y luego otra, sino que apareció ya formada, pero ambas cosas se separaron en la narración del *Génesis* para indicar una anterioridad de origen únicamente.¹⁸

Basilio hablaba de algo semejante al apuntar la mala influencia de ciertos «falsificadores de la verdad»¹⁹ que, lejos de instruir en el seguimiento de las Escrituras, asimilan la invisibilidad e informidad de la tierra a la materia, la cual sería, por tanto, aquello primero e increado desde lo cual Dios crearía el mundo.

De esta manera, corrige Basilio, atribuyen erróneamente a la materia una dignidad igual a la de Dios y desprestigian su obra, equiparan la informidad e indefinición de la materia a la sabiduría y el poder divinos.²⁰ Para explicitar más el nefando engaño que esto implica, Basilio recurre a asimilar su error a la

15 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 12 C–D.

16 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 12 E–13 A.

17 Agustín habla de esto clarísimamente en AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 2, 11, 24: PL 34, 272. «Cum Deus haec simul creaverit, materiamque formatam instituerit, cuius informitatem usitato, ut dixi, vocabulo vel terrae vel aquae Scriptura praedixit».

18 Esto es lo que se defiende en AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 15, 29: PL 34, 257.

19 El editor francés sugiere que tales falsificadores podrían ser los gnósticos. Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 13 B.

20 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 13 C–D.

comparación de la creación divina con aquella que es producto de las artes humanas. En todas nuestras artes, incide Basilio, el resultado suele ser una síntesis de la materia propia del arte y la idea que la modela. Presuponer la existencia de la materia equivaldría a decir que la sabiduría divina aportó la forma del mundo, pero que la materia le fue ofrecida a su acción creadora. Dios sería demiurgo o artesano, pero no Creador.²¹ Como en la organización de un banquete o convite,²² ilustra Basilio, Dios habría aportado «alguna parte en la génesis de los seres».²³

Volviendo a la contemplación del momento originario, la voz que da inicio al mundo en la coordenada del tiempo, llama a los seres al Ser y pone frente a frente la eternidad de Dios y la temporalidad del mundo. Agustín contempla la hipótesis de una coeternidad²⁴ que salve la finitud de la criatura cósmica, pero se inclina finalmente por situar su principio, en otro de los sentidos de este término, en el tiempo.

Un tiempo que no se agotará definitivamente al cerrarse en su propia finitud, sino que se proyectará por encima de él, sobrepasándolo en la promesa del advenimiento de un cielo nuevo y una tierra nueva,²⁵ escenarios de la nueva creación que recapitulará todas las cosas. En ella las cualidades de los cuerpos corruptibles quedarán aniquiladas y las sustancias aparece-

21 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 13 D–E.

22 La palabra griega utilizada es: «ἐράνου», 32 C 8.

23 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 13 E–14 A: «ὀλίγην τινὰ μοῖραν εἰς τὴν τῶν ὄντων γένεσιν»: 32 C 8–9.

24 Cita el argumento de los platónicos sobre la huella eterna, que no por ser eterna deja de ser hecha en AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* 10, 31: PL 41, 311–312. (En adelante: *De civ. Dei*). Este ejemplo es explicado también por Tomás de Aquino, quien cita este lugar de la obra agustiniana en *Summa theologiae* I q. 46, a. 2, ad. 1. (En adelante: *S. Th.*). Texto latino de la edición crítica Leonina (La Editorial Católica, Madrid 1959). Y también en *De Potentia Dei*, q. 3, a. 14, ad. 7. En TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis GONZÁLEZ y Enrique MOROS (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001).

25 *Ap* 21, 1.

rán dotadas de cualidades de cuerpos incorruptibles.²⁶

Ambos Padres de la Iglesia coinciden en la creación simultánea de materia y forma. Basilio lo expresa al referirse al momento primero, en el cual, antes de que existiera cualquier otra cosa, Dios proyectó traer a la existencia aquello que aún no existía y, al mismo tiempo, concibió de qué suerte había de ser el mundo y produjo la forma del mismo con la materia que estaría en armonía²⁷ con ella,²⁸ asignando a cada cosa la forma que le es debida según su naturaleza y como lo exige la razón profunda de su ser.

Por la alusión de todo lo creado a una Inteligencia ordenadora y diseñadora, Basilio sostiene que el conjunto del mundo, compuesto de partes desemejantes, está unidos por la ley de una indisoluble amistad, en una comunión y armonía tal que aun los seres más distantes entre sí considerando el lugar que ocupan, se muestran unidos por la misma simpatía universal.²⁹

Por su parte, Agustín aprobará la creación simultánea de materia y forma al desarrollar su genial intuición acerca del fenómeno triádico de *creatio*, *conversio*, *formatio*, por el cual, la materia informe se *vuelve* hacia su Creador para quedar definitivamente formada. Este fenómeno es, para Agustín, una huella trinitaria en la creación, la estructura y, a la vez, el dinamismo configurador de todo ser finito.

Efectivamente, desde las primeras líneas de su comentario es posible apreciar que en dicho esquema triádico se trasluce la preocupación agustiniana por explicar la formación de los seres:

«Se llamó aquí cielo y tierra la materia informe de las dos criaturas, espiritual y corporal, de modo que sea la criatura espiritual aquella vida que sólo existe como puede existir en sí misma, sin estar convertida al Creador, ya que por tal *conversión* se *forma* y per-

26 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei* 20, 16: PL 41, 681–682.

27 «ἀρμόζουσαν»: 33 A 6.

28 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 14 B.

29 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 14 B–14 C.

fecciona, y si no se convierte permanece informe».³⁰

Al primer momento de *creación* «en el principio», puede sucederse o no, según la decisión libre de la criatura espiritual, la *conversión* hacia su Creador, la cual la perfecciona y *forma*. Tal es el esquema sucesivo (y en el caso angélico, instantáneo) de la génesis de lo real: *creatio, conversio, formatio*.³¹

Continuando con la comparación entre Basilio y Agustín, se aprecia otra influencia del Padre griego en el obispo de Hipona en lo que respecta a la consideración del primer día de la creación como simplemente «un día», por la razón que aducen ambos autores de que se trata del mismo día, creado una sola vez, que se repite las 7 veces que consigna el relato.³²

Asimismo, es de notar que tanto Basilio como Agustín comparten la preocupación por dilucidar qué significado tiene la aparición del sol con posterioridad al crecimiento de la vegetación. Basilio contesta que esta actuación de Dios sirve para demostrar claramente a los idólatras cómo el sol no es un dios.³³ Por su parte, la cuestión le sirve a Agustín para proponer su exégesis del día como el conocimiento propio de la criatura angélica, pues con la posterior creación del sol se aprecia que los primeros días no pueden ser, de ninguna manera, «días

30 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 1, 2: PL 34, 247. «An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est».

31 Para un estudio pormenorizado de este fenómeno metafísico, remito al lector a mi tesis doctoral, disponible en: <http://www.thesisenred.net/handle/10803/283748>.

32 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, Éditions du Cerf, Paris 1949, 21A–21B ; y AGUSTÍN DE HIPONA, *De genesi ad litteram*, trad. Balbino Martín, en OCSA (XV) BAC, Madrid 1969²: 4, 26, 43; 5, 1, 1; 5, 3, 6. Para hacer esta contrastación entre la interpretación de san Agustín y las de san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura, me he basado, principalmente en el comentario agustiniano más completo al *Génesis*, el *De G. ad lit.* No obstante, he recurrido también a muchos otros lugares de sus restantes comentarios o de su vasta obra.

33 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaémeron*, 40C.

solares».³⁴

Tanto en las Ὀμιλῖαι θ' εἰς τὴν Ἑξαήμερον de Basilio como en el *De Genesi ad litteram* de Agustín subyace la noción estoica³⁵ de las *razones seminales*, que aparece definida como fuerza generativa de las cosas, germen de los nuevos seres, poder de crecimiento y desarrollo.³⁶

Para Agustín, el inmutable Creador podía fácilmente haber creado todas las cosas a la vez, mediante su Sabiduría, pero también pudo darles:

«Movimientos eficacísimos, para que esto que ahora vemos moverse con intervalos de tiempo [...], tenga origen de aquellas razones ingénitas las que en forma seminal introdujo Dios en las naturalezas en el acto de crearlas (*ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi*), cuando *dijo y se hicieron*, cuando *ordenó y fueron creadas* (Ps. 33 (32), 9)».³⁷

De tal manera que, para la interpretación literal del *Génesis* que intenta Agustín, la creación es a la vez una *consumatio e*

34 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 5, 2, 4.

35 Cfr. Max POHLENZ, *La Stoa*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, p. 154.

36 Cfr. BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaémeron* 41B y Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.* 4, 33, 51; 6, 5, 8; 8, 3, 6-7; 9, 17, 32; 10, 20, 35-36. Para la noción de *rationes seminales* en Agustín, con sus antecedentes en la tradición estoica y en Plotino, cfr. Tamara SAETEROS, «Ὁ θεός: ὁ σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de los λόγοι σπερματικοί en los estoicos y en san Agustín», *Studium. Filosofia y Teología* XVI/32 (2013) 325-344 que voy siguiendo para esta exposición.

37 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, IV, 33, 51. Para las citas bíblicas en latín seguimos la *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio*, excepto en los casos en los que no coincide con la versión que manejó el santo, que copiamos de la edición del *Génesis* a la letra de la BAC: «Efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia; quoniam per illam sunt condita: ut hoc quod nunc videmus temporalibus intervallis ea moveri ad peragenda quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt».

inchoatio.³⁸

Es de considerar también que para ambos intérpretes es válido plantearse el interrogante sobre la existencia de espinas y abrojos entre la vegetación como posible castigo por el pecado. Para Basilio es claro que así es. Él sostiene, por ejemplo, que la rosa carecía de espinas en su estado original, adquiriéndolas después para castigo del hombre.³⁹

Agustín, en las reflexiones de los primeros libros de su obra parece no adherirse tan fácilmente a este parecer, pues sostiene que estas plantas espinosas podían ya tener su puesto en la naturaleza y ser, de hecho, útiles a otros animales.⁴⁰ Pero más adelante se inclina por apoyar la tesis de Basilio acerca del carácter compensatorio de los rasgos nocivos de la naturaleza para con el género humano, al comparar al hombre con un campo de cultivo: puesto que no dio frutos de buenas obras, sino las «espinas de la insubordinación», justo es que merezca un hábitat semejante a él, por lo que a partir de ese momento podría haber producido la tierra espinas y abrojos para él.⁴¹

3. Ambrosio de Milán

En cuanto a las homilías de Ambrosio, *Hexameron libri sex*, pronunciadas durante la Semana Santa del año 387, fueron seguramente seguidas por Agustín, entonces retórico de Milán, quien se sumaba en esa época al número de catecúmenos que recibirían el Bautismo en la Vigilia Pascual.

Si Ambrosio debe mucho al comentario de Basilio es algo que resulta evidente con la sola lectura de ambos, por lo que no es pertinente comentar ahora sus coincidencias, ya que lo que interesa aquí es, sobre todo, resaltar la herencia de su doctrina en la exégesis de Agustín.

Con respecto a ésta, no son pocos los puntos de encuentro.

38 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, VI, 11, 19. Y Agustín UÑA JUÁREZ, *San Agustín*, Ediciones del Orto, Madrid 1994, p. 45.

39 BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 45 A.

40 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 3, 18, 27.

41 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 10, 20. La interpretación de las espinas como castigo se relata también en 11, 38, 51.

Citaré, en primer lugar, las diversas interpretaciones dadas a «En el principio», porque para ambos hay significados equivalentes. Efectivamente, el principio puede ser tomado como principio temporal (al inicio de las obras de Dios) o en sentido espiritual, en tanto que Cristo es el principio de todo lo creado.⁴²

Ambos coinciden también en la explicación de la existencia de plantas (Ambrosio)⁴³ o animales (Agustín)⁴⁴ perjudiciales para la salud del hombre. No se puede reprochar la acción del Creador porque todo en la naturaleza tiene un porqué y existe para alguna utilidad aunque ésta escape, de momento, al conocimiento del hombre. Otros animales que se sirven de estos seres, perjudiciales para el hombre pero beneficiosos para su provecho, nos demuestran que los animales o plantas venenosas en sí mismos no son inútiles ni malos, aunque no siempre hagan bien al hombre, pues ocupan su lugar debido en la naturaleza.

Otro punto de concomitancia se hace manifiesto en la concepción, de ambos autores, acerca de la integridad de la luna pese a la disminución de su luz en sus diferentes fases.⁴⁵ Esta afirmación conduce al obispo de Milán a dejar entrever la esperanza que acompaña a la Iglesia cuando es perseguida porque ésta, al igual que la luna, parece decrecer, pero se mantiene íntegra, y un día lucirá triunfante en su completitud.⁴⁶

Este tema del *mysterium lunae*, recurrente en la obra de Ambrosio, no encuentra resonancia en el comentario principal al *Génesis* de Agustín, aunque sí es cierto que el obispo de Hipona hará una alusión a la figura de la Iglesia representada por la luna en la *Enarratio in psalmo* 10, donde explica la luminosidad y oscuridad de la Iglesia así:

42 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Ciudad Nueva, Madrid 2011. Sermón I, 4, 12–15. También se ha consultado la edición italiana, AMBROSIO, *Esamerone*, Città Nuova, Roma 2002; y cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.* 1, 1, 2.

43 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón IV, 9, 38–41.

44 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 3, 15, 24.

45 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón VI, 2, 7; y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 2, 15, 31.

46 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón VI, 8, 32.

«Por su lado espiritual es luminosa; en su sector carnal es oscura. Y vemos que a veces ese lado espiritual es visible a los hombres a través de las buenas obras, pero otras se mantiene oculto en el fuero de la conciencia, y solo Dios lo conoce, puesto que ante los hombres únicamente aparece el plano corporal».⁴⁷

A lo largo de todo el comentario puede apreciarse también el interés moralista de Ambrosio,⁴⁸ así como el gran problema de la intervención del hombre en la creación.

Este interés moralista de Ambrosio se funda en su intención de instruir y edificar a su auditorio, futuros cristianos, dado que éstos necesitaban un contrapeso contra las explicaciones mitológicas paganas acerca del origen del mundo.⁴⁹

En cuanto a la importancia de la presencia humana en la tierra, Ambrosio considera que el hombre interviene positivamente en la creación en tanto que puede aprender a moldear su conducta teniendo como referencia las cualidades o defectos naturales de los animales y, en este sentido, la intervención del hombre en la naturaleza es antes bien pasiva, receptora y constructiva de su ser.

Ese interés desaparece en el *De Genesi ad litteram* del obispo de Hipona, dado que él intenta penetrar en la letra y el espíritu del texto sagrado, sin preocuparse tanto por polemizar con los maniqueos como había hecho en uno de sus comentarios anteriores, ni tampoco reflejar el estado actual de su alma que canta las alabanzas del Creador como lo hace en los últimos libros de las *Confesiones*.

Se ha de añadir a esta lista comparativa entre Ambrosio y Agustín la enseñanza paulina⁵⁰ del despojamiento del hombre

47 AGUSTÍN DE HIPONA, *En. In ps.* 10, 3: «Quod ex parte spiritali lucet Ecclesia, ex parte autem carnali obscura est: et aliquando spiritalis pars in bonis operibus apparet hominibus; aliquando autem in conscientia latet, ac Deo tantummodo nota est, cum solo corpore apparet hominibus».

48 Que también se constata en san Basilio.

49 Esto lo explica Agustín López Kindler en su introducción a la edición de la obra de Ambrosio que se ha tenido como referencia para este estudio.

50 Cfr. *Ef* 4, 22-24.

viejo y el revestimiento del hombre nuevo en Cristo que es acogida por ambos Padres. A este despojo y nueva resurrección invita Ambrosio al hablar del nido que se fabrica el ave Fénix para resurgir de sus propias cenizas; y en esta línea, aunque Agustín no hable de ese punto en el comentario que nos ocupa, se constata el carácter exhortativo que aparece constantemente en sus obras.⁵¹

Finalmente, como era de esperar por el lector de estas homilias ambrosianas, al llegar al séptimo día viene la explicación del descanso de Dios. Los dos sentidos que le da Ambrosio a este hecho son asumidos de alguna manera por Agustín; a saber, el de que descansó porque terminó la creación de sus obras y el de que descansó en el hombre, en su mente, su pensamiento y su interior y no en ninguna otra criatura, motivo por el cual Ambrosio da gracias y alaba a Dios que se ha dignado detenerse en el hombre a fin de manifestársele misericordioso, puesto que necesita perdón por sus pecados.⁵²

Sin embargo, es necesario resaltar y conveniente añadir muchos más sentidos de esta expresión referida al ‘descanso’ del séptimo día, la cual nos descubre la riqueza y profundidad de la exégesis agustiniana. Todos estos sentidos pueden conectarse, pues están muy imbricados entre ellos y son los siguientes:

1. Dios se ofrece como el descanso en sí mismo, dejando así de anhelar otra cosa la criatura.⁵³
2. Alude al descanso⁵⁴ del hombre después de las obras

51 Por ejemplo en AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi contra manichaeos* 1, 23, 37; *In epistulam ad parthos Iohannis tractatus* 1, 10; *De Trinitate* 14, 14, 18 *et passim*. Es la concurrencia del tema en la obra agustiniana la que permite recurrir rápidamente a los otros lugares en que lo trabaja.

52 Este tema se trata en AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón 9, 10, 75–76.

53 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 4, 9, 16.

54 Cuando habla de este descanso no especifica si se refiere a un descanso temporal, reparador de fuerzas, o a un descanso espiritual. Recojo el sentido amplio, porque considero que las buenas obras otorgan también al hombre un descanso ya en esta vida y más adelante recojo el sentido restringido que atañe al descanso espiritual.

buenas.⁵⁵

3. El descanso es propio de Dios. Es a Él a quien se refiere.⁵⁶
4. Es el descanso de Cristo en la sepultura.⁵⁷
5. El descanso del sábado es figura del descanso espiritual de las buenas obras.⁵⁸
6. Descanso significa también que Dios no creó nada más. Mientras que el trabajo divino se refiere al gobierno y conservación del mundo.⁵⁹
7. El descanso de Dios es una promesa: después de nuestras obras buenas veremos *su* descanso.⁶⁰
8. El cristiano descansa de sus obras antiguas, anda por los caminos de una vida nueva y reconoce que el Señor obra en él. Éste es su descanso en este mundo.⁶¹
9. El descanso de Dios en sí mismo: consiste en que no se deleitó en sus obras como si necesitara de ellas o fuera más feliz por hacerlas. Amándose a sí mismo Dios se antepone a todo lo creado.⁶²
10. El descanso de Dios se consigue con el ser perfectos.⁶³

55 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 4, 10, 20.

56 Cfr. *Ibid.* 4, 10, 20.

57 Cfr. *Ibid.* 4, 11, 21.

58 Cfr. *Ibid.* 4, 11, 21.

59 Cfr. *Ibid.* 4, 12, 22 y 4, 12, 23. A raíz de este texto se puede estudiar la noción de Providencia en el *De G. ad lit.*. Por razón de espacio, omitimos un tratamiento detallado del tema y nos limitamos a aportar algunos de los lugares en los que se encuentra: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 5, 20, 40. 41–22, 43; 3, 10, 14; 8, 9, 17; 4, 12, 22–23 – 4, 13, 24; 11, 12, 16 *et passim*.

60 Cfr. *Ibid.* 4, 13, 24. Aquí podría verse una similitud con la oportunidad que da el pecado humano a la misericordia divina y que tanto agradaba a Ambrosio.

61 Cfr. *Ibid.* 4, 13, 24.

62 Cfr. *Ibid.* 4, 15, 26.

63 Cfr. *Ibid.* 4, 15, 26.

11. Él nos da el descanso a nosotros, que consiste en la felicidad en el bien que es Él.⁶⁴
12. Nosotros descansaremos en Él, no en nuestras buenas obras, pues no son permanentes ni sólo nuestras, sino también de Él.⁶⁵
13. Descansar en Él es un bien mayor que existir gracias a Él.⁶⁶
14. Dios es feliz al no necesitar las obras que creó.⁶⁷
15. La criatura perfecta tiene cierto principio de conversión al descanso de su Creador.⁶⁸
16. El inicio de la perfección de la criatura es la mañana y la tarde es su límite creatural según su género, límite que en Dios no existe por no tener perfección limitante. En Él empieza a descansar lo que Él mismo ha perfeccionado.⁶⁹
17. La mañana del séptimo día es el inicio del descanso de la criatura en el Creador.⁷⁰

Para concluir este apartado sobre la convergencia entre Ambrosio y Agustín en sus comentarios al *Génesis*, se ha de tener en cuenta el comentario que hace Marie-Anne Vannier acerca de la herencia ambrosiana de Agustín.

Esta autora señala que Agustín comparte con Ambrosio los asertos acerca de la fuerza creadora del Verbo, la dimensión trinitaria de la creación y el motivo de la misma;⁷¹ con todo, es

64 Cfr. *Ibid.* 4, 16, 27.

65 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

66 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

67 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

68 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 31. Este pasaje es fundamental para poder hablar del esquema triádico agustiniano, presente en la formación de todo lo real, tanto espiritual como corporal: *creatio, conversio, formatio*.

69 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 31.

70 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 32. El lector puede encontrar un comentario más detenido de esta lista de sentidos del descanso de Dios en mi tesis doctoral: «Amor y *creatio, conversio, formatio* en san Agustín de Hipona».

71 Cfr. M.-A. VANNIER, «Le role de l'hexaéméron dans l'interprétation au-

preciso añadir que Agustín aporta algo más cuando estima necesaria una pequeña matización respecto al carácter de la materia antes de la creación, así como al explicitar qué tipo de anterioridad presenta respecto de su formación.⁷²

Si tanto Ambrosio como Agustín son partidarios de la creación de la materia y de la forma, es decir, de la totalidad de los principios de las cosas, añado que éste último concede cierta antelación a la materia. Más concretamente, Agustín tan sólo le concede una cierta anterioridad (de origen), sin que eso signifique desligarla del acto creador de Dios.⁷³

4. Buenaventura de Bagnoregio

Haciendo un gran salto en el tiempo, deseo dirigir ahora la atención a las *Collationes in Hexaëmeron* del Doctor Seráfico. En este apartado, comentaré brevemente algunas de las reflexiones de Buenaventura de Bagnoregio que ayudan a sistematizar el pensamiento de Agustín o a profundizar ciertas intuiciones suyas.

En primer lugar, Buenaventura acepta la exégesis de «En el principio» que empleaban Ambrosio y Agustín: el Principio por excelencia es Cristo. Y añade que es por ahí, por el principio (en tanto Fundamento) y medio (en tanto Mediador) que es Cristo, por donde ha de iniciar el discurso el prudente que quiere llegar a la sabiduría.⁷⁴

gustinienne de la création», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987) 537–547.

72 Sobre el carácter creado de la materia pueden aducirse los siguientes textos: AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Ciudad Nueva, Madrid 2011; *Sermón 2*, 7, 25 y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 5, 5, 12. No obstante, véase el parecer de Santo Tomás al recoger las teorías de estos Padres en la *Summa Theologiae*, I^a, q. 66, a. 1, *co.*

73 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf.* 12, 29, 40.

74 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, BAC, Madrid 1957², *Collatio* 1, 1–10. Para establecer las comparaciones de este apartado, he recogido todas las citas que san Buenaventura hace de Agustín en esta obra, incluyendo las explicaciones que hace, en las notas a pie de página, el editor del texto latino utilizado para la edición bilingüe de la BAC. De esta manera, han apareci-

Más adelante informa:

«Según san Agustín, de todas las cosas producidas fue dicho: Hágase; hizo, y fue hecho, excepto de la luz, de la cual dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*; porque primero fueron producidas desde la eternidad en el arte divino; en segundo lugar, en la criatura intelectual; por último, en el mundo sensible».⁷⁵

Con esta explicación de las tres producciones, Buenaventura da cuenta de la trilogía *hágase, hizo y fue hecho* con las que el autor sagrado va narrando la producción de cada cosa por etapas que encubren la *ubicación* de la realidad, aunque pasa por alto la completa y detallada explicación que al respecto daba el Doctor de la Gracia.

Agustín, al hablar de la luz, hace notar una diferencia en la narración que no se da para el resto de los seres creados. Para el Hiponense, la luz representa la criatura intelectual y acerca de ella no se comenta el *hacerse* fáctico debido a que no fue plasmada en el mundo sensible. Por este motivo, simplemente se dice: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*.⁷⁶

Considerando que el doctor Hiponense explica la conversión de los ángeles a Dios a través de las sucesiones de la tarde y la mañana, en las que, la mañana del día siguiente es el retorno al Creador del ángel que alaba en Él lo creado;⁷⁷ Buenaventura concluye a partir de ello que Lucifer no tuvo ese día, no pudo (porque no quiso) referir el conocimiento de sí (tarde) a la obra

do interesantes puntos de encuentro entre san Buenaventura y su maestro Agustín.

75 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 1, 15. «Secundum quod dicit Augustinus, de omnibus productis dictum est: Fiat; fecit, et factum est, praeterquam de luce, de qua dixit: *Fiat lux, et facta est lux*; quia primo producta sunt ab aeterno in arte aeterna, secundo in creatura intellectuali, tertio in mundo sensibili».

76 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 3, 7-8; 2, 8, 16; 2, 20, 31; 4, 32, 50.

77 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 17, 33; 4, 22, 39; 4, 24, 41; 4, 29, 46; 4, 30, 47; 4, 32, 49; 11, 24, 31.

divina y amó con amor desordenado su propia excelencia.⁷⁸

Una de las deudas más grandes que tiene el doctor Seráfico respecto de la obra del Hiponense está en un pequeño esquema que, casi imperceptiblemente, es expuesto por Agustín en el libro XII del *De Genesi ad litteram* y sin aparente conexión con el resto de la exégesis que ha emprendido en los demás libros.

Me refiero a la explicación de los tres géneros de visión: corporal, imaginaria o espiritual e intelectual. Considero que sobre esta enseñanza colocó Buenaventura la piedra angular para la construcción de su imponente obra.⁷⁹ En efecto, afirma que a estas tres visiones le hacen falta seis más que son las que se corresponden a la obra de los seis días:

«Hay visión de la inteligencia dada por la naturaleza y visión de la inteligencia elevada por la fe, enseñada por la Escritura, suspendida por la contemplación, ilustrada por la profecía, absorta en Dios por el raptó. A éstas sigue la visión séptima del alma glorificada, las cuales todas tuvo san Pablo. –Las dos primeras son de muchos; las otras dos, de pocos; las dos últimas, de poquísimos».⁸⁰

A partir de esta más amplia clasificación que Buenaventura hace de las visiones, puede levantar el edificio de sus *Collationes* que, lamentablemente, dejará incompleto, llegando sólo a expli-

78 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 1, 17.

79 Para ello me sirven sus propias palabras en la *Collatio* 3, 23: «Y hay tres maneras de visión, como se enseña comúnmente: visión corporal, imaginaria e intelectual». En estas palabras se patentiza el conocimiento que san Buenaventura tenía de AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 12, 6, 15 y 12, 7, 16. Más adelante Buenaventura identificará las tres visiones con el triple cielo que vio el Apóstol. Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 9, 10.

80 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 3, 24. «Est visio intelligentiae per naturam inditae, et visio intelligentiae per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae. Ad has sequitur visio septima animae glorificatae, quas omnes habuit Paulus.– Primae duae sunt multorum, duae aliae paucorum, hae ultimae paucissimorum».

car las primeras cuatro, estableciendo correspondencias entre lo que es capaz de ver la inteligencia desde cada nivel de visión con cada una de las obras del *Génesis*. Así, lo que explica son las visiones; lo que interpreta, el *Génesis*.⁸¹

Buenaventura, al igual que Agustín, considera que la creación no implica una sucesión temporal de seis días, sino la reiteración del primer día.⁸² Al afirmar esto, acoge una tradición interpretativa que, como se ha constatado, estaba ya presente en Basilio y pasa a los Padres latinos por Ambrosio y Agustín.

Contra los que sostenían la eternidad de la materia, es decir, su pre-existencia, Buenaventura se une a la reprobación ambrosiana y agustiniana, rechazando esta hipótesis que, según dice, dejaría a Dios sin nada para hacer, dado que si la materia preexistiera todo el poder divino estaría sostenido por ella como si fuera su fundamento.⁸³

En la *Collatio* 4, al considerar la primera visión, la visión de la inteligencia dada por la naturaleza, la equipara al primer día de la creación, en el que se hizo la luz; de esta manera, esta visión tendrá tres rayos: la verdad de las cosas, la verdad de los signos y la verdad de las costumbres.

Dentro de la primera visión están las ciencias que nos

81 Ésta es mi percepción de la obra. A pesar de ello, en la introducción de la edición de la BAC (1957), el autor califica esta coincidencia: visiones–Génesis como «meramente accidental» (p. 143). Avanzando en la investigación, vino a corroborar mi opinión una nota de Ratzinger: «Dempf se referirá habitualmente a la obra (de san Buenaventura) como «*Illuminationes ecclesiae*». Yo me quedo con el título acostumbrado con el que se presentan las ediciones de la obra, ya que *subraya correctamente su esquema principal que se presenta como interpretación del Hexaëmeron*. Este título, sobre todo, *indica también la pertenencia de esta obra al género de las interpretaciones teológico–históricas del Hexaëmeron*». (Las cursivas son mías). Citado en: Joseph RATZINGER, *Teología de la historia en san Buenaventura*. Obras completas (II), BAC, Madrid 2013, p. 372, nota 23.

82 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 3, 31.

83 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 4, 13.

muestran la perfección de lo creado, entre ellas, las matemáticas. A propósito de ésta, el doctor Seráfico muestra otra de las enseñanzas de Agustín cuando éste explica la perfección del número 6: «El senario, como dice san Agustín, no es perfecto porque en ese número hizo Dios el mundo, sino que hizo el mundo en ese número porque es perfecto».⁸⁴

Leyendo más al detalle la *Collatio* 5, se aprecia que el cardinal obispo de Albano conoce el texto de *De civitate Dei* 8, 4 en el que Agustín explica que los platónicos sienten acerca de Dios que en Él «se halla la causa del existir, y la razón del entender, y el orden del vivir. De estas tres cosas, entiéndese que una pertenece a la parte natural; otra, a la racional, y la tercera, a la moral».⁸⁵

El Seráfico doctor utiliza el texto de Agustín para comentar el versículo: «*Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas*»; y lo hace explicando que la luz intelectual es la verdad, que irradia de tres maneras: como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres. Y añade: «En cuanto esta luz es causa del ser, es luz grande; en cuanto es razón del entender, es luz clara; en cuanto es orden del vivir, es luz buena; *Vio Dios, dice, que la luz era buena*».⁸⁶ Se intuye, pues, que esta luz buena es la que ilumina las prácticas del buen vivir, ya que pertenece a la moral como acaba de decir Agustín, aunque Buenaventura no llega a especificarlo con claridad.

A partir de las tres irradiaciones de la verdad se llevó a cabo,

84 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 4, 16. «Non enim, ut dicit Augustinus, senarius ideo perfectus est, quia in eo numero Deus fecit mundum; sed ideo fecit mundum in illo numero, quia perfectus est». El texto de Agustín que tiene en mente es: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 4, 7, 14.

85 «Ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere».

86 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 5, 1. «In quantum haec lux est causa essendi, est lux magna; in quantum est ratio intellegendi, est lux clara; in quantum est ordo vivendi, est lux bona; vidit, inquit, Deus lucem, quod esset bona».

en la *Collatio* 5,⁸⁷ una división de la filosofía en 9 partes que son «a partir del dictamen de la luz eterna».⁸⁸ Para esta afirmación Buenaventura también se apoya en Agustín, quien expresa la convicción de que los filósofos entendieron que así debía dividirse esta ciencia, no porque ellos así lo disponían, sino porque hallaron que así era.⁸⁹

Realiza otra defensa de Agustín frente a aquellos que niegan la existencia de las ideas ejemplares; en esta línea, parece ponerse en contra especialmente de Aristóteles por esta causa, haciendo un extenso comentario de la ejemplaridad de la luz eterna, de las virtudes, etc.⁹⁰ Para Buenaventura, son éstos, los que niegan la doctrina de la ejemplaridad, los filósofos–tinieblas, que fueron separados de la luz en la obra del «día uno».⁹¹

Cabe resaltar también la deuda del concepto de «modo», tomado de la filosofía del Hiponense, que Buenaventura enriquece en su contenido al calificarlo como el constitutivo de un ser creado y su unidad.⁹² Además de eso, lo relaciona con la virtud en tanto término medio, desarrollándolo de la siguiente manera:

«Porque la virtud, según san Agustín en el libro *De Moribus*, no es otra cosa que el modo. Este modo lo encuentra la prudencia, para que no te excedas en ninguna cosa, sino que permanezcas alrededor del centro. De donde la prudencia es guía de las virtudes. Así dice la prudencia: yo he encontrado el modo; y la templanza lo guarda y dice: esto es lo que yo quería; la justicia se dis-

87 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 5, 22.

88 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6, 1. «Et sunt ex dictamine lucis aeternae».

89 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* 11, 25.

90 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6.

91 Mantengo el uso de denominar «día uno» al primer día porque, como ya se ha explicado, se trata de la creación de un único día que se empieza a repetir.

92 *Lexicon bonaventuriano*, en *Obras de san Buenaventura* III. Edición dirigida, anotada y con introducciones de León AMORÓS, Bernardo APERRIBAY y Miguel OROMÍ, BAC, Madrid 1957, p. 769.

tribuye, a fin de que no quiera sólo para sí, sino también para otro; y porque luego suceden múltiples adversidades, la fortaleza defiende, para que no se pierda el modo».⁹³

En algunos pasajes Buenaventura avanza más que su maestro y, rebasando el sentido literal, expone un significado espiritual de los elementos del relato. Un ejemplo de esto se da en la mención de los cuatro ríos del Paraíso, que Agustín sostiene que han de tomarse en sentido real, pues «son verdaderos ríos (...) conocidísimos en las regiones por donde ellos corren y connotadísimos para la mayor parte de los hombres».⁹⁴

Por su parte, Buenaventura, al exponer las virtudes formadas a partir de las teologales por el vestido del amor (que las distingue de las virtudes informes de los filósofos) dice que son las virtudes que hacen pasar al cristiano de las tinieblas a la luz, *revistiéndose de sus armas* y que están designadas por los cuatro ríos del paraíso:

«Por los cuatro ríos del paraíso, en cuanto se originan de la fe. El río es la gracia del Espíritu Santo, derramado sobre estas cuatro virtudes: Fisón corresponde a la templanza, Geón a la prudencia, Tigris a la fortaleza, Éufrates a la justicia. Fisón corresponde a la potencia racional, Geón a la concupiscible, Tigris a la irascible, Éufrates a toda el alma».⁹⁵

93 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6, 12. «Virtus enim secundum Augustinum, in libro *De moribus*, non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas. Unde prudentia autiga est virtutum. Unde dicit prudentia: ego inveni modum; et temperantia custodit et dicit: et hoc volebam ego; iustitia distribuit, ut non tantum velit sibi, sed et alteri; et quia postmodum multiplices adversitates eveniunt, fortitudo defendit, ne perdat modus».

94 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 7, 13. «Quod vera sint flumina, (...) cum et regionibus per quas fluunt notissima sint, et omnibus fere gentibus diffamata». Aunque el sentido alegórico de estos ríos, relacionándolos con las cuatro virtudes cardinales se encuentra en un comentario anterior de Agustín: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. c. man.* 2, 10, 13. Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 7, 16, nota 24 en el texto latino de la edición bilingüe de la BAC.

95 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illu-*

Al explicarlas de esta manera puede adicionarlas a sus tres virtudes anteriores (fe, esperanza y caridad) y formar el número 7, que designa espiritualmente otras muchas realidades bíblicas; y al multiplicarlas (las virtudes teologales y las morales), puede obtener el número 12, con el que resuelve algunas imágenes de otros libros sagrados, como el *Apocalipsis*. Así, estos números recorren, de su mano, la Escritura explicándola de principio a fin.

Éstas son las influencias más importantes de Agustín en el comentario de la creación de la luz, obra del «día uno», de Buenaventura. Considérese ahora la segunda visión que se corresponde con el segundo día. En ella habla de las firmezas de la fe, que son los puntos de apoyo que tiene para evidenciar su certeza:

«Y esta firmeza nace de cuatro razones, como de los cuatro lados de la ciudad: del conocimiento cierto de los testigos, de la fama ilustre de los testigos, de la plena concordia de los testigos y del juicio firme de los testigos».⁹⁶

La tercera de estas firmezas se fundamenta «en los dichos de las Escrituras, en los decretos de los Concilios y en los documentos de los Santos».⁹⁷ Los santos a los que hace referencia son los santos doctores y sabios de la Iglesia, tanto griega como latina. Al citar los nombres de estos grandes exégetas, no puede

minationes Ecclesiae, Collatio 7, 16. «Per quatuor flumina paradisi, in quantum originantur a fide. Flumen est gratia Spiritus sancti diffusi in has quatuor virtutes: Phison respondet temperantiae, Gehon prudentiae, Tigris fortitudini, Euphrates iustitiae. Phison respondet rationali, Gehon concupiscibili, Tigris irascibili, Euphrates toti animae».

96 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae, Collatio 9, 9.* «Consurgit autem haec firmitas ex quatuor quasi ex quatuor lateribus civitatis; ex testificantium notitia certa, ex testificantium fama praeclara, ex testificantium concordia plena et ex testificantium sententia firma».

97 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae, Collatio 9, 19.* «In eloquiis Scripturarum, in decretis Conciliorum, in documentis Sanctorum».

faltar el de Agustín.⁹⁸ Todos estos testigos están en concordia entre sí y testimonian de este modo la integridad de la fe.

Más adelante, en la *Collatio* 12, se encuentra otro acuerdo entre Agustín y Buenaventura, cuando éste último enseña que la acción causal de Dios sobre lo creado no se asemeja únicamente a la labor del artífice que produce una casa y puede luego abandonarla; la acción de Dios es providente y eso significa que incluye la producción, el gobierno y la conservación del mundo, tema en el que Agustín le precede utilizando el mismo ejemplo de la casa.⁹⁹

Otra importante coincidencia entre los dos comentarios al *Génesis* aparece en la *Collatio* 14. En ella, Buenaventura habla de la identificación entre el árbol de la vida del paraíso y Cristo.¹⁰⁰ Agustín había dicho lo mismo siguiendo un trayecto un poco más largo.¹⁰¹ En primer lugar, el Hiponense señala que el árbol de la vida es un árbol real, y luego añade que, además, es símbolo de la Sabiduría, la cual no es otra que Cristo:

«Como la Sabiduría, también el mismo Cristo, es el árbol de la vida plantado en medio del paraíso espiritual a donde envió al buen ladrón desde lo alto de la Cruz. Aunque este árbol significaba la Cruz, sin embargo también fue creado como árbol de vida en el paraíso corporal».¹⁰²

Algo similar ocurre con la interpretación acerca del árbol de la ciencia del bien y del mal. Agustín recalca nuevamente que se trata de un árbol existente en el paraíso y Buenaventura

98 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 9, 22.

99 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 12, 4 y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* IV, 12, 22.

100 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 14, 18.

101 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 4, 8 y 8, 5, 9.

102 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 5, 9. «Sic et Sapientia, idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso spiritali, quo misit de cruce latronem: creatum est autem, quod eam significaret, lignum vitae etiam in paradiso corporali».

concuera con él en que este árbol lleva con justicia ese nombre porque, al comer el hombre de él se seguiría el conocimiento del bien perdido y del mal de la trasgresión del precepto.¹⁰³

También se ha de señalar de qué manera la metafísica agustiniana del alma humana y del ángel subyace a las reflexiones del Doctor Seráfico. Agustín considera que el alma alcanza la plenitud de su ser al responder a la llamada de Dios a la *conversio*. Dios la *crea*, ella se *convierte* (si decide libremente adherirse a Dios) y es así *formada* por Él. Este esquema de *creatio*, *conversio*, *formatio* lo presenta de múltiples maneras en el *De Genesi ad litteram* aplicándolo también y en grado eminente a la criatura angélica. Para él: «El abismo tenebroso es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta al Creador, ya que por sólo este medio puede formarse y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa».¹⁰⁴

En el caso de Buenaventura, concretamente, hay un pasaje en el que explica que el alma se *forma* con las «virtudes y la doctrina de la verdad»,¹⁰⁵ mientras que se *deforma* con los «vicios y engaños».¹⁰⁶ Estas palabras pueden encontrarse a modo de eco en la *Collatio* 17 de Buenaventura, cuando expresa: «el alma sin el conocimiento de la verdad se entenebrece y se torna enferma, deforme e inestable en todo».¹⁰⁷

Por tanto, la consecuencia de esta deformidad es la desfiguración de la imagen de Dios en el hombre, el cual ha de custodiarla, conservarla y hermosarla. Quien ha incurrido en la desgracia de la desfiguración de su imagen viene a ser en palabras

103 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 7, 6, 12 y BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 15, 9.

104 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 1, 3: PL 34, 247. «Tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa?».

105 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 7, 6, 9. «Virtutibus veritatisque doctrina».

106 *Ibid.* «Vitiis atque fallaciis».

107 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 17, 6. «Anima sine intelligentia veritatis tenebrescit et infirma, deformis et instabilis fit in omnibus».

de Buenaventura: «Bestial (...) [y] tiene la cara inclinada a la tierra como el animal; en cambio, el hombre lleno de luces es todo angélico».¹⁰⁸

Siguiendo el orden en que aparecen los temas en las *Collationes*, hemos de referir ahora una coincidencia bien de carácter físico que filosófico o teológico. Se trata de la ascensión por parte de Buenaventura de la teoría en torno a la luna, presente también en Agustín. En este caso, comparte la convicción de que la máxima iluminación de la luna se produce con su máxima proximidad al sol, aunque se traduce para nosotros en una menor visibilidad de la misma, y viceversa.¹⁰⁹ El crecimiento y la mengua de la luna sirven a Buenaventura para aplicarlos a la Iglesia, que oscila entre la contemplación y la acción, siendo más iluminada cuando contempla que cuando actúa.¹¹⁰

Llegando ya al final de las *Collationes* y volviendo al tema de la formación y deformación de los ángeles, viene a la mente el tema que Agustín explica acerca de los ángeles, los cuales pueden tener vida informe mientras no se vuelvan a la Luz que los ha creado para así vivir sabia y bienaventuradamente,¹¹¹ y evitar que se haga en ellos la tarde para siempre.

Esto es lo que, para el Hiponense representa su caída producida por el deleite desordenado que encontraron las criaturas angélicas en sí mismas, por encima del Creador.¹¹² Como reflejo

108 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 2. «Bestialis (...) habens faciem inclinatam ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus». Agustín habla de la forma erguida del cuerpo como consecuencia de que se acomoda a su alma racional, demostrando así su excelencia sobre los demás animales y su cercanía de Dios en *De G. ad lit.* 6, 12, 22. Otro lugar en que lo hace es *De G. c. man.* 1, 17, 28.

109 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 17. Para su ubicación en la obra de Agustín vuelvo a citar la *En. In ps.* 10, 3.

110 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 18.

111 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 5, 10.

112 Cfr. Entre otros muchos lugares: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 17,

de esto, Buenaventura escribe: «Mas aquellos que fueron rebeldes a estas luces cayeron y porque los Ángeles reciben primero la iluminación del sol primero, por el mismo hecho reciben la configuración deiforme».¹¹³

5. Conclusión

A partir de un exhaustivo recorrido por el comentario agustiniano del *Génesis* se han podido encontrar, con la misma minuciosidad con que se leen otras obras escogidas, que la exégesis e interpretación del relato de la creación presenta fundamentales constantes y expresivas variaciones en el marco de la literatura hexameral. El ejercicio de lectura, análisis, interpretación y comparación aquí realizado ha servido para constatar una continuidad entre estos exégetas del *Génesis* e incluso trazar las líneas maestras sobre las cuales se centra la atención de los mismos, a partir de sus intereses filosóficos, teológicos e incluso moralistas.

He querido partir de Agustín para mirar hacia atrás porque sostengo que el acontecimiento radical de su conversión le llevó a una preocupación por el *Génesis* que se tradujo también en el interés por refutar las interpretaciones equivocadas de los maniqueos. Con este fin, su espíritu bebió de la sabiduría de los Padres. Pero, además, se hace manifiesto que Agustín hizo suya de un modo muy particular su lectura del *Génesis* y de las interpretaciones patrísticas precedentes que se han analizado en este escrito.

Esta asimilación fue la que condujo a Agustín a ver un esquema triádico en lo real: *creatio, conversio, formatio*. Dicho esquema envuelve al ser finito en un dinamismo único en cada caso, sobre todo si se trata de las criaturas creadas en y para la libertad. De este modo, la llamada universal a la existencia, verifica un retorno de la criatura para su definitiva configuración.

33; 4, 24, 41; 11, 16, 21.

113 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 21, 16. «Illi autem, qui rebelles sunt his luminibus, corruerunt. Et ex eo, quod Angeli primo recipiunt illuminationem a sole primo, inde recipiunt configurationem deiformem».

Los agentes libres se configuran a sí mismos por esta decisión importante que se gesta en el transcurso de la historia humana y que es irrescindible para la criatura angélica.

A partir de ese momento, en la reflexión agustiniana se dibuja una metafísica consistente y profunda, que capta a través de ese esquema, la huella de la Trinidad en la creación. Sus seguidores más cercanos de todos los tiempos han descubierto esta misma clave hermenéutica. Por esta razón era necesario también mirar hacia adelante y mostrar el paradigmático ejemplo de Buenaventura.

Estoy convencida de que cada vez que se lee con detenimiento los comentarios al *Génesis* del obispo de Hipona y se realiza este ejercicio interpretativo, se comprueba con más certeza que todo buen lector de Agustín no puede sustraerse a este descubrimiento, el cual le hace leer su vida y su obra de modo más claro e intenso.

En consecuencia, es necesario volver a dar la importancia que merece el *De Genesi ad litteram* dentro del *corpus augustinianum* incluso para entender mejor el *inquietum cor* que le caracterizó y que solamente descansa cuando vuelve a su Creador.

Tamara Saeteros Pérez es Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios clásicos por la Universidad de Barcelona. Actualmente es docente de la Fundación Universitaria Cervantina San Agustín y colabora activamente con el grupo de investigación LUMEN de la Universidad Sergio Arboleda.

E-mail: tamara.saeteros@gmail.com

Recibido: 2 de marzo de 2015.

Aceptado para su publicación: 26 de abril de 2015.

RESEÑAS

María Cristina Lucero (Ed. Lit.), *Léxico para el estudio de la Historia Medieval. Una introducción analítica y sintética a los grandes problemas de la Edad Media. Parte I, SS&CC ediciones*, Mendoza 2013, 150 pp., ISBN: 978-950-9064-91-1.

Esta obra es el resultado del estudio conjunto de docentes y becarios del Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo. La mencionada labor estuvo enmarcada dentro de un Proyecto de Investigación bianual (2011-2013), acreditado y financiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (SeCTyP) de la UNCuyo. El equipo de investigación ha sido dirigido por la Dra. María Cristina Lucero e integrado por la Prof. Nélida Mampel, en carácter de coordinadora, y los colaboradores Prof. Fernanda Samsó, Prof. Vanesa Carreras, Prof. Alejandro Aguirre, Prof. Juan Pablo Lovisolo, Gerardo Argüello, Horacio Nones y Victoria Phiseghelli.

Todo léxico acerca de la Edad Media representa, sin dudas, uno de los materiales de consulta obligados para el estudio del medievalismo en sus diferentes perspectivas: histórica, filosófica, literaria, entre otras. Por lo que atañe a la Historia Medieval, si bien existe una variedad de léxicos, vocabularios y diccionarios en relación con esta disciplina, el libro que aquí se presenta propone abordar con precisión y rigurosidad semántica las temáticas relativas a la medievalidad. El desarrollo de la investigación se ha centrado en el escenario de la Europa occidental y cristiana, abarcando a la vez un período que media entre los siglos IV-XV.

La pluralidad de acepciones de los términos históricos implicó la necesidad de establecer definiciones más precisas, con el propósito de eliminar ciertas ambigüedades que aquellos pudieran tener antes de emprender la labor investigativa. Frente a esta problemática, es dable interrogarse a propósito de la conveniencia de algunas palabras empleadas por autores medievales so pena de incurrir en arcaísmos o neologismos. Igual suerte sufren las traducciones de determinados términos, en general

latinos, puesto que ello mismo supone el riesgo de crear anacronismos. Como consecuencia de una ardua tarea de selección de vocablos, surgieron las consideradas *palabras clave* que se disponen en el ejemplar de manera alfabética, donde también se ha tenido en cuenta la cronología y geografía de las mismas.

El presente *Léxico* es, en general, una edición organizada, específica y cuidada. La información es clara, accesible y no presenta dificultades al lector. Asimismo, al final del trabajo se indica la bibliografía y las fuentes empleadas en ese trabajo. En cuanto a su utilidad, el *Léxico* está dirigido a docentes, investigadores y alumnos interesados en profundizar los temas medievales.

Cabe destacar que el volumen de marras da cuentas del esfuerzo, la dedicación y el espíritu crítico puestos de manifiesto por el equipo de trabajo dirigido por Cristina Lucero. Es por ello que celebramos su publicación y esperamos con ansias, por qué no, la concreción de la segunda parte.

MARCELA GÁLVEZ

José Ángel García Cuadrado, *Grandeza y miseria humana. Una lectura del «Diálogo de la dignidad del hombre»* (Fernán Pérez de Oliva), EUNSA, Pamplona 2013, 120 pp., ISBN: 978-84-313-2940-2.

Este libro contiene una nueva versión, más accesible para el lector contemporáneo, del *Diálogo de la dignidad del hombre* compuesto por el filósofo renacentista Fernán Pérez de Oliva (1494-1531). La brevedad del texto contrasta con su riqueza, ya que en pocas páginas (pp. 71-116) reúne las teorías pagana y cristiana del hombre, reflejando las principales cuestiones antropológicas abordadas desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Más libre en su traducción que otras ediciones, la obra va acompañada de una serie de notas que facilitan su cabal comprensión y de una brillante introducción (pp. 9-70) que brinda información precisa sobre Pérez de Oliva, realiza un detallado análisis del *Diálogo* (historia del texto, fuentes, argumento y estructura), presenta ampliamente los tópicos de la tradición renacentista y, por último, pone de relieve la actualidad de la obra. El libro contiene, asimismo, una bibliografía bastante completa de las ediciones modernas del *Diálogo* y de los estudios críticos de los que ha sido objeto.

Según García Cuadrado, el *Diálogo*, cuyos interlocutores son Aurelio, Antonio y Dinarco, no es una obra original; su valor radica antes bien en la síntesis de doctrinas anteriores. La temática antropológica gira fundamentalmente alrededor de la noción de hombre como *imago Dei*. En ella se insertan las cuestiones de la dignidad y de la miseria del hombre; la primera, proviene de la creación y la recreación; la segunda, tiene su origen en el pecado que aleja al hombre de Dios. El soporte de este binomio se halla en la libertad, ya que el hombre, con su obrar libre, puede participar de la vida divina o envilecerse rebajándose a la vida animal. Este dato no es ajeno a la nueva concepción del hombre generada por el humanismo renacentista, según el cual su dignidad ya no está determinada por lo que el hombre es, sino por su capacidad de hacerse en razón de la libertad. Sin embargo, Pérez de Oliva no descarta la noción de naturaleza hu-

mana como especificadora de aquello que conviene al hombre según su modo de ser. Lo propio y bueno para el ser humano es lo acorde a la naturaleza racional. En consecuencia, no hay en el *Diálogo* una antinomia entre lo natural y lo libre.

En la reflexión sobre la imagen de Dios también se inserta la idea del hombre como microcosmos. No se trata ciertamente de la tesis materialista pagana del epicureísmo opuesta a un Dios creador y providente, sino de una posición purificada en la que el hombre es microcosmos por participar de las perfecciones del mundo sensible y de las perfecciones espirituales que le permiten abrirse a la trascendencia.

Pero, al no nacer totalmente acabado, el hombre debe forjar con su libre albedrío la humanidad a la que está llamado. Por eso la libertad es la capacidad de humanizarse y de humanizar el mundo, y la educación es la tarea por la que el hombre se humaniza a sí mismo. En este sentido, las letras son el cauce para custodiar y transmitir la *humanitas*, con la que el hombre alcanza su verdadero ser. Ellas son la manifestación de la razón y permiten desplegar las virtualidades contenidas en la imagen y semejanza de Dios. A través de la educación, el hombre puede dominar la tierra, edificar la sociedad y obtener todo conocimiento.

En la última parte de la introducción, García Cuadrado descubre algunas claves antropológicas del *Diálogo* que cuajaron en la modernidad. Entre las ideas que permiten resaltar la actualidad de la obra se hallan: (a) la dignidad personal y su fundamentación objetiva en el modo de ser humano, que deriva en el planteo kantiano de un hombre que se otorga a sí mismo su propia dignidad como logro o conquista; (b) el desvalimiento del hombre desde el punto de vista biológico e instintivo, que reclama el papel decisivo del aprendizaje y del ejercicio de la libertad, deformado luego por una visión determinista de su conducta en razón de la herencia genética o del influjo cultural; (c) la supervivencia del hombre gracias a los frutos de la tierra y al arte de sus manos enfrentada posteriormente con el desarrollo de una sensibilidad ecológica que responsabiliza al ser humano de la devastación de la naturaleza; (d) la idea de un Dios creador y providente, justo remunerador, reemplazada por la de una na-

turalidad anónima y perversa despreocupada de las necesidades de los hombres; (e) la separación entre verdad y felicidad (sobre la base de la inhabilidad del intelecto) y la concepción del escepticismo como alivio de los males humanos, que anuncian de alguna manera el pensamiento débil de la posmodernidad y su esencial relativismo; (f) la libertad como capacidad del hombre para hacerse como él quiere y el existencialismo ulterior que acaba negando la naturaleza y a Dios en favor de un obrar sin referencias con el que el hombre determina su propia esencia; (g) la reducción de la razón humana a su dimensión técnica y la posición moderna según la cual la razón impone sus leyes a la naturaleza intentando dominarla perversamente, mientras que el hombre queda reducido a su capacidad de producción y es asimilado a un momento histórico de la evolución de la materia; (h) el origen natural de la sociabilidad humana, con su tendencia a los bienes materiales y morales, y la versión negativa de esta condición que ve en el hombre un enemigo para su semejante.

Con todo lo expuesto, no quedan dudas de que estamos ante una obra apasionante que incita al pensador contemporáneo a una profunda reflexión.

JUAN JOSÉ HERRERA

Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 267 pp., ISBN: 978-0-521-89620-1.

Si los títulos de los libros deben ser significativos a fin de ofrecer, en pocas palabras, el contenido de la obra, esta característica se cumple acabadamente en la que reseñamos. El trabajo de Casiday es, en primer lugar, una reconstrucción de la teología evagriana que posee la particular característica de ubicarla «más allá de la herejía». Para quienes están familiarizados no solamente con los escritos de Evagrio Pónico sino también con los estudios acerca de su obra, esta declaración realizada en la misma presentación del libro resulta, de alguna manera, provocativa ya que, si el autor se propone «reconstruir» una teología situándola fuera de ciertos límites – la herejía –, es porque pareciera que buena parte de los estudios ofrecen una elaboración teológica diversa y no siempre dentro de la ortodoxia.

Pareciera ser esta la intención de Casiday: proponer una nueva lectura del *corpus* teológico de Evagrio lo cual implica, necesariamente, una discusión si no permanente al menos frecuente con las autoridades más reconocidas sobre el tema. Es por este motivo que, quienes acepten la propuesta que se expone en el libro, su lectura marcará un punto de inflexión en los estudios evagrianos.

Augustine Casiday estructura su libro en dos partes que totalizan ocho capítulos. La elección de la temática tratada en algunos de ellos constituye ya de por sí una novedad y un importante aporte. Me refiero, en primer término, al extenso espacio que le otorga a la biografía de Evagrio. En un primer momento, pareciera que se trata de una tarea inútil o al menos repetitiva puesto que los escasos datos que se tienen de la vida del autor ya han sido abundantemente recopilados y narrados por otros autores, notablemente por Antoine Guillaumont en su obra póstuma *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique* (Vrin, Paris 2004). Sin embargo, en este caso, Casiday destaca y acentúa aspectos y personajes de la biografía evagriana que marcaron de un modo particular sus elecciones y su doctrina, lo cual permite asociarlo

con otros autores y obras, o bien ofrecer un adecuado contexto histórico e intelectual para interpretar sus escritos. Además, el autor introduce en la biografía algunos elementos que no aparecían anteriormente y discute también algunos puntos con los que no acuerda. Por ejemplo, afirma taxativamente que Evagrio perteneció a la comunidad monástica fundada por San Basilio en Capadocia y que parte desde allí a Constantinopla, siguiendo a Gregorio, en 379 (p. 16). Es decir, se inclina por considerar que el Póntico tenía formación monástica previamente a su vida en el desierto egipcio.

Al encarar el tema de los escritos de Evagrio, siempre en la primera parte del libro, Casiday introduce una innovación por demás significativa, acerca de un tema central que hace a la metodología de trabajo del monje. Me refiero a las *kephalaia*, el género literario en el que redacta la mayor parte de sus escritos. Para el autor americano, hay una estrecha conexión entre el estilo de vida de los monjes del desierto y la necesidad de escribir en pequeños bloques o párrafos los que serán apropiadamente interpretados por los eremitas egipcios. En otros términos, la vida monástica provee el contexto necesario para escribir en forma de *kephalaia*. Y es por este mismo motivo que, aun cuando los estudiosos contemporáneos tendamos a separar cada uno de estos pequeños capítulos de su contexto original y reunir a todos los que tratan sobre un tema específico pero que provienen de obras distintas en una suerte de síntesis, tal esfuerzo corre el riesgo de distorsionar seriamente el pensamiento original de Evagrio. Para Casiday, cada *kephalaion* debe ser leído en el contexto original en el cual fue escrito.

En esta primera parte del libro (p. 46) el autor plantea una controversia que aparecerá con frecuencia en las páginas posteriores y que implica apartarse de las opiniones mayoritarias de los estudiosos contemporáneos. Me refiero a la radical negación que pronuncia Casiday acerca del carácter origenista de Evagrio. Sostiene, y prueba, que identificar a Evagrio como una suerte de *eminencia gris* de las controversias sobre Orígenes y su doctrina suscitadas en el siglo VI carecen de sustento en tanto ellas ocurren varios siglos luego de su muerte y, además,

no existe evidencia alguna de que él haya jugado un rol protagónico en las primeras disputas origenistas (399/400 – c. 411). En definitiva, solamente en un sentido muy lato se puede calificar a Evagrio de «origenista». Es por este motivo que dedica un largo y sustancioso capítulo a tratar la «reputación de Evagrio» para poder, de esa manera, responder a las acusaciones acerca de su supuesta adhesión incondicional a la doctrina de Orígenes. Esto implica, por cierto, discutir con estudiosos tales como Elizabeth Clark y, sobre todo, con Guillaumont ya que una de las pruebas más fuertes que Casiday introduce para sostener su posición es rechazar la explicación que había propuesto el especialista francés para justificar la dos versiones de la *Kephalaia gnostica*. Según ésta, la versión común o S₁ de esta importante obra evagriana, habría sido expurgada durante el curso de las controversias origenistas a fin de eliminar de ella todos aquellos elementos que podrían hacerla sospechosa, o culpable, de herejía. La otra versión siríaca descubierta por Guillaumont, denominada S₂, más extensa y completa, sería entonces la versión que contaría con el texto original de Evagrio. Si esto es así, entonces necesariamente el Póntico se ubica dentro de un marcado origenismo que habría sido abiertamente condenado en el II Concilio de Constantinopla en 553.

Casiday rechaza esta postura y sostiene la hipótesis de que la S₁ es la versión original escrita por Evagrio y que, debido a que sus obras fueron expuestas a creativas re-escrituras durante los siglos posteriores a su muerte, es plausible que, durante la segunda controversia origenista, hayan sido «completados» por autores que adherían a esa postura. Se trata, por cierto, de una hipótesis arriesgada y que, si es aceptada, porta consigo consecuencias relevantes para los estudios de la doctrina de Evagrio. Es importante destacar que el autor ofrece cuatro argumentos de peso, sólidamente fundamentados, que hacen difícil su refutación o, al menos, abren la puerta para discusiones por demás enriquecedoras.

Augustine Casiday dedica también un capítulo completo a la interpretación de las Escrituras que realiza Evagrio a lo largo de toda su obra, particularmente en sus *Scholia*. Será

también ésta ocasión para discutir algunas posturas sostenidas por Guillaumont. Sintéticamente, el autor afirma que no debe aceptarse la postura según la cual Evagrio no habría conocido la lengua hebrea ni habría tenido interés alguno al respecto. Por el contrario, la variedad de evidencias sugiere que el monje de *Las Celdas* estuvo siempre interesado en el texto hebreo de la Escritura y en el conocimiento de las prácticas judías, y que habría adquirido al menos una instrucción rudimentaria de esa lengua (p. 129).

Una de las originalidades más llamativas del libro de Casiday es que incluye un largo capítulo dedicado a la oración como «fuente» de la teología de Evagrio. En mi opinión, se trata de una inclusión por demás acertada y que muestra un nuevo «rostro» o aspecto de la teología evagriana enriqueciéndola de un modo sustancial. Así señala, por ejemplo, el carácter «social» que Evagrio le otorga a la oración en tanto que permite construir una sociedad cósmica integrada por los ángeles y los hombres (p. 142). Además, la plegaria es experiencia fundacional de la teología de Evagrio, y es por eso que ambas actividades – oración y teología – son inseparables y están íntimamente unidas. Este capítulo es ocasión de entablar una nueva discusión con Irenée Hausherr y Hans Urs von Balthasar para quienes, a pesar de que la teología es su último fin, el misticismo evagriano permanece más filosófico que teológico, al menos en su sentido trinitario. Casiday responde con fuerza afirmando que, para el proyecto de Evagrio, la cosa más importante es el encuentro con Dios a través de la oración y no la articulación de proposiciones ordenadas unidas unas con otras por una necesidad lógica.

El mismo capítulo es también ocasión para que el autor incluya un apartado – el 6.4 – sobre «La oración y las emociones». Considera que el monje utiliza con frecuencia tres potentes términos emocionales en sus referencias a la oración: gozo, amor y deseo. El desarrollo que hace de ellos constituye una particular riqueza del libro y, tal como quedará manifiesto también en capítulos posteriores, las emociones forman una parte importante en la teología evagriana. En definitiva, como Casiday afirma, para comprender muchas de las obras de Evagrio, el lector debe

poner en práctica en su corazón lo que el autor enseña (p. 171).

El capítulo 8, dedicado a la cristología de Evagrio, como es fácil suponer, provoca un fuerte debate con dos autores que han estudiado el tema: François Refoulé o. p. y Antoine Guillaumont. Casiday sintetiza las dos posturas – la de los estudiosos franceses y la suya propia – como la *hipótesis isocrística* y la *hipótesis icónica*. Según la primera, Evagrio sostendría que Cristo se distingue del resto de las criaturas racionales solamente en la práctica y no en los principios. Y así, la cristología evagriana sería idéntica a las cristologías isocrísticas que dieron lugar a las quince anatemas antiorigenistas de 553. Casiday, basándose sobre todo en el libro de los *Pensamientos*, obra escrita varios años después de la *Kephalaia gnostica*, refuta a través de tres sólidas argumentaciones las propuestas anteriores y sostiene la suya que, entre otras cosas, considera que Cristo debe ser visto no como «subordinado» al Padre, sino como «mediador» del Padre. De este modo, afirma más adelante, se resuelven algunos de los problemas interpretativos que surgen de incorporar acusaciones de herejía en las reconstrucciones contemporáneas de la teología evagriana y que son fruto de leer a Evagrio con las claves dejadas por los heresiólogos, lo cual carece absolutamente de sustento (p. 245).

El último capítulo previo a las conclusiones y dedicado a la teología trinitaria, se centra fundamentalmente en la distinción propia de Evagrio entre «Reino de Cristo» y «Reino de Dios», que autorizaría, según muchos intérpretes, a caracterizar la teología de Evagrio como *subordinacionista*. Allí mismo también trata cuestiones vinculadas con el carácter, según algunos, eminentemente neoplatónico del pensamiento de Evagrio, lo cual lo lleva a discutir por ejemplo, con Parmantier. Y concluye considerando con profundidad un tema que aparece como de los más problemáticos: la supuesta afirmación de Evagrio según la cual el proceso de la vida humana finalizaría en la unificación y desaparición en la Trinidad. Casiday ofrece importantes argumentos para refutar tal postura, uno de ellos particularmente interesante y que surge del análisis del término siríaco que, corrientemente se ha traducido por «abolir» y entonces, el hombre quedaría

«abolido» en la Trinidad. El autor sostiene, y fundamenta, que el sentido más propio de esa palabra es «caer en silencio». De ese modo entonces, Evagrio afirmaría que el hombre cae en el silencio de Dios y en modo alguno que queda abolido o desaparece en Dios.

Hay, sin embargo, dos aspectos del libro que es necesario observar. Como se dijo al comienzo, la obra de Casiday pretende marcar un importante hito en los estudios sobre el pensamiento de Evagrio Póntico en tanto que «reconstruye» su teología para lo cual necesita, también, discutir fuertemente con quienes lo han precedido en estos estudios, y no solamente acerca de un tema específico sino sobre varios que resultan centrales. Pareciera, entonces, que un volumen de doscientas cincuenta páginas resulta demasiado sintético para ese propósito. Y no se trata de una cuestión meramente cuantitativa – el número de páginas – sino que, en algunos casos, resultaría conveniente que el autor profundizara en sus hipótesis, proponiendo mayor abundancia de textos de Evagrio en los que se verificaran las mismas.

En segundo lugar, se debe señalar que en la abundante bibliografía que el autor utiliza y detalla al final del libro, no aparece mención alguna a los estudiosos italianos de Evagrio Póntico. Solamente se menciona a tres de ellos – Simonetti, Messana y Cavallo – en obras muy generales y de algunas décadas atrás. Se extraña, por ejemplo, la mención al importante especialista en patrología siríaca y traductor de Evagrio, Paolo Betiolo, o a los artículos escritos por Lorenzo Perrone. Y, sobre todo, llama la atención que, aun dedicando un capítulo completo a la temática de la oración en Evagrio, Casiday no haga referencia alguna a la traducción italiana del *De oratione*, realizada y extensamente anotada y comentada por Vincenzo Messana.

Sin embargo, y más allá de estos dos aspectos negativos, el libro de Augustine Casiday, aunque polémico en muchas de sus afirmaciones, constituye un genuino y original aporte de los estudios evagrianos, otorgando una nueva mirada a los temas clave de este autor y profundizando en este sentido, en algunos casos, la línea ya abierta años atrás por Gabriel Bunge. La re-

novada mirada que propone de Evagrio, situándolo fuera de la sospecha de la herejía y con la autoría de una teología anclada en una profunda espiritualidad, habilitaría para que, en un futuro, pudiera hablarse con propiedad de Evagrio Póntico como uno más de los Padres de la Iglesia.

RUBÉN PERETÓ RIVAS

VOLUMEN 8/2

ARTÍCULOS

La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura

The theory of power transfer in Suárez between tradition and rupture

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Sumario:

1. La teoría de la traslación. Sus primeros grandes representantes de la segunda escolástica
2. La formulación clásica de la teoría por Suárez
3. El problema de tradición y ruptura en la filosofía política y en la teoría de la traslación de Suárez
4. Conclusiones

Resumen: La ponencia aborda la cuestión del origen inmediato del poder político en Francisco Suárez, a partir de un análisis de su formulación de la teoría de la traslación. Tras plantear dicha teoría, dominante en la segunda escolástica, el trabajo intenta una aproximación al problema de en qué medida la filosofía política del Eximio –y en particular su teoría de la traslación- expresa continuidad o ruptura respecto de la tradición política de la escolástica aristotélica.

Palabras clave: Suárez - Aristotelismo - Poder - Político

Abstract: This article deals with the controversial problem of tradition and modernity in Francisco Suárez' political thought. Specifically,

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 8/2 (2015),
pp. 93-114. ISSN 1851-8753 (Impresa) ISSN 2362-4868 (En Línea)

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

the paper approaches Suárez' position concerning one of the main subjects in the field of classical and scholastic political philosophy, i. e. that of the origin of political power as posited by the so called «theory of translation».

Keywords: Suárez - Aristotelianism - Political Power

1. La teoría de la traslación. Sus primeros grandes representantes de la segunda escolástica

No es nuestro propósito hacer la historia de esta teoría. Mencionaremos sólo algunos de sus jalones histórico-sistemáticos más significativos, anteriores a Suárez.¹

La formulación paradigmática de la teoría de la traslación pertenece a Roberto Bellarmino. Dios, decía, el gran teólogo jesuita, ha dado el poder a la comunidad; pero no se lo ha dado a ninguno de sus miembros en particular; luego, se lo ha dado a la multitud (es decir, a todos –quienes, a su vez, están obligados a trasladarla–).² Se observa cómo el primer presupuesto es cifra y síntesis conclusiva de la teología política católica tradicional, tal como ésta se había manifestado en la doctrina de Sto. Tomás: la vida política responde exigítivamente a la necesidad perfecta de la naturaleza humana, que no podría alcanzar su télos intramundano fuera de la participación del bien común político;

1 Se halla una síntesis ilustrativa y en general ajustada de la cuestión en Cayetano BRUNO, «Origen concreto de la autoridad civil según la doctrina católica», en *Strena Seminarii metropolitani Platensis rectori et professori Raphael Trotta*, Seminario S. José, Imprenta de la Provincia, La Plata 1947, pp. 373-386. Debo el conocimiento de este trabajo a la gentileza del maestro Guido Soaje Ramos.

2 «Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur. Igitur potestas totius est multitudinis [...] Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum, vel aliquos paucos [...]» (Roberto BELLARMINO, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (1596), L. III, cap. VI, –ed. Fèvre, París, 1870, t. VII, p. 11 –.

por su parte, la consecución de tal bien implica la causación de la comunidad autárquica a él ordenada; por último, esa comunidad no podría existir sin una potestad suprema de régimen. El segundo presupuesto determina la argumentación con un principio de nítido cuño aristotélico: no hay formas de régimen, ni menos concretos titulares, señalados por el derecho natural o por la ley divina: de allí que se exprese que Dios no ha dado la potestad en la comunidad «a nadie» (individuo, grupo, estamento; y bajo ninguna forma específica o particular de gobierno o de Estado). En ese preciso sentido la teología católica afirma que *omnis potestas a Domino Deo est*. Por lo menos desde S. Juan Crisóstomo, la doctrina tradicional no tuvo dudas respecto de que este principio se refiere al origen divino de la función de gobierno (i.e., de la facultad en sí misma), mas de ninguna manera a los títulos de gobernante alguno.³ En síntesis, el Creador de la naturaleza humana, teleológicamente ordenada al bien común político y al bien común sobrenatural, por el mismo acto en que crea al hombre funda la comunidad política y la potestad de régimen a ella aneja, en la medida en que ambos resultan causalmente necesarios para la perfección humana.

Ahora bien, nótese que la conclusión de Bellarmino ya responde a una comprensión ontológica peculiar, extraña a la herencia tomista: si no se lo ha dado a alguien en la comunidad, luego se lo ha dado a la multitud (i.e., a todos). Sin posibilidad de detenernos en la exégesis de Bellarmino, no podemos dejar sin embargo de apuntar que late en la conclusión un presupuesto implícito de índole nominalista (formalmente: atomístico), por el cual se identifica al todo de orden comunitario con todos sus miembros individuales. Presupuesto que decide el razonamiento en el sentido de la titularidad colectiva originaria de la potestad política.

Sin embargo, no ha sido Bellarmino el primer gran doctor

3 En efecto, el CRISÓSTOMO había respondido (en la *Homilía XXIII*, sobre la *Epístola a los Romanos*) a la pregunta sobre si, según San Pablo, «todo gobernante [ἀρχῶν] ha sido elegido por Dios», que «el principio no se refiere a los gobernantes individualmente, sino a la cosa misma en cuestión [πρᾶγμα]» -es decir, a la potestad política- (MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 60, col. 615 –trad. nuestra-).

escolástico en proponer esta interpretación del origen de la potestad política. Ya Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano –a quien la orden dominicana y la tradición del tomismo moderno erigieron en el intérprete oficial del Aquinate– supuso la teoría de la traslación del poder político en su *Apologia de comparata auctoritate Papae et concilii*.⁴ Asimismo, otro ilustre miembro de la escolástica española del siglo de oro, Domingo de Soto, también afirmó formalmente la traslación del poder de la comunidad al príncipe. Las repúblicas, sostiene el maestro dominicano, establecieron diversas formas de gobierno, entre las cuales aquélla que resulta de la traslación de toda la potestad y el imperio de la comunidad a un solo rey («totam suam potestatem & imperium in unum regem [...] transferre»). Es de este modo como la república, de acuerdo con el orden natural, crea los títulos de la potestad y la forma del régimen, concluye Soto⁵.

Por su parte, Francisco de Vitoria da la nota discordante en la cuestión que nos ocupa. En efecto, se halla en el gran maestro dominicano de Salamanca la afirmación formal de que la comunidad no traslada su potestad al gobernante; antes bien, para él la comunidad «non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem “transfert”».⁶ La sociedad, pues, en Vitoria, «autoriza»

4 Cfr. *Apologia tractatus de comparata auctoritate Papae et Concilii*, I, nº 450; (obra de 1512; edición Pollet, Roma, 1936). Sobre este tema en Cayetano vide Mateo LANSEROS, *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, I. E. P., Madrid 1949, pp. 198-199.

5 Cfr. Domingo de SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, IV, 4 (obra de 1553; ed. de Venancio Carro y Marcelino González Ordóñez, I. E. P., Madrid, 1968, t. II). Sobre este tema en Soto vide la obra del gran especialista y editor de sus obras, Jaime BRUFAU PRATS (*El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad, Salamanca, 1960, pp. 150 y ss.), quien cita en el mismo sentido el siguiente trecho de Soto: «reges ac principes a populo creati sunt, in quos suum transtulit imperium ac potestatem» (*De iustitia et iure*, I, 1, 3).

6 Cfr. Francisco de VITORIA, *De potestate civili*, 8 (obra de 1528; ed. Luis Alonso Getino, La Rafa, Madrid, 1934): « [q]uamvis enim [rex] a Republica constituatur (creat namque Respublica regem) non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo

constituyendo la norma de la investidura, la cual, a su vez, otorga el título a la potestad suprema. Es así como la comunidad legítima el acceso al gobierno (legitimidad de origen), pero no «traslada» ni «comunica» la potestad misma (es decir, el ejercicio de un poder de régimen que no tenía).⁷

2. La formulación clásica de la teoría por Suárez

La doctrina católica y escolástica respecto de esta cuestión filosófico-política clave seguía la teoría dominante hasta aquí

et jure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est [...] Errare ergo videntur authores concedentes Reipublicae potestatem esse de jure divino, non autem regiam potestatem». Para el tema de la originalidad de Vitoria frente a la posición traslacionista, dominante en la escuela hasta finales del s. XIX, vide Emilio NASZALY, *El Estado según Francisco de Vitoria*, trad. I. Menéndez Reigada, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, pp. 240 ss.; Héctor H. HERNÁNDEZ, *Fe y razón en los títulos vitorianos*, Valparaíso, separata de la U. C. de Valparaíso 1993; Sergio R. CASTAÑO, «Un hito en la historia del pensamiento político. La refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto del poder político», en *Revista de Derecho Público Iberoamericano*, año II, nº 3, octubre de 2013. Pero la crítica parece no haber tomado siempre debida nota de la relevancia y del sentido de esta posición de Vitoria. Tal el caso de los excelentes libros de Peter TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, Volksvereins, Gladbach 1923, pp. 125-127; y de Norbert CAMPAGNA: *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, Lit, Münster 2010, pp. 95-104. Por su parte, Daniel DECKERS (cfr. *Gerechtigkeit und Recht. Eine historische-untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Herder, Freiburg - Schw. 1991, pp. 296-296) coincide con el editor francés de las obras de Vitoria, Maurice BARBIER (cfr. *Francisco de Vitoria, Leçons sur le pouvoir politique*, Vrin, París 1980, p. 52), en que el sentido del pasaje estriba en la afirmación de la no coexistencia simultánea de dos poderes, el del príncipe y el de la república; y Deckers se inclina asimismo a inscribir la afirmación en un contexto de defensa de la monarquía, que derivaría directamente de Dios.

⁷ Fundamentamos esta interpretación de Vitoria, que asimismo se opone *ante litteram* a la democracia originaria *jure naturali* de Suárez, en «Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias», inédito.

expuesta. Sin perjuicio de ello, se suele considerar a Francisco Suárez, quien expuso ampliamente la tesis, el representante canónico de la teoría de la traslación.⁸ Expongamos entonces en escorzo sus grandes líneas de acuerdo con la obra del Eximio.

La potestad política no procede inmediatamente de Dios, es decir, no es otorgada directamente a su titular. Dios, que crea al hombre (a cuya naturaleza le es propia la politicidad), confiere el poder no como una institución diversa de la comunidad política y a ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de la existencia de ese cuerpo político: he allí la «natural resultancia» de la *potestas suprema* a partir de la *communitas perfecta*. Se trata de una propiedad (metafísica) de la comunidad, ordenada a la consecución del bien común del cuerpo místico y, así, al cumplimiento de los fines esenciales de la naturaleza humana en el plano intramundano.⁹ Pero como ni el derecho divino ni el natural señalan al titular de la potestad, esa tarea será de resorte del pueblo en el contexto de sus circunstancias, el cual determinará el modo de la *potestas jurisdictionis* según una forma (constitucional) y según unos titulares concretos, trasladando el poder al gobernante.¹⁰

8 Sobre la teoría de la traslación de Suárez en el contexto doctrinal de su época cfr. el valioso estudio de Juan CRUZ, «Dialéctica ontológica del poder político», in Ma. I. ZORROZA, *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, EUNSA, Pamplona, 2009, pp. 13-33.

9 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 2-7; III, VIII, 1 (para el libro III de *Defensio fidei*, obra de 1613, se utiliza la edición de Luciano Pereña y Eleuterio Elorduy con el título de *Principatus politicus*, C.S.I.C., Madrid 1965).

10 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 10-13; *De legibus*, III, 4, 4 (la obra fue publicada en 1611; utilizamos la edición de Luciano Pereña *et al.*, C.S.I.C., Madrid 1975). La fórmula «populus in principem transtulit potestatem» (*Def. fidei* III, II, 12), apunta con razón Mariano DELGADO, es «reiterada hasta la saciedad» en esa obra y en *De legibus* por Suárez, quien la contrapone a las (según DELGADO) «imprecisiones conceptuales» de Vitoria en este punto («Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez», in F. GRUNNERT & K. SEELMAN -ed.-, *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, Max Niemeyer, Tübingen

Luego, según la teoría adoptada por Suárez, que con toda propiedad puede ser llamada de la traslación, el pueblo no sólo designa a quien ha de ejercer el gobierno sino que, asimismo, le traslada la potestad que en él reside originalmente (*designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la república instituye el imperio político). Y lo hace «como dándole a otro una cosa suya».¹¹

3. El problema de tradición y ruptura en la filosofía política y en la teoría de la traslación de Suárez

En lo que sigue procederemos a esbozar una serie de observaciones respecto a la posición que asume Suárez ante la tradición escolástica de la que es heredero (y de la que se convertirá en autor de referencia en los siglos inmediatos posteriores); así como, de contragolpe, ante la naciente filosofía política moderna (entendiendo el término en sentido no cronológico sino doctrinal).

3.1 El Eximio como receptor de la tradición del realismo político aristotélico

Ante todo, puede concederse en principio que el Eximio hace suyos (en lo filosófico-político) los principios axiales del aristotelismo tomista.¹² Primeramente Suárez adhiere sin ambages a la tesis de natural politicidad de Aristóteles, Cicerón y Tomás de Aquino. El hombre es naturalmente social, y alcanza su perfección intramundana en la comunidad política, que por ser autosuficiente es perfecta.¹³ Asimismo, el Eximio afirma el bien común como fundamento del orden y del poder políticos. En efecto, la potestad temporal puede instituirse con mayor o

2001, p. 171).

11 A diferencia de la designación del Pontífice, «potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) *tanquam rem suam alteri donantis*», sostiene el Eximio en *Defensio fidei* III, III, 13 (subr. nuestro).

12 De hecho autores meritorios, como Mateo LANSEROS, defienden la continuidad de la doctrina del poder de Suárez respecto de Aristóteles, Sto. Tomás y Vitoria (cfr. *La autoridad civil en Francisco Suárez*, cit., esp. pp. 138 y ss.).

13 Cfr. *De legibus*, III, I, 3.

menor alcance, y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común.¹⁴ Es que la república —«superior al rey», dice Suárez— transfirió a éste el poder para que gobernase «política, y no tiránicamente (*ut politice et non tyrannice regeret*)», trecho interpretado sin infidelidad nocional por el traductor como «para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente».¹⁵ En segundo lugar, por un lado, Suárez, no propugna expresamente la volatilidad en la posesión de los derechos de imperio por el gobernante. Una vez trasladada, y no mediando un caso craso de tiranía de ejercicio, la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del pueblo en el (recto) ejercicio de su poder.¹⁶ Por otro lado, el Eximio tampoco afirma formalmente una titularidad inalienable del poder político por parte de la comunidad. Pues es verdad que el gobernante ejerce la potestad política según el modo y las condiciones de la donación por la cual la comunidad se la ha trasladado,¹⁷ de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total.¹⁸ No obstante, es verdad también que Suárez se mostró renuente a utilizar la fórmula de *potestas in actu* (para el príncipe) e *in habitu* (para el pueblo), usual entre los escolásticos de su tiempo, toda vez que tal fórmula daría pábulo a la

14 Cfr. *Defensio fidei*, III, III, 13.

15 Francisco SUÁREZ, *Disputatio XII De Bello*, sec. VIII, n. 2. (obra compuesta en 1584; se utiliza la edición de Luciano Pereña como *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, C.S.I.C., Madrid 1954). Sobre el bien común como principio político en Suárez cfr. Heinrich ROMMEN, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, trad. V. García Yebra, Universidad de Buenos Aires-C.S.I.C., Buenos Aires-Madrid 1951, pp. 381-384.

16 Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, III, 1-5. «Una vez hecha la donación no puede limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante [...] ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante», explica Ignacio GÓMEZ ROBLEDO fundándose en *Defensio fidei* III, III, 4 (*El origen del poder político según Francisco Suárez*, Jus, México 1948, pp. 180-181).

17 Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 18.

18 « [...] si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus causis et negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare» (Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, III, 3).

presunción de una donación ficticia del poder.¹⁹ Nótese, por lo demás, que único titular del poder lo será el príncipe o cenáculo o asamblea a quienes se done la potestad, y que la comunidad perderá tal titularidad en el acto de la traslación (al contrario de la pretensión liberal de una insostenible «soberanía» del pueblo sin el ejercicio del poder): «*translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate*».²⁰

Sin embargo, la teoría de la traslación, tal como se da en Suárez, manifiesta asimismo aspectos innovadores o de potencial tensión respecto de la tradición de la escolástica aristotélica en que se inserta. Hagamos de ellos una sintética indicación.

3.2 La aparición de rasgos atomísticos

El poder político no reside, decía Suárez, en un mero agregado de individuos, porque recién aparece la necesidad de la potestad en la medida en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político.²¹ Ahora bien, en las lecciones de Coimbra, pocos años anteriores a *De legibus*, el Eximio había sostenido que «los hombres individualmente (*singuli homines*) tienen parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad», dado que

19 Cfr. Ignacio GÓMEZ ROBLEDÓ, *El origen del poder político...*, pp. 182-183. No cabe pasar por alto que *Defensio fidei*, III, III, 3 hace lugar a tales expresiones. Con todo, el texto mismo no desautoriza la afirmación del intérprete citado. En efecto, Suárez trata de demostrar que el uso de las fórmulas por Bellarmino, a la zaga de Martín de Azpilcueta, no niega su posición sobre la irrevocabilidad de la traslación: es decir, trata de conciliar las fórmulas de su ilustre cofrade y predecesor en la contienda con Jacobo I con sus propias posiciones. Además de ello, aclara que, en el caso de que se diera una reserva de parte del poder por el pueblo (vide nota 18), esto exigiría fehaciente prueba por documentos solemnes o tradición inmemorial. Y remata sosteniendo que, si el monarca incurriese en tiranía, el pueblo podría hacer uso de su legítimo derecho natural a la defensa. Ahora bien, *este derecho, como es obvio, no exige ni implica titularidad in habitu alguna*-.

20 *De legibus*, III, IV, 11; vide *Defensio fidei*, III, III, 4.

21 Cfr. *De legibus*, III, II, 4.

el poder reside «in hominum collectione» y no en alguien ya determinado por Dios o la naturaleza. En efecto, insiste formalmente Suárez, *ex natura rei* la potestad comunitaria se halla «in multitudine hominum» mientras ellos no la trasladen, puesto que «omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium».²² Estas lecturas constituyen un esbozo previo de *De legibus*, obra con la que guardan paralelismo doctrinal (aquí, en particular, con *De leg.* III, III; y III, IV, 1). Como se echa de ver, Suárez acude en este paso, en formalidad filosófico-social, a un registro nocional y terminológico de rasgos atomísticos, abstractistas e individualistas. Aunque no hayan sido estampadas en su obra definitiva *De legibus* (en la que la opción terminológica y nocional no rezuma una significación a tal punto atípica respecto de la tradición aristotélica), sin embargo el despunte de tales formulaciones manifiesta la presencia en Suárez de un espíritu divergente de algunas líneas troncales de dicha tradición, un espíritu que extrema o incluso excede los planteos atomísticos del acervo teórico de las corrientes traslacionistas (tales como los hemos visto en Bellarmino, –cfr. supra, I–). En tal sentido, cabe sostener que el tratamiento de este tema en la *Disputatio de legibus* no sólo resulta difícilmente conciliable con la tesis de la escuela –y del propio Suárez– sobre el poder como un propio (metafísico) que emana de la naturaleza del todo de orden político en tanto tal, sino que, si nos es permitido decirlo, ya trasunta una posición del problema propia de las teorías modernas del contrato. En cualquier caso, entre estos presupuestos filosófico-sociales –y ontológicos– y el corolario de una democracia originaria de derecho natural sólo mediaba un pequeño paso. Pues bien, el Eximio lo dio sin hesitar. Y tal corolario sí es doctrina definitiva suya.

Asimismo, repárese en que las mencionadas formulaciones hallan eco en una de las denominaciones que utiliza Suárez en sus obras mayores para referirse a la comunidad política: es la

22 Francisco SUÁREZ, *Disputatio VII de legibus*, sectio II (datada en 1601-1603; edición de Luciano Pereña *et al.* como apéndice al t. V del *Tractatus de legibus*, Madrid 1975).

de «persona ficta»,²³ adoptada en el medioevo por los glosadores y canonistas a partir de una concepción que reducía la realidad de la persona moral a la suma de sus miembros,²⁴ y que luego adquirió perdurable carta de ciudadanía dentro de las modernas teorías sociales y jurídicas de cuño nominalista.²⁵

3.3 El pacto facultativo de alienación

Por otra parte, Suárez había reconocido «dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad» a la democracia originaria directa ejercida por este sujeto múltiple y horizontal, con la magnitud inherente a un cuerpo político.²⁶ No obstante Suárez, al contrario de Bellarmino, sí aceptaba la hipótesis de que la comunidad retuviera el poder sin transferirlo.²⁷ Si no existe para él la obligación de alienar la titularidad de su potestad, luego el pueblo actúa en tal sentido de modo libre y por una cuestión de oportunidad y mayor utilidad. Esto implica que la instauración de todo régimen y principado se opera bajo la forma de una suerte de contrato bilateral. Referirse a la centralidad del giro contractual en la concepción del poder del Eximio constituye casi un lugar común de la crítica especializada. Así, un iusfilósofo de la talla de Luis Recaséns Siches sostiene que, para Suárez, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en un acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados («contra-

23 Vide, por ejemplo, *Defensio fidei*, III, II, 11; *De legibus*, I, VI, 17.

24 Así, para Sinibaldo la «persona ficta» no era sino un «nomen iuris», al igual que para Baldo y Bartolo; según este último la *universitas* se identifica con sus integrantes, pero «secundum fictionem juris repraesentat unam personam» (cfr. Francesco FERRARA, *Teoría de las personas jurídicas*, trad. E Ovejero y Maury, Reus, Madrid 1929, pp. 66 y ss.).

25 Sobre esta cuestión vide Léon MICHOU, *La théorie de la personnalité morale*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1932, t. I, pp. 16-38; Francesco FERRARA, *Teoría de las personas jurídicas*, pp. 125-141.

26 Francisco SUÁREZ, *Disp. VII de legibus*, sectio II; vide *De legibus*, III, IV, 1.

27 Cfr. *De legibus*, III, 4, 12; *Defensio fidei*, III, II, 9. La posición de Bellarmino, quien sostenía la alienación obligatoria de la potestad por parte de la república, se acerca *en este punto* más a la de Vitoria que a la de su cofrade y reivindicador Suárez. Hay aquí un tema que amerita ser estudiado.

to de señorío»²⁸). Más recientemente, los estudiosos de la obra de Suárez se han pronunciado en parejo sentido: Josef Soder sostiene que « [e]l carácter contractual es la nota esencial de la traslación del poder» para el Eximio;²⁹ interpretación que es compartida por Markus Kremer.³⁰

Cabe observar que la idea genérica de un *pactum* a la base del concreto ordenamiento político y constitucional forma parte de la tradición filosófica de la escolástica,³¹ y que tal idea podría asumir, a partir de esquemas iusprivatistas heredados del medioevo, la figura de un contrato. En abstracto, el recurso a tal figura no haría sino expresar -con matices pactistas- la positividad esencial a toda determinación constitucional. Pero aquí no nos las tenemos con una mera idea típica, sino con una interpretación contractual en la que el contratante (la multitud) permanece libre de pactar el ser gobernado o no. Es, pues, esa concreta versión del contrato de traslación del poder -incluyendo sus implícitas y latentes consecuencias- la que debe ser sopesada. Precisamente la posición suarista ha recibido de un gran neoescolástico contemporáneo, Theodor Meyer, una sugerente interpretación, que señala la significación ambigua y las potenciales dificultades de la idea del contrato en Suárez, más allá de que la comunidad no retenga el título de la potestad (ni siquiera «in habitu», como se ha señalado supra). Para Meyer el pueblo, que actúa con libérrima voluntad, parecería hallarse facultado para rescindirlo y reivindicar el poder ante el incumplimiento por el príncipe de las cláusulas estipuladas. Va de suyo que no se trataría de una hipótesis excepcional, válida para explicar algunas experiencias históricas particulares, sino de una tesis universal, que apuntaría a la condición común a todo gobierno legítimo. Con lo cual, continúa Meyer, sería difícil sustraerse

28 Cfr. *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Porrúa, México, 1947, pp. 180 y ss..

29 *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Alfred Metzner, Frankfurt 1973, p. 91.

30 Cfr. *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548-1617)*, Kohlhammer, Stuttgart, 2008, p. 111.

31 Cfr. Tomás de AQUINO, *Super ad Romanos* 13, 1; *De Regno* I, 7.

a la consecuencia de que la estabilidad de la potestad política vigente se hallaría amenazada por los eventuales reclamos del donante. Y tal amenaza no se conjuraría sin una explícita (no tácita ni implícita) declaración en contrario del pueblo; pero, a su vez, una renuncia de esa clase colisionaría con el espíritu de libertad del pueblo preconizado por Suárez, remata el filósofo alemán.³²

3.4 La democracia, forma de régimen de derecho natural

Sea cual fuere su viabilidad real y su modo efectivo, el Eximio es formal en afirmar que la democracia es de «derecho natural negativo» o «concedente», es decir, rige mientras los hombres no dispongan otra forma de gobierno («de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente»).³³ Otro gran neoescolástico tomista contemporáneo, Louis Billot, observará que esa posición contraría el principio –unánimemente sostenido por la escuela– de que no existe una forma de gobierno de derecho natural. Porque si el pueblo fuera sujeto originario de la potestad se estaría afirmando que existe una determinación de la forma política que no depende de la institución humana, sino que viene señalado por la naturaleza misma. Se trataría, pues, en Suárez, de una forma universal natural («primitiva»), aunque mudable a criterio de sus titulares originarios.³⁴ Billot advierte aquí un rasgo de la concepción suarista del poder que estudiosos contemporáneos, como Manfred Walther, han juzgado significativo en el decurso de la filosofía política del racionalismo.³⁵

32 Cfr. *Institutiones iuris naturalis*, Herder, Friburgo Br. 1900, t. II, pp. 372-376.

33 *Defensio fidei*, III, II, 8-9 (aquí 9).

34 Cfr. *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, 3ª ed., Prati, Roma 1909, T. I: *De credibilitate Ecclesiae, et de intima ejus constitutione*, pp. 501-502.

35 Cfr. al respecto su sugerente comparación en «Potestas multitudinis bei Suárez und potentia multitudinis bei Spinoza. Zur Transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit», en *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, cit.-. Todo ello fue lo que seguramente dio pábulo a que dentro de la misma escuela se resaltaran –a

En la misma línea, otros relevantes críticos han extendido parejo juicio al espíritu de los presupuestos teóricos de su concepción del Estado. Así, André de Muralt descubre la virtualidad moderna de la filosofía política del Eximio a partir de asunciones ontológicas de raigambre escotista. En el seno de la comunidad política en acto, sostiene de Muralt, Suárez opera una fractura entre la multitud de los hombres congregados y la forma que les confiere el régimen, análogamente a como el escotismo postula que la materia podría existir como un acto entitativo separado antes de recibir el acto de la forma.³⁶ Es por ello que la materia (la sociedad) tendría en Suárez una unidad en el fin sin poseer aún la unidad de la forma. A partir de la distinción real (asumida a la manera escotista) entre el cuerpo social y su forma de régimen, la investidura de la autoridad se entenderá como la alienación (abdicación) del derecho natural de la sociedad al autogobierno en provecho de quienes pasen a ejercer el poder del Estado. Y éste ya no será –como para el aristotelismo– la unidad orgánica viviente del cuerpo social y de la forma política, una unidad por sí del uno con la otra, en la cual el cuerpo social se ordena de suyo a su forma política; antes bien, desde esta perspectiva ya moderna, el pueblo, como

veces con encomio– ciertas vinculaciones teóricas entre las posiciones de Suárez y la idea liberal de democracia: tal el caso de Renato VUILLERMIN, (cfr. *Concetti politici della Defensio Fidei di Francesco Suárez*, Athena, Milán 1931, pp. 79-97), quien precisamente subraya la actualidad del pensamiento suarista para el sistema democrático-representativo del s. XX.

36 Para este específico problema en Escoto vide Étienne GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952, pp. 432-444; Efreim BETTONI, *Duns Scoto*, La Scuola Editrice, Brescia, 1946, pp. 65-73; Michel BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bière, Burdeos, 1997, pp. 133-139; y en especial el agudo y crítico estudio de Ignacio MIRALBELL, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto, Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 128-137, en el que el autor así encuadra doctrinalmente a la por él calificada « inversión » escotista: « [] a tesis de que la materia de suyo, en sí misma e independientemente de la forma, tiene una cierta realidad y actualidad positiva es una de las más célebres tesis en que Escoto se opone al aristotelismo tomista » (p. 130).

unidad social, es independiente de la forma que puede recibir, concluye de Muralt.³⁷

Ahora bien, como síntesis y concreción conclusiva sobre este punto debe decirse que la tesis clásica del realismo aristotélico, a la que el mismo Suárez había adherido,³⁸ según la cual toda forma de régimen es de derecho positivo,³⁹ queda (por lo

37 Cfr. *L'unité de la philosophie politique; de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París 2002, pp. 119-122. Por otro lado, en el ámbito de los principios del orden práctico, Michel BASTIT señala la impronta doctrinal escotista –y ockhamista– que ostentan los fundamentos de la filosofía suarista de la ley (cfr. *El Nacimiento de la ley moderna*, trad. N. Pereyro, EDUCA, Buenos Aires 2005, pp. 351 y ss.); mientras que, por su parte, también Jean-François COURTINE subraya matices de ruptura entre Suárez y la tradición político-jurídica tomista, originados en la teología moral del Eximio (*Nature et empire de la loi, Études suarésiennes*, Vrin, París 1999, pp. 45-67). Estos últimos juicios, que sólo dejamos mencionados, se hallan contestes en indicar discontinuidad entre Suárez y los principios de la escolástica aristotélica que heredaba.

38 Cfr. *De legibus*, III, IV, 1.

39 *Política*, 1279 a 17 ss. (ed. Ross, O. U. P., Oxford 1992) constituye un paso clave de la obra aristotélica a este respecto. El principio primario de legitimidad de la comunidad política viene dado por la ordenación al bien común, con independencia de cuál sea la forma de régimen; es decir que la naturaleza impele al hombre a la vida política (en razón de la necesidad perfecta del bien común político), mas no determina que la comunidad autárquica se organice con una clase particular de constitución: «[a]ut enim in civitate dominatur unus, aut pauci, aut multi. Et quodlibet horum trium fuerit, potest dupliciter contingere. Uno modo quando principantur ad utilitatem communem, et tunc erunt rectae politiae. Alio modo quando principantur ad propriam utilitatem eorum qui dominantur, sive sit unus, sive pauci, sive plures; et tunc sunt transgressiones politiarum», comentará SANTO TOMÁS (*In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Roma 1951, n° 392). A partir de esta tesis la escolástica fundamentó el principio de que mientras la existencia del poder y de la constitución en tanto tales son *de derecho natural* (universalmente exigidos por la esencia de la comunidad política y, resolutivamente, necesarios para la consecución del bien común), por el contrario todas las posibles formas de Estado y de gobierno (las rectas incluidas, por supuesto) dependen de la tradición, circunstancias, disposiciones y voluntad comunitarias -en formalidad jurídica, son *de derecho positivo*-.

menos virtualmente) negada. Y repárese en que es la teoría de la traslación en sí misma⁴⁰ –más allá de su formulación particular por Suárez– la que resulta pasible de esta imputación de contradicción con el principio aristotélico (en formalidad lógica, asumiendo «contradicción» en su sentido estricto: pues «toda forma de régimen es de derecho positivo» se opone a contradictoriamente a «alguna forma de régimen no es de derecho positivo»).

3.5 Una analogía significativa

Cuando Suárez explica en *Defensio fidei* la introducción (positiva) de otras formas de régimen a partir de la democracia originaria aduce el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho positivo, los hombres introdujeron la propiedad privada.⁴¹ Pero en la misma obra⁴² –y más claramente en *De legibus*– emplea un símil por demás significativo. Aquí aparece una asunción teórica que, no sólo en sí misma, conceptualmente, sino ante todo por las connotaciones de la analogía que la expresa, amerita ser considerada con algún detenimiento.

La monarquía es, como forma de régimen, de derecho humano, sostiene Suárez, a la vez que discute con aquéllos que, a su juicio, habrían entendido que el poder del rey era de derecho divino (entre los que se contaría Vitoria, quien «sentit absolute dicendam esse potestatem regiam de iure divino et a Deo datam, supposita electione hominum», afirma cuestionablemente el Eximio). Pues bien, la prueba de razón que ofrece Suárez para respaldar la positividad de esta forma determinada de gobierno consiste en la siguiente analogía: así como un individuo (quien, como hombre, es libre por derecho natural) puede venderse a sí mismo como esclavo, trasladando el dominio sobre sí mismo a otro, y al hacerlo se obliga a obedecerlo; así un pueblo

40 Y esto vale sobre todo para la versión de la *alienación facultativa* (v. gr., no obligatoria) del poder, que es precisamente aquélla a la que adhiere Suárez.

41 Cfr. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei*, III, II, 14.

42 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 9 y 17.

se priva de su libertad anterior (i.e., la libertad primitiva de la democracia de derecho natural concedente) transfiriendo su potestad política a un rey, quien a partir de ese momento será el superior de la comunidad que le ha donado el poder. Ocurre en el plano político como en el ejemplo del esclavo, «guardada la proporción (servata proportione)», agrega el Eximio.⁴³ Ahora bien, esa proporción ¿consiste en la inasimilable relación entre el dominio servil y el imperio político?; si de eso se tratara, habría una analogía de proporcionalidad impropia, como la que se da al utilizar una metáfora, cuyos términos no pueden aplicarse con propiedad, sin incurrir en una significación equívoca, a los otros términos comparados: Cristo es como el león de Judá, pero no es un león en sentido propio. ¿O tal vez la proporción que debe salvarse, para Suárez, consiste en la que se da entre el plano individual y el colectivo?; si de eso se tratara, se afirmaría sin más que, así como un hombre aliena su libertad, así un pueblo aliena la suya entregándose *propria sponte* a un señor. Habría entonces analogía de proporcionalidad propia, lo cual conllevaría que la sujeción y obligación política consiguiente a la traslación consisten en una forma de servidumbre (colectiva). Sea como fuere de esto, nadie negará que la elección del ejemplo resulta por demás sorprendente en un autor que adhiere por principio a la tesis de naturalidad,⁴⁴ necesidad,⁴⁵ y valiosidad⁴⁶ de la potestad de régimen en tanto tal, la cual también habría existido en estado de naturaleza íntegra.⁴⁷

43 Cfr. *De legibus*, III, IV, 5 y 6 (cita de 5).

44 Cfr. *Defensio fidei*, III, I, 7.

45 Cfr. *De legibus*, III, II, 4.

46 «[...] *evidenter concluditur honestas et necessitas magistratus civilis*» (*De legibus*, III, I, 5); «[...] *politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse*» (*Defensio fidei*, III, I, 3).

47 «*Discursus etiam factum [i.e., de necessitate potestatis quoad directivam: nota bene!] potest ad statum innocentiae applicari, quia non fundatur in peccato vel aliqua deordinatione sed in naturali hominis conditione, quae est esse animal sociale et naturaliter postulare modum vivendi in communitate, quae necessario debet regi per potestatem publicam*» (*De legibus*, III, I, 12, subr. y acotación nuestros).

3.6 La resolución de la legitimidad de origen en el consenso

Mencionemos, asimismo, algunas consideraciones referidas al origen del poder en relación con la legitimidad de origen.

Sin un justo título, asienta Suárez, nadie se halla facultado para gobernar (entendiendo la proposición en el sentido jurídico preciso de que nadie puede lícitamente mandar a la comunidad sin una razón de merecimiento que funde su derecho y la correlativa obligación de obediencia de los súbditos). Por otra parte, los títulos o vienen de Dios –a través del derecho divino positivo o a través del derecho natural– o vienen de los hombres. Ahora bien, el título exigido para el imperio político de cada comunidad autosuficiente particular no es objeto de una revelación divina; y tampoco lo indica el derecho natural, el cual sólo impera la reunión de los hombres en comunidades perfectas con facultad de regirse a sí mismas. Luego, los títulos de la potestad política se originarán en los acuerdos voluntarios de los hombres, concluye Suárez. Pues o derivan de elección, o de sucesión (del elegido en primer término), o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida obediencia de sus nuevos súbditos, o de un usurpador o sus sucesores, que ganan con el tiempo el consenso de la comunidad.⁴⁸

Así pues, sin desmedro de la necesidad natural del poder, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en una suerte de acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (la comunidad): «regium principatum et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae».⁴⁹ La legitimidad de origen, en Suárez, se resuelve en el consenso.⁵⁰

48 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 19-20; III, V, 12; III, VIII, 1; *De legibus*, III, VII, 3.

49 Cfr. *Defensio fidei*, III, II, 11.

50 Sobre este tema cfr. Sergio R. CASTAÑO, «Legitimidad y títulos del poder en Suárez», en Juan CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona 2009.

3.7 La noción antropológica de consenso y la implosión de la doctrina tomista del acto humano

Ahora bien, al predicho giro consensualista de la legitimidad política es dable agregar una consideración que, formalmente, no pertenece al ámbito de la filosofía política; pero que, dada la subalternación de los saberes prácticos a la antropología –un principio clave de la tradición escolástica–,⁵¹ no deja de tener pertinencia a la hora de aquilatar integralmente el mencionado giro.

La noción antropológica de *consensus* en Suárez –y, en general, su doctrina de los actos humanos– constituye un interesante ejemplo de ciertas tendencias relevantes en la filosofía moderna, que divorcian la razón de la voluntad y que, a partir de su recíproca desconexión, exaltan y acentúan el papel y el alcance de ambas facultades. No podemos detenernos aquí en semejante tema, que ya hemos abordado en otro lugar,⁵² pero una somerísima mirada al concepto de *consensus* como momento del acto humano servirá para ofrecer un indicio de las coordenadas del voluntarismo psico-antropológico de Suárez. Su peculiaridad se pondrá más fácilmente de manifiesto a través del respectivo cotejo con la formulación de Tomás de Aquino.

El Eximio desarma por piezas –es lícito decirlo– la doctrina del acto humano elaborada por Sto. Tomás, en la cual la invisceración recíproca de *intellectus*, *ratio* y *voluntas* aparecía reflejada con proverbial armonía. Es significativa al respecto la *capitis deminutio* que en Suárez sufre el imperio como mera *locutio non necessaria*,⁵³ siendo que el *praecipere* había sido sindicado

51 Para la posición de un señorero representante de la escuela, Juan DE STO. TOMÁS, contemporáneo de Suárez, sobre la subalternación de los saberes puede verse su *Ars Logica*, secunda pars, XXVI, 1, 2 y 3 (obra de 1632; se utiliza la ed. de B. Reiser, Marietti, Roma, 1948).

52 Cfr. Sergio R. CASTAÑO, *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, EUNSA, Pamplona 2011, pp. 66-67. Habíamos señalado la relevancia de este tema en la presentación con debate de nuestro libro *La racionalidad de la ley* en la Universidad Católica de Santa Fe (mayo de 1996) y aludido a él en otros momentos, mas recién lo sintetizamos por escrito en la obra que acaba de citarse.

53 Cfr. Francisco SUÁREZ, *De voluntario et involuntario*, disp. VIII, sec.

por el Aquinate como el principal acto de la razón práctica.⁵⁴ En la versión que brinda Suárez de los actos humanos se constata la presencia de una razón que ya no es formalmente práctica, pues no impera, sino que sólo juzga (razona); y de una voluntad que quiere libremente, sin la presencia informadora de la verdad. Tal versión constituye una verdadera clave de la intrínseca vinculación entre racionalismo y voluntarismo.⁵⁵

El *consensus*, acto de la voluntad, se halla para Suárez referido a los medios y al bien útil que conducen al fin, y no se distingue de la *electio*.⁵⁶ En Tomás de Aquino, el *consensus* era un movimiento de la voluntad –previo a la elección– aplicado a las alternativas sobre las que se delibera, por el cual el apetito se complace, consubstanciándose, con los caminos propuestos por la razón.⁵⁷ Por el contrario, en el *consensus* suarista la voluntad aparece encerrada en sí misma; se trata de un acto apetitivo que se realiza «después de una acabada deliberación e investigación» de la razón, que ha propuesto y juzgado por sí misma la conveniencia de los términos en juego. Pero al no haber imbricación noético-volitiva la voluntad que elicit el *consensus* será plenamente libre de asentir o no al precedente juicio de la razón.⁵⁸

A partir de lo brevemente indicado sobre el *consensus* pare-

III (se utiliza la edición Vivès de la *Opera Omnia*, París, 1856, t. IV -al cuidado de A. André-). Sobre el tema véase J. ROMITI, «De dependentia 'imperii' ab intellectu et voluntate», en *Divus Thomas*, 1950 (a. LIII, (mens jan.-mart.), pp. 21-30).

54 Cfr. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae., q. 47, a. 8.

55 Cfr. Joseph LEBACQZ, *Libre arbitre et jugement*, Desclée, París 1960, esp. pp. 43 y ss..

56 Cfr. *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sec. I, n. 3, 5 y 6.

57 Cfr. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae., q. 15; para Sto. Tomás «la voluntad interviene en el interior de la deliberación misma; no hay que separar temporalmente el consenso de la deliberación, porque aquél es la cara voluntaria de esta investigación de la razón práctica», explica Servais PINCKAERS (*Somme Théologique, Les actes humains*, trad. H.-D. Gardeil, notes S. Pinckaers, Éditions du Cerf, París 1962, p. 377).

58 Cfr. *De voluntario et involuntario*, disputatio VIII, sec. II, n. 2 (*Opera Omnia*, t. IV, pp. 257-258).

ciera justificado concluir que algunos de los fundamentos antropológicos de Suárez manifiestan aun mayores rasgos de ruptura (por lo menos con el tomismo) que sus propias posiciones políticas conflictivas con los principios de la tradición aristotélica, según hemos espigado hasta aquí.

4. Conclusiones

1. Debe insistirse primeramente en que la determinación del sentido innovador o tradicional del sistema de Suárez, aun circunscribiéndolo al solo ámbito del origen del poder político, constituye un problema con numerosas aristas y que exige múltiples distingos. Y sobre el cual no es dable asentar una respuesta que, inclinándose por una alternativa, soslaye enteramente la opuesta.
2. Sin embargo, no cabe desconocer la presencia en Suárez de asunciones ontológicas y antropológicas que parecen constituir el presupuesto teórico más de algunas líneas de fuerza del pensamiento moderno que de los principios políticos de la tradición de la escolástica aristotélica.
3. Por lo demás, en el plano político mismo la teoría de Suárez ostenta factores contrarios a los principios de su escuela. No nos pronunciamos aquí sobre la originalidad de esos elementos de quiebre doctrinal –concretamente sobre en qué medida ya se habían manifestado dentro o fuera de la escolástica-. Pero no cabe pasar por alto la significación de alguno de ellos. Ante todo, y como cifra y síntesis de lo que afirmamos, se debe mencionar la tesis suarista de la democracia de derecho natural (concedente). Ésta, si es asumida en su plena virtualidad, colisiona con la tradición aristotélica de la escuela y erige a la democracia en uno de los fundamentos del orden político en tanto tal; en otros términos, saca a una forma de régimen particular del plano jurídico-positivo (histórico-empírico) y lo eleva al plano del derecho na-

tural (universal y necesario). Que esta tesis, así asumida, contradiga otros posicionamientos del propio Suárez –concordes con los principios aristotélicos– no entra aquí en discusión. Sea como fuere, es un hecho que una titularidad colectiva del poder no obligatoriamente alienable por derecho natural, aunque no se plantee como contenido de un precepto sino como un estadio originario, comporta el rango de un status político natural (i.e., dado) –y, por ende, en sí mismo querido por Dios–, a partir del cual el consenso del hombre podrá introducir *jure positivo* otras formas de gobierno. *Praecipiens* o no, este nuevo fundamento del orden político termina cumpliendo la misma función de presupuesto axionormativo de los principios de ley natural. A la postre, en Suárez la democracia *ut sic* deja de constituir un tema de la sociología, la Historia y la dogmática jurídico-positiva para convertirse en uno de los objetos propios de la filosofía y de la teología políticas.

Sergio Raúl Castaño es Dr. en Derecho Político (UBA), Dr. en Filosofía (U. Abat Oliba–Barcelona), Investigador independiente del CONICET, Director del Depto. de Política - Fundación Bariloche/ CONICET y Profesor titular de Teoría del Estado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la UNSTA.

E-mail: sergioraulcastano@gmail.com

Recibido: 10 de marzo de 2015.

Aceptado para su publicación: 13 de abril de 2015.

El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino

Ontological Contiguity Argument. Neoplatonic and Dionysian antecedents and their resolution in Thomas Aquinas

GABRIELA DE LOS ÁNGELES CARAM

Sumario

1. Introducción
2. Objetivos
3. Hipótesis y metodología utilizada
4. Desarrollo

Resumen: El *argumento de contigüidad ontológica*, utilizado en varios pasajes de la *Opera Omnia* tomasiana, expresa la existencia de una afinidad metafísica entre los seres del universo, según la cual la realidad es comprendida jerárquicamente como una analogía de entes que se ordenan en cascadas descendentes hasta el último grado, en la cual la naturaleza inferior, en lo superior de sí “toca” a lo inferior de la naturaleza superior («*Natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*»)¹ cada nivel tiene su origen en la atenuación del grado superior inmediato. El rastreo de este principio y su análisis permitió estructurar la tesis según el esquema expuesto

1 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* I (*In Sent.* I), ed. P. MANDONNET, Paris 1929, I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

en este trabajo.

Palabras clave: Contigüidad ontológica - Jerarquía de seres - Ontología medieval - Tomás de Aquino - Neoplatonismo

Abstract: The ontological contiguity argument, used in several passages of the Thomistic *Opera Omnia* formulates the existence of a metaphysical affinity between all beings in the universe. According to it, reality is understood hierarchically as an analogy of entities that are sorted in descending waterfalls until the last degree, in which the lower nature, in its higher self “touches” the bottom of the superior nature (“*inferior natura secundum supremum infimum sui attingit superioris naturae*”). Thus, each level originates in the attenuation of the higher immediate degree. The tracing and analysis of this principle allowed structuring the thesis according to the scheme outlined in this paper.

Keywords: Ontological contiguity - Hierarchy of beings - Medieval Ontology - Thomas Aquinas - Neoplatonism

1. Introducción

Un breve esquema de lo estudiado en esta tesis doctoral puede revelar el siguiente orden de contenidos: en el capítulo uno de la primera parte, se presenta una búsqueda de los antecedentes del argumento de contigüidad ontológica en el neoplatonismo de Plotino, de Proclo y en el *Liber de Causis*.² El capítulo segundo se detiene en el estudio del pensamiento de Dionisio Areopagita en sus caracteres fundamentales y su recepción por parte de Tomás de Aquino. El tercer capítulo, correspondiente a la segunda parte de esta tesis, se centra concretamente en la articulación del argumento de contigüidad ontológica por el Aquinate, analizando específicamente cada una de sus enunciaciones dentro de la *Opera Omnia*.³ El capítulo cuarto, por último, contempla dicho argumento en ciertos aspectos particulares de la doctrina tomasiana.

2 C. D'AMICO (ed.), «Libro de las causas o de la Bondad Pura», *Todo y nada de Todo: Selección de Textos del neoplatonismo latino medieval*, trad. LUDUEÑA, E. y STROK, N., 1ª ed. bilingüe, Ediciones Winograd, Buenos Aires 2008. El *Liber de Causis* fue un texto anónimo del siglo XIII.

3 TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia, cum hypertextibus in CD-Rom, auctore BUSA, R.*, Editoria Elettronica Editel, Milano 1996.

La tesis comienza apuntando que la historia de la filosofía y los críticos del pensamiento filosófico han considerado en gran medida a Tomás de Aquino como un heredero de Aristóteles en grado casi exclusivo, llegando a acuñar la célebre, y equívoca expresión, de ‘filosofía aristotélico-tomista’. En muchos casos, incluso, se ha desestimado la presencia de otras tradiciones filosóficas, especialmente del neoplatonismo, en Tomás. Pero la lectura atenta de la obra del Aquinate y los estudios recientes muestran de un modo suficientemente claro el influjo inequívoco de autores y obras que deben ser inscritos en otras tradiciones de pensamiento diversas a la de Aristóteles, entre ellos, Plotino, Proclo, el trabajo anónimo del *Liber de Causis*, y, fundamentalmente, el aporte de Dionisio Areopagita.

2. Objetivos

El objetivo principal de la investigación fue estudiar el argumento de contigüidad en su gestación desde la tradición neoplatónica y su continuación en la Alta Edad Media; esto es, cómo se habría desarrollado y fundamentado este principio. Se procedió efectivamente a la interiorización en la obra de Plotino y Proclo y el *Liber de Causis* para hallar los antecedentes directos de su formulación; y se buscó en los escritos de Dionisio, en especial, en el tratado *Los nombres divinos*,⁴ la primera enunciación formal de esta argumentación. Luego, la investigación buscó, como objetivo, adentrarse en la exploración del principio en la transmisión al mundo medieval, en concreto, en la recepción del mismo por Tomás de Aquino. Se continuó con el análisis del argumento en la *Opera omnia* del Doctor Angélico, estudiando todos los casos en los que aparece, comprendiendo el contexto de su mención. Se pudo comprobar que el contexto propio de cada pasaje estaba dado por postulados pertenecientes a diversos ámbitos temáticos, y se destacaron, en particular, tres de ellos: el metafísico, el gnoseológico y el moral.

4 DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, 1ª ed., trad. y notas por CAVALLERO, P. A., revisión y comentarios al texto por G. RITACCO, Losada, Buenos Aires 2007.

3. Hipótesis y metodología utilizada

La hipótesis sobre la que hemos trabajado puede formularse de la siguiente manera: el argumento de la contigüidad ontológica recibido por Tomás de Aquino a partir de la obra de Dionisio Areopagita y cuyos puntuales antecedentes provienen del neoplatonismo, se constituye en el argumento basal sobre el que construye numerosos aspectos de su doctrina, principalmente aquellos referidos al tipo y alcance del conocimiento humano y de la capacidad humana natural del conocimiento del primer principio moral.

Para esta investigación hemos utilizado el método histórico-hermenéutico. Destacamos, sin embargo, que no es un trabajo técnico-histórico y que, si bien toca temas teológicos, posee una clara definición filosófica. Se realiza una hermenéutica minuciosa de los textos, de autores y obras de cariz neoplatónico, de Dionisio y de Tomás, lo cual abre el espacio de reflexión que posibilita la comprobación de la hipótesis planteada.

4. Desarrollo

De lo trabajado se obtuvieron algunos resultados que se exponen a continuación.

4.1 Primera Parte⁵

En lo que respecta a la obra de Plotino, se constató primeramente la existencia de un esquema básico propio del neoplatonismo, que se edifica en torno a una jerarquía organizada de seres, cuya consistencia es adquirida a partir de su origen en el Uno.⁶ Como Primer Principio, genera una vinculación causal a partir de una especie de desbordamiento de la sobreabundancia⁷ por la cual todos los seres inferiores en una escala descendente, participan del Uno, de manera que cada ser da aquello que ha recibido del ser inmediatamente superior; y recibe perfección en la medida en que su posibilidad ontológica lo permite. La

5 Se refiere a la primera parte de la tesis.

6 Cfr PLOTINO, *Enéadas*, Introducciones, traducciones y notas de J. IGAL, Gredos, Madrid 1985, *Enéada* VI, 9, 1-2.

7 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1, 7-16.

actividad segunda, propia de la Inteligencia, hipóstasis derivada del Uno, es producida por la primera necesariamente, lo cual responde al principio de la productividad de lo perfecto según su afirmación: «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran».⁸ La Inteligencia procede del Uno Bien así como el Alma procede de la Inteligencia, por la sobreabundancia de sus respectivas causas.⁹

El universo plotiniano se encuentra sostenido en la unidad por un doble proceso de interacción entre los niveles de realidad: el de ‘procesión’ (πρόοδος), por el cual se da una suerte de iluminación o irradiación de los inferiores por los superiores, sin que el superior sufra desmedro alguno de su integridad. El otro, llamado de ‘reversión’ (ἐπιστροφή), que implica un retorno a la fuente. Es el auto-despliegue del Principio en sí mismo, por el cual cada ser realiza un ‘retorno contemplativo’.¹⁰ Este movimiento está presente en este sistema de procesiones, así como en el de Proclo, Dionisio, y el pensamiento de Tomás de Aquino. Asimismo, Se pudo comprobar un contraste entre el sistema derivativo de Plotino y la metafísica que tiene origen en el esquema cristiano, que incorporó al mundo religioso y filosófico la idea de la creación.

Posteriormente, la investigación sobre la filosofía de Proclo -el más importante miembro de la escuela del neoplatonismo después de su fundador Plotino- permitió concluir ciertas semejanzas y algunas diferencias con la exégesis plotiniana. Su sistema constituyó un proceso gradual y continuo, que busca explicar la naturaleza de todas las cosas, y establecer un procedimiento en que la distancia entre los momentos es lo más ínfima posible. Señaló la existencia de un Uno absolutamente trascendente, del cual proceden las diversas formas de ser, y al igual que Plotino, trazó un esquema en el cual el ‘ser’ es lo primero que procede de la Unidad.

8 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 6, 38.

9 Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 2, 1, 7-16.

10 Cfr. G. REALE, «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», *Anuario Filosófico* 33/1 (2000), p. 176.

En él se muestra una continuidad a lo largo de las procesiones divinas. Los términos más elevados de la segunda serie se encuentran necesariamente unidos con los términos limítrofes del primero. En este caso, la conexión que liga a cada rango de ser con el anterior se verifica por medio de la *semejanza*; la semejanza congrega, en cada caso, lo más elevado del orden inferior y lo inferior del superior, manifestando un punto de convergencia que permitiría la participación de lo menos perfecto en lo más perfecto. De este modo, Proclo multiplicó la cadena causal para poder explicar, en primer lugar, el paso de la unidad a lo múltiple, y luego el descenso mediado de unos seres por otros, hasta llegar a lo ínfimo: la materia. En el proceder cósmico desde el Uno, se desarrolla un proceso gradual y continuo, en tríadas descendentes, con la transmisión continua de la semejanza: « Πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν».¹¹

El *Liber de Causis*, por su parte, reunió especulaciones procleanas y neoplatónicas en general, así como dejó entrever su pertenencia al reino del pensamiento cristiano y de la doctrina creacionista de la Baja Edad Media. El *De Causis* se convirtió en una excelente influencia para los que pensaron posteriormente en términos de jerarquía universal y de continuidad en la cadena causal, habiendo sorteado el obstáculo de las excesivas multiplicaciones de instancias intermedias que había propuesto Proclo. Su planteo simplificador y preciso, sintetizó el común de los sistemas neoplatónicos, purificando y armonizando el esquema general a partir de premisas evidentes, de modo que para los posteriores significó un libro de consulta fundamental.

La doctrina de la creación mediante el intelecto que se presenta en el *Liber* significó un desarrollo original en la Edad Media, porque aunque ciertamente retomó el pensamiento de Plotino de la derivación inmediata del νοῦς, se relacionó con la doctrina de la creación. En el apartado se pudo descubrir y analogar la relación de la mediación de la inteligencia con la

11 PROCLUS, *Elementa Theologiae*, Dodds, E. R. (2º ed.), Clarendon Press, Oxford 1963 (Repr. 1977), §28.

función del *esse creatum* tomasiano, que en su primera manifestación es puro intelecto.

El *De Causis* aspiró a resolver lo que finalmente Tomás de Aquino solucionó en su totalidad, esto es, problema del vínculo causal en el interior de la jerarquía. El Aquinate logró definir el punto de unidad de lo finito con lo infinito en la noción de *esse creatum*, en cuanto es la primera realidad creada no subsistente que permite la semejanza entre los distintos rangos de ser. Es la condición de posibilidad de la diferenciación de todos los entes en sus rangos y, a su vez, la identificación de todos ellos en la estructura común del ser de lo creado. El *Liber*, además, reflexiona a partir de una nueva concepción del tiempo y la eternidad, tratados con excelencia posteriormente por el Doctor Angélico. De este modo, el *De Causis* y la *Expositio* legaron elementos realistas para la comprensión de la continuidad ontológica.

La filosofía neoplatónica se conjuga, en Dionisio Areopagita, de modo provechoso con el pensamiento cristiano, proveyendo una nueva respuesta a la pregunta siempre presente en el neoplatonismo: ‘¿cómo del Uno procede la multiplicidad?’. La reflexión dionisiana abarca todos los niveles de realidad, rompiendo, en cierto modo, con el esquema procleano. En este sentido, Dionisio conservó la concepción general del mundo inteligible, pero situó el lugar de los inteligibles en el Verbo. Retuvo la tríada Ser-Vida-Intelecto, aunque como nombres de Dios y no como atributos solamente pertenecientes a los entes creados.¹² También sostuvo las categorías propuestas en el *Parménides*,¹³ a saber: ‘El Uno no es’ -puesto que no es nada de

12 Cfr. E. PERL, «Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68/1 (1994), p. 17. Es notable que la tríada Ser-Vida-Inteligencia cambia en Dionisio por la tríada Ser-Vida-Sabiduría en función de la consideración cristiana propia del Areopagita, basada en los nombres de Dios de las Sagradas Escrituras.

13 Cfr. Y. DE ANDÍA, «Neoplatonismo y Cristianismo en Dionisio Areopagita», *Anuario Filosófico* 33 (2000), p. 393: «Relaciona las dos primeras hipótesis del *Parménides* ‘El Uno es uno’ y ‘El Uno es’ con un Dios único lo que le permite afirmar que Dios es a la vez anónimo y polónimo, según

lo que conocemos ni ningún ser creado- y ‘El Uno es’, lo que le permitió afirmar que Dios es a la vez anónimo y polónimo, según la teología afirmativa y su contundente teología negativa. Pero mientras Proclo establecía una jerarquía en la multiplicidad de las hénades, Dionisio relacionó la multiplicidad de los nombres divinos en un solo Dios, Creador de la variedad óptica ordenada según grados de perfección.

El *Corpus Dionysiacum*¹⁴ aparece compuesto estructuralmente por numerosos elementos neoplatónicos, en particular plotinianos y procleanos y con referencias al *Liber de Causis*.¹⁵ Con el Areopagita se arriba a una etapa de aproximación conceptual (si esto es posible) de Dios como una ‘ausencia-presencia’, preservando al pensamiento de caer en la noción de Dios como uno más de los seres que componen el universo; entendió la vida del hombre y los demás entes como morada de toda manifestación divina. De modo que la contemplación de la divinidad por el ser humano implica siempre un ‘salir de sí mismo’ (éxtasis), abandonando todo ser o no ser, en el desierto del silencio,¹⁶ para que Dios se manifieste.¹⁷

El capítulo VII de *Los nombres divinos* reveló la primera enunciación formal del argumento. Con este principio se ex-

la teología afirmativa y la teología negativa».

14 DIONISIO AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum I (DN)*, ed. SUCHLA, B. R., De Gruyter, Berlin 1990 y *Corpus Dionysiacum II (CH, EH, MT, Letters)*, G. HEIL, and A. M. RITTER. (eds.), De Gruyter, Berlin 1991.

15 C. CUNHA BEZERRA, *Dionísio Pseudo-Areopagita. Mística e neoplatonismo*, Paulus, São Paulo 2009, p. 139: «Dizemos esquecidas por acreditarmos que o *Corpus dionysiacum*, mais que um conjunto de textos aparentemente conciliadores entre princípios teológicos cristãos e pagãos, é um guia contra toda Teologia e Filosofia que se estruturam em uma concepção de Deus como um *conceptus obiectivus*».

16 Cfr. A. VEGA, «La huella del desierto en el Maestro Eckart», *Revista de Filosofía* 24-25 (1999), p. 68.

17 C. CUNHA BEZERRA, *Dionísio Pseudo-Areopagita. Mística e neoplatonismo*, pp. 141-142: «...podemos afirmar que o pensamento dionisiano é um marco diferenciador na tradição cristã, dado que ousa renunciar a objetividade de un fundamento absoluto para assumir o vazio de um Deus que é *retraimento e supressão*».

plica, que en virtud del coligamiento de los fines de un ser con los principios del siguiente se puede deducir la cooperación y mediación existente entre los distintos niveles entitativos. Esto sucede a causa de la Sabiduría Divina, que une los fines de unos seres con los principios de otros, generando una cadena causal establecida por obra del Amor de Dios, que genera por su Divina Voluntad un gran orden universal armónico.¹⁸ En éste, ejerce su Providencia, derramando los bienes sobre las creaturas en la medida de la capacidad de recepción de cada una, determinada por su proximidad al Principio.

El despliegue inicial del argumento, surgido en el contexto de las nominaciones divinas, en particular, en la exposición del nombre ‘Sabiduría’ (cap. VII de *Los nombres divinos*), es tratado más ampliamente en textos del *Corpus Thomisticum* que mencionaremos a continuación.

4.2 Segunda Parte

En la segunda parte de la tesis se expone la recepción del argumento en Tomás de Aquino, comenzando el itinerario con una referencia a las fuentes neoplatónicas del tomismo. Se logró poner en evidencia que hay elementos del neoplatonismo que se corresponden con el pensamiento del Angélico, aunque es claro que éste desarrolló un pensamiento propio y verdaderamente original. Se advirtió el carácter superador de las especulaciones tomasianas y se concluyó, además, que el pensamiento tomista realizó una síntesis acabada de elementos platónicos y aristotélicos, acentuando tanto la noción de *participación* como la de *causalidad*.¹⁹ Para el de Aquino, la noción de *participación* es clave, y es un punto de referencia tanto desde el punto de vista estático de la estructura de la creatura, como también desde el punto de vista dinámico de la causalidad en el sentido de la derivación del ente por participación de Dios – *esse per essen-*

18 Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, c. VII, p. 308.

19 Cfr. C. FABRO, *Participation et causalità secondo Santo Tommaso d’Aquino*, Intr. de L. de Raeymaeker, 1ª ed., Torino, Società Editrice Internazionale 1960, p.196 y cfr. C. FABRO, *Esegesi tomistica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 426.

tiam-.²⁰ Esta concepción asume del platonismo la ejemplaridad y la distinción absoluta entre el ente que participa y el *Esse Subsistens*, y del aristotelismo, el principio de la composición real y de la causalidad en cada nivel del ente finito. La *participación* permite comprender cómo la omnipotencia divina, puede reconciliarse con la autonomía de la sustancia creada, que recibe perfecciones, aunque en menor escala, de acuerdo con su capacidad receptiva natural. En este contexto, Tomás incorporó la noción de *esse* como acto, que aparece en el plexo de la creación como su constituyente esencial, por el cual la díada *ens per participationem* y *ens per essentiam* asume un valor destacado, comparable con la díada de *acto-potencia*, que es desarrollado y amplificado por Tomás de Aquino para una mejor aproximación a la realidad. Del mismo modo, se pudo estudiar la *causalidad* dentro de este sistema, como un concepto que va asociado al de procesión y retorno: por un lado, la causalidad se manifiesta en el proceder de la multiplicidad desde la unidad primera, y por otro, permite el retorno de todo a dicha unidad en un movimiento de *exitus-reditus*.²¹

Tomás incorporó la dialéctica especulativa del neoplatonismo²² en el marco del monoteísmo creacionista cristiano, poniendo el *ser* directamente en Dios, considerándolo como constitutivo propio de la esencia divina. Es abandonada la dualidad plotiniana y procleana del Uno (Bien) y el Ser, como dos esencias diversas y separadas. Dios no solamente es el *Unum* y *Bonum*, sino en verdad el *Ipsum Esse*, y son dejadas de lado todas las distinciones entre Dios y el mundo de las ideas o formas separadas, con lo cual queda suprimido todo rasgo de necesidad en la creación.

20 Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 443.

21 Se ha constatado al interior de la investigación que la tríada *permanencia, procesión y retorno* fue un eje paradigmático de los pensadores neoplatónicos, y que luego tuvo una clara acogida en el pensamiento de Tomás de Aquino.

22 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Colección Sophia, El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2011, pp. 22-23.

Esta segunda etapa se orientó específicamente a buscar y analizar los pasajes de las distintas obras del *Corpus Thomisticum* en las que se presenta el argumento. El principio es expuesto en el primer libro del *Comentario a las Sentencias*, explicando que, según Dionisio, lo superior de la naturaleza del alma humana toca (*atingit*) lo inferior de la naturaleza angélica, y, en un sentido ontológico y gnoseológico, participa en la intelectualidad,²³ en cuanto ‘sitio’ de confluencia entre ambos rangos entitativos.²⁴ Ésta es parte de la imagen divina que tiene lugar en el ser humano, más que la razón, porque la razón se descubre como *naturaleza intelectual oscurecida*.²⁵ En este caso explica que la razón necesita la mediación de la discursividad para llegar a lo que el intelecto logra sin mediación; y esto porque el intelecto es la facultad de los primeros principios que aparecen inmediatamente (*statim*)²⁶ al conocimiento.

El alma humana media entre las sustancias inteligibles y las sustancias corpóreas, y por ello el Santo Doctor dice que es creada en el horizonte de la eternidad.²⁷ Esta reflexión permite contemplar el ser del alma como el punto de unidad y horizonte intermediario entre lo terreno y lo celestial, lo que significa que el hombre ocupa un lugar privilegiado en la inmensidad de la creación. Gracias a su existencia, es posible una articulación entre la jerarquía en la tierra y la jerarquía de los cielos, las cuales quedan convenientemente unidas en un solo edificio jerárquico.

La investigación confirmó que al no ser espíritu puro, la

23 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4 : «...sicut dicit Dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo».

24 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* II (*In Sent.* II), ed. P. MANDONNET, Paris 1929, d. 39, q. 3, a.1, co.

25 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4: «...ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata».

26 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 1, ad. 4.

27 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum* III-IV , ed. M. F. MOOS, Paris 1933-1947, IV, d. 50, q. 1, a.1, co.

vida humana debe tomar inicialmente de la experiencia los elementos necesarios para iniciar el proceso del conocimiento. Lo dicho implica que, para que el hombre pueda descubrir la verdad, necesita dos puntos de partida: por un lado los primeros principios del intelecto, sin los cuales el pensamiento carecería de consistencia y orden, y que por su evidencia proporcionan coherencia, unidad y solvencia al pensamiento; y por otro lado, precisa los aportes de la experiencia que, tomados por la razón, le permiten completar el conocimiento inicial a través de un trabajo discursivo, por el cual es preciso el movimiento propio de las tres operaciones de la facultad racional: la simple aprehensión, el juicio, y sobre todo el *razonamiento*, que es el acto más propio de la *ratio*. Se puede afirmar que esta doble vertiente de la verdad en el alma, tiene correspondencia directa con las posibilidades humanas limitadas.

Pero ¿cómo es posible que el intelecto, eterno en su configuración, pues su contenido es lo inmutable, sea limitado? Tomás de Aquino resuelve esta cuestión, y expone que el intelecto es un hábito de la razón, y no constituye una facultad aparte de ella. Es un hábito que se encuentra en la cumbre de la razón y se manifiesta de dos modos: el intelecto de los primeros principios especulativos, al que denomina específicamente *intellectus*, que guía todo conocimiento teórico, y el intelecto de los primeros principios prácticos, llamado *synderesis*, que conduce el conocimiento del ámbito práctico, de modo que en ella encuentra el obrar su fundamento primario: «Omne malum est vitandum».²⁸ Este ápice o *scintilla* de la razón, es el rasgo de semejanza que se toca con lo inferior del intelecto del ángel, y que permite la continuidad con el ser del hombre. Estos principios inmutables participan de la ley eterna, por eso conllevan perfección y constituyen el camino directivo desde el cual comienza y hacia el cual avanza el trabajo propio de la razón -donde también ocurre un *exitus-reditus*-. Los dos hábitos se manifiestan como el principio de toda la ciencia y de toda virtud.

A la *ratio* corresponde *cogitare*, es decir, considerar las cosas

28 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent II.*, d. 24, q. 2, a.4, co.

según sus partes y sus propiedades.²⁹ La multiplicidad y la sucesión juegan un papel fundamental en el movimiento racional, que está muy lejos de la simple mirada deforme del intelecto puro. Su proceder implica un proceso, un movimiento que transita de la potencia al acto, con el objeto de hacer llegar al espíritu hacia la verdad por medio de una búsqueda larga y penosa.³⁰ A través de la razón, puede verse la causa en el causado, porque es propio de ella deducir de los principios las conclusiones.³¹

El *De Veritate*, desde una perspectiva gnoseológica, se ocupa de disputar sobre la verdad (*quid sit veritas?*) y profundiza en el contenido del intelecto que representa la *scintilla* (chispa) de la razón, la luz que permite la actividad racional en el hombre. En el artículo primero de la cuestión 1, Tomás evoca la teoría aristotélica de la ciencia, en el cual se reconoce la imposibilidad de un proceso al infinito. La reducción debe llegar a un fin, el conocimiento debe llegar a algo que sea realmente primero, que no es conocido a través de otra cosa, sino *per se*. Y encuentra lo primero que concibe el intelecto es la noción de ente, en la cual se resuelven todas las concepciones. El ente es el *primum intelligibile*, y está presente con evidencia inmediata en el pensamiento.³²

El ente es lo más universal que está implícito en todo concepto, es indefinible y *evidente*, por el cual se produce una circularidad en el entendimiento: el ente es tanto su principio como su fin, porque el conocimiento humano es desde el principio una concepción de ente, y es aquello en lo cual el intelecto resuelve sus contenidos.

Del mismo modo que el ente es lo primero, en una visión más amplia, sucede lo mismo con el intelecto. Éste posee las primeras concepciones y principios necesarios para el conocer

29 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 5, co.

30 Cfr. J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1936, p. 87.

31 TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 24, q. 1, a. 3.

32 Los demás trascendentales son posteriores pues son modos generales del ente. Son una explicación del ente con respecto a su indivisibilidad (*unum*), cognoscibilidad (*verum*), y a su apetibilidad (*bonum*).

sobre lo especulativo y lo práctico, y éstos son completados por el trabajo de la razón, que finalmente resuelve todos sus contenidos intelectualmente. Esto es, todo comienza en lo evidente, luego la *ratio* —en sentido estricto- efectúa su labor discursiva y aporta los contenidos derivados de los principios y coherentes con ellos, y retorna para ser nuevamente un conocimiento intelectual. La misma fórmula *exitus-reditus* neoplatónica está presente en la consideración del ente y del *intellectus*.³³

La cadena jerárquica supone una continuidad descendente también, extendiéndose a lo que participa en menor medida de las perfecciones. En este sentido explica que la posibilidad gnoseológica es participada por los animales que siguen al ser racional. Éstos, que tienen superioridad en la serie zoológica, participan del aspecto más imperfecto de la voluntad y conocimiento humanos y se ubica en su centro de coordinación y especificación llamada *estimativa*; ella dirige la vida de los animales.³⁴ Se trata en ellos de una cierta capacidad que les permite separar lo conveniente de lo inconveniente, por estimación natural. En el hombre esta capacidad se denomina *cogitativa*,³⁵ en cuanto es una *ratio* particular que se inserta en la dimensión temporal, y que prepara a la razón para la recepción de los fantasmas de la imaginación.

Cogitativa en el hombre, *estimativa* en el animal, configuran una capacidad semejante en ambos, y allí reside la contigüidad de sus naturalezas. En el orden de las potencias humanas, esto es, en el interior del hombre mismo también se produce la continuidad, puesto que cada una de sus capacidades está liga-

33 TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Veritate (De Ver.)*, Editio Leonina, vol. XXII, ad Sanctae Sabiniae, Romae 1970-1976, q. 15, a. 1, co.

34 TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri de Anima III*, Editio Leonina, Comissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris 1984, lect.4, n. 15: «Dicit (Aristóteles) quod sapere inest paucis animalium, et non quod insit solis hominibus, quia etiam quaedam animalia participant aliquid prudentiae et aliquid sapientiae, scilicet quod recte iudicant de agendis per aestimationem naturalem».

35 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a.1, ad. 9.

da a la otra según que todas contribuyen al orden armónico, y existe una disposición por la cual lo superior de lo inferior se une – *coniunguntur*- con lo inferior de lo superior. Esta unión se visualiza en la potencia cogitativa, que se conjuga con la *ratio*, entendiéndose como una particular forma de ella. En la originalidad de la doctrina tomista del conocimiento, la cogitativa es quien recoge la experiencia de lo percibido justamente porque participa de la inteligencia,³⁶ que a su vez participa de la verdad absoluta de los principios. Cada acto, forma y actividad inferior se encuentran ligados y fundados en los actos superiores.

Así como se da una afinidad entre las facultades humanas, también se produce una continuación en la cadena de los seres desde el hombre hasta los últimos rangos. Al nivel animal le sigue la vida vegetativa, que en lo superior se toca con el reino animal y en lo inferior es contiguo con el grado de ser inerte puramente conformado por la materia. En estos estratos inferiores, la similitud con lo divino se encuentra atenuada, y en el reino vegetal se puede apreciar una delicada estructura análoga al sistema nervioso, con un modo preciso de responder a los estímulos.

En *Contra Gentiles* se retoma la distinción presente entre el intelecto angélico y la capacidad humana, comprendiendo que en el hombre lo intelectual es el origen de la razón, y que en el ángel el conocimiento es directo.³⁷ Las especies inteligibles llegan a nuestro intelecto por vía de resolución, es decir, por la abstracción de las condiciones materiales e individuantes, y a raíz de todo un trabajo previo, y de los principios primeros que se necesitaron para alcanzarlas.³⁸ El argumento de contigüidad se plantea en términos de distinción entre el acto cognoscitivo

36 Mediante la cogitativa el intelecto se relaciona con la realidad concreta y prepara al alma para los actos superiores del espíritu, la ciencia y la virtud.

37 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (C.G.), Editio Leonina, vols. XIII-XV, Roma 1953, II, c. 91, n.4: «Angelorum autem cognitio (...) est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur».

38 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, C.G.II, c. 101.

angélico y el humano, pero contemplando su contigüidad y correspondencia.³⁹

En *C.G.* recobra, además, la idea del hombre como un microcosmos (*minor mundus*), que contiene en sí todas las naturalezas integradas,⁴⁰ participando de las perfecciones espirituales y las corporales.⁴¹ Por esta característica, se pudo concluir que la persona es el lugar donde mejor puede leerse la semejanza con el Creador,⁴² siendo en cierto modo como el ‘ojo’ del universo, puesto que es capaz de dar sentido y significación al mundo, además de completarlo.

En la *Suma Teológica* el argumento tiene la misma forma, pero se presenta en diversas temáticas y secciones, particularmente en el estudio de las facultades humanas, en relación con la felicidad del hombre y también relacionado con aspectos de la jerarquía religiosa. En el tratamiento de las facultades humanas el Aquinate se expresa brevemente, distinguiéndolas genéricamente según su objeto, destacando que cuanto más noble sea una potencia, se dirige hacia un objeto más universal. Entre las facultades se encuentran: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, que se conectan entre sí necesariamente para conformar la unidad sustancial del hombre. La facultad racional, se ubica en el vértice superior de esta jerarquía, y le permite abarcar en cierto modo todas las cosas, e ir más allá de ellas,⁴³ y actualizar su ser en la búsqueda de la felicidad, que es su fin, y retorno a su Creador.

La felicidad, fin último del hombre, le otorga su especifici-

39 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, c. 49, n. 9: «Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis».

40 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 1, q. 2, a. 3, s.c. 2.

41 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* II, 68, n. 6: «Anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma»

42 Cfr. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, New York 2005, p. 269.

43 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae (S.Th.)*, Editio Leonina, vol. XXV, Commissio Leonina, Roma-Paris 1888-1906, I, q. 78, a. 1.

dad; la beatitud del hombre consiste en un bien del alma que lo aproxima a Dios como a su fuente de ser y como su Bien infinito y subsistente. En este sentido, se afirmó que existe una común orientación de los seres hacia Dios en razón de que todos participan del *esse*; la existencia es la fuente de su común unidad,⁴⁴ y esta unidad se mueve hacia Dios en cuanto Él es «*tota ratio existendi et bonitatis*».⁴⁵ Cada ser se completa y actualiza en la unión con la totalidad y en su tendencia a su fin propio: la realización de los bienes particulares, encabezados por la felicidad—como fin último del ente racional—, que integra los fines de los seres inferiores y del ser humano. En el reino de los fines también es posible contemplar una jerarquía sin fisuras, que contribuye a la armonía universal, y se halla cimentada en el principio que estudiamos.

Lo mismo ocurre en otro orden de cosas, en relación con la jerarquía eclesiástica, que conserva la unidad y el orden en función de los fines propios de su actividad terrestre, cuya autoridad máxima está representada por el estado episcopal, al cual siguen las órdenes religiosas. Aquí se manifiesta también el principio, según el cual, entre las órdenes religiosas también se produce la cadena jerárquica, y su diferenciación tiene lugar por el fin que persigue cada una.

En las obras *De malo* y *De spiritualibus creaturis*, la demostración del argumento aparece vinculada con la necesidad de afirmar la existencia de sustancias incorpóreas no unidas a un cuerpo material, cuya operación intelectual es ejecutada perfectamente, por no estar unidas a materia sensible.⁴⁶ Posteriormente se expone que una sustancia espiritual puede unirse a un cuerpo, como sucede en el caso de la naturaleza humana, en cuyo interior, a su vez, se confirma su unidad sustancial y sin intermedia-

44 TOMÁS DE AQUINO, *In Librum beati Dionysii de divinis Nominibus Expositio*, ed. C. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1950, c. 4, lect. 6: «*Omnes partes universo conveniunt in ratione existendi*».

45 TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 60, a. 5, ad 1.

46 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio Disputata De spiritualibus creaturis (De Spir. Creat.)*, Editio Leonina, vol. XXIV, ed. J. Cos, Commissio Leonina, Roma - Paris 2000, q. un, a. 5, co.

rios. En él, se produce la integración total del alma con el cuerpo. Toda el alma está en cada parte del cuerpo,⁴⁷ pues se trata de una realidad inmaterial, que es forma del cuerpo. La unión entre ambos no está mediada: «non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus»,⁴⁸ y por ello ocurre la continuidad en su ser, que da lugar a una misma naturaleza en la persona humana.

El cuarto y último capítulo de esta tesis reúne las formulaciones mostradas en la segunda parte de esta investigación, pero abarcadas en tres secciones, revelando, por un lado, la presencia del argumento en la explicación de la jerarquía de los seres, por otro, mostrándolo en la posibilidad de la intuición en el conocimiento humano, y por último, en cuanto se efectiviza como fundamento de la sindéresis.

De estos aspectos específicos el primero, esto es, el referente a la jerarquía, se citaron pasajes en los que el Aquinate deja ver que la continuidad de los seres gira en torno a diversas nociones tales como la *semejanza*, la *causalidad* sucesiva y la decreciente *autonomía* desde el primer principio hasta el último de los seres. Cada uno tiene, con el anterior y con el que le sigue, un rasgo de identidad y otro de diferencia; identidades que acaecen en el mismo punto de convergencia entre un ser y otro, y diferencias que se suscitan allí mismo, y además en la especificidad natural de cada cual; sin embargo, hay que recordar que en última instancia todos se identifican en el *esse*.

Además de la semejanza entre los seres, el cosmos se descubre como un inmenso organismo que de algún modo refleja cierta semejanza con el Creador. Para que ésta se comunicara más plenamente, fue necesaria la diferenciación de lo creado, con el objeto de que en la variedad se expresara la perfección. Y por eso fueron concatenados en escala descendente según su dignidad todos los existentes.⁴⁹

La disposición jerárquica se verifica también en la distinción que se presenta en el universo, en cuanto en él se da lo *nece-*

47 TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un, a. 2, arg. 13.

48 TOMÁS DE AQUINO, *De Spir. Creat.*, q. un, a. 3, s.c. 3.

49 TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, q. 97, n. 3.

sario y lo *contingente*. Los entes superiores gozan de mayor grado de necesidad, en el sentido de que su realidad es incorruptible en comparación con las demás; de este modo, los seres van decayendo en las condiciones de necesidad a medida que descienden en la escala. Los inferiores se van corrompiendo en cuanto a su ser *—esse—* y producen efectos no necesaria, sino contingentemente.⁵⁰ Por ello afirma Tomás que los entes menos nobles están para los más nobles: aunque sus efectos sean contingentes, contribuyen en los fines de los que los anteceden en superioridad.

Efectivamente, la causalidad proviene de la Causa Primera, que, siendo la causa universal de todo ser, permite suponer que haya creado seres provistos, a su vez, de causalidad, generando una cadena dependiente de entidades, que median unas por otras para que la providencia actúe en ellas.⁵¹ Es así como, la transición que las inteligencias puras establecen entre Dios y el hombre, las almas humanas la realizan entre aquéllas y los seres que no poseen inteligencia. De este modo, todas las criaturas, una por una, tienen su existencia en razón de la perfección y completación de todo el universo; en su conjunto, constituyen una imitación y representación de la gloria de Dios.⁵²

La segunda parte de este capítulo se ocupa de otro aspecto específico de la doctrina de Tomás, a saber, la presencia del argumento en el ámbito del conocimiento humano, particularmente es referido a la posibilidad de la intuición en el alma racional. En este apartado, se demostró la existencia de algo en el hombre que lo hace capaz de la verdad en una mínima medida, y ella se encuentra en su intelecto, en el *habitus principiorum*. En la profundización acerca de la naturaleza de la

50 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* III, q. 94, n. 11.

51 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae de Anima*, Editio Leonina, vol. XXIV, ed. B-C. Bazán, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, q. un., a. 1, co.: «sic igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta».

52 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 65, a. 2, co.

capacidad intelectual, se afirmó que existe en nosotros un intelecto agente, individual para cada uno de los hombres, y se citó convenientemente un pasaje esclarecedor del Dr. Peretó Rivas: «nada pasa de la potencia al acto si no es por algún ente en acto. Es preciso entonces poner alguna virtud de parte del intelecto, que haga los inteligibles en acto, por la abstracción de las especies de sus condiciones materiales. Y esta es la virtud del intelecto agente». ⁵³ Éste opera como un principio activo por el cual se logra la actualización de los inteligibles en la potencia cognitiva, de manera que su virtud es llegar a la contemplación del inteligible, operación que manifiesta el rol del intelecto como término. Así como la luz permite la visión del ojo, del mismo modo hay en nosotros un intelecto agente que ilumina, de un modo que Tomás denomina *sub quo*, abstrayendo de las especies sus condiciones materiales. Esta luz del intelecto agente ha sido infundida por Dios, y permite que en nosotros haya un intelecto que está siempre en acto y que proporciona la concepción de los inteligibles. De modo que nuestra tenue participación en la intelectualidad pura, permite mantener firme la estructura cognoscitiva, otorgando solidez y la dirección del *exitus-reditus*: el punto de partida es evidencia del ente y de los primeros principios impresos en el intelecto; el *reditus* se constituye en el retorno luego del trabajo discursivo de la razón, por el cual se completa la comprensión de la verdad.

La última subsección del capítulo cuarto de este trabajo, señaló la aparición del principio de contigüidad en relación con la *sindéresis*, del mismo modo como aparece en la posibilidad del conocimiento teórico del hombre. Se pudo constatar, a la luz de los textos tomasianos, que existe en el hombre una evidencia intelectual del ente y sus primeros principios, y también una evidencia de los principios que orientan al hombre hacia el bien, al tiempo que la posibilidad de remurmurar (advertir) de cuanto se oponga a esta ley natural. ⁵⁴ Esta participación de esta ley

53 R. PERETÓ RIVAS, «Santo Tomás de Aquino y la iluminación *sub quo*», Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch, *Editiones Thomisticae* 3 (2003), p. 124.

54 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* II, d. 7, q. 1, a. 2, ad 3.

natural en relación con la Ley divina dice relación directa con la contigüidad de los seres conformando una totalidad graduada de perfecciones.

Dicho todo esto, podemos expresar finalmente que el hilo unificador de la historia supo transmitir a la posteridad el legado del neoplatonismo y sus concepciones centrales. En este marco, pudo verse la transferencia del argumento de contigüidad ontológica, tomado desde sus antecedentes fundamentales de la antigüedad tardía hasta su exposición sistematizada en Tomás de Aquino, y aparece mostrado en sus caracteres principales en el contexto de la metafísica extraordinaria desarrollada por el Santo Doctor del siglo XIII.

Gabriela de los Ángeles Caram es Doctora en Filosofía y profesora Jefe de Trabajos Prácticos de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, profesora Jefe de trabajos Prácticos de Introducción a la Filosofía Social y Política de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Cuyo, y becaria posdoctoral de CONICET.

E-mail: gabriela.caram@fce.uncu.edu.ar

Recibido: 06 de julio de 2015.

Aprobado para su publicación: 10 de agosto de 2015.

O influxo da dialética humanista e a reforma da teoria escolástica dos tópicos no *Tractatus de locis dialecticis* de Alonso de Veracruz¹

The influence of the humanist dialectic and the reform of the scholastic theory of the topics in the *Tractatus de locis dialecticis* of Alonso of Veracruz

GUILHERME WYLLIE

Sumário:

1. Introdução
2. Natureza dos tópicos
3. Função dos tópicos
4. Taxonomia dos tópicos
5. Conclusão

Resumen: En el *Tractatus de locis dialecticis*, Alonso de la Veracruz (1507-1584) promueve una reforma de la teoría de los tópicos que se caracteriza por la combinación de algunos de los elementos más expresivos de tradiciones rivales y aparentemente antagónicas como es el caso de la dialéctica humanista y de la lógica escolástica. Para determinar si tales elementos estarían articulados de manera integra-

1 O presente trabalho foi financiado pela Capes e congrega os resultados de uma investigação de pós-doutorado realizada por mim entre 2014 e 2015 na École Normale Supérieure de Lyon.

da y coherente en la teoría propuesta por Fray Alonso, evaluamos la compatibilidad entre las definiciones escolástica y agricolaiana de tópicos, visto que ambas igualmente fueron asimiladas por el *Tractatus de locis dialecticis*. En el estudio aquí presentado, defendemos que Alonso de la Veracruz concilia tales definiciones, concibiendo los tópicos bajo una perspectiva prioritariamente epistémica. En seguida, averiguamos lo que llevó a Fray Alonso a enaltecer las innovaciones de la dialéctica humanista y, al mismo tiempo, insistir en el uso de las proposiciones máximas, ignorando diversas críticas a ellas dirigidas por Rodolfo Agrícola. Acreditamos que tal dificultad puede ser dilucidada mediante la hipótesis de que Alonso de la Veracruz habría optado por el mantenimiento de las máximas en razón del importante papel por ellas ejercido en la fundamentación de las inferencias entimemáticas. Finalmente, investigamos las razones por las cuales la taxonomía alonsina de los tópicos no es inviabilizada por la presencia de trazos de las teorías escolástica y humanista de los tópicos. En ese contexto, asumimos que la clasificación de los tópicos sustentada por Fray Alonso no es corrompida por su carácter híbrido, una vez que ella compatibilizaría las doctrinas más relevantes de las tradiciones escolástica y humanista.

Palabras-clave: Teoría Medieval de los Tópicos – Dialéctica Humanista – Lógica Escolástica Colonial – Alonso de la Veracruz – Rodolfo Agrícola.

Abstract: In *Tractatus de locis dialecticis*, Alonso of Veracruz reforms the theory of topics, which is featured by the combination of some of the most expressive elements from rival and, apparently, antagonistic traditions, such as the case of humanist dialectic and scholastic logic. The compatibility between the scholastic and Agrícola's definitions of topic were evaluated—since both were assimilated by the *Tractatus de locis dialecticis*—to determine whether such elements were articulated in an integrated and coherent manner in Friar Alonso's theory. In the current study, we argue that Alonso of Veracruz reconciles these definitions by thinking the topics under an essentially epistemic perspective. Then, we investigate what led Friar Alonso to praise the humanist dialectic innovations and, at the same time, insist on using the maxims, thus ignoring several criticisms directed to them by Rudolph

Agricola. We believe that this difficulty may be clarified by the hypothesis that Alonso of Veracruz would have opted for keeping the maxims due to the important role they played in the groundings of the enthymematic inferences. Finally, we investigate the reasons why Alonso's taxonomy of topics is not frustrated by the presence of traces of the scholastic and humanistic theories of topics. In this context, we assume that the topics classification supported by Friar Alonso is not corrupted by its hybrid character, since it matches the most important doctrines of scholastic and humanist traditions.

Keywords: Medieval Theory of Topics – Humanist Dialectic – Colonial Scholastic Logic – Alonso of Veracruz – Rudolph Agricola.

1. Introdução

Durante o século XV, a lógica medieval passou a ser contundentemente criticada pelos partidários do humanismo. Insatisfeitos com a excessiva sutileza e a eficácia relativa das doutrinas lógicas concebidas no final da Idade Média, os dialéticos humanistas iniciaram uma ampla reforma da lógica, que acabaria por suprimir as deficiências estilísticas do latim escolástico, além de lhe conferir um caráter efetivamente pragmático.²

Por volta de 1520, a influência do humanismo no desenvolvimento da lógica já podia ser observada em grande parte da Europa. Na Espanha, por exemplo, era expressivo o número de

2 Entre as exposições panorâmicas da lógica humanista e da crítica humanista à lógica escolástica, cumpre destacar A. PERREIAH, «Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic», *The Sixteenth Century Journal* 13-3 (1982) 3-22; V. MUÑOZ DELGADO, «La crítica de los humanistas a la ciencia y a la lógica de la escolástica tardía», in *FILOSOFIA y ciencias en el Renacimiento*, Universidade de Compostela, Santiago de Compostela 1988, pp. 341-356; L. JARDINE, «Humanistic Logic», in C. SCHMITT et al. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, CUP, Cambridge 1988, pp. 173-198; M. CAPOZZI, G. RONCAGLIA, «Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant», in L. HAAPARANTA (ed.), *The Development of Modern Logic*, OUP, Oxford 2009, pp. 78-158.

professores que defendiam as teses contidas em duas das mais representativas obras da nova lógica de orientação estritamente humanista, a saber, a *Repastinatio dialectice et philosophie* de Lourenço Valla e a *De inventione dialectica libri tres* de Rodolfo Agrícola.³

Coube a Alonso de Veracruz, no entanto, o mérito de ter dado início, em meados do século XVI, à reforma humanista da lógica na América. Entusiasta dos princípios básicos do humanismo, ele fundaria no México a mais antiga cátedra de filosofia do continente americano e ainda redigiria a *Recognitio summularum*, que seria posteriormente reconhecida como o primeiro compêndio de lógica editado no Novo Mundo.⁴

3 As ideias humanistas foram originalmente introduzidas e difundidas nas universidades de Salamanca e Alcalá por Antônio de Nebrija (1442-1522) e seu discípulo Fernando Alonso de Herrera (1460-1527). Em Salamanca, o combate humanista à lógica escolástica foi subsequentemente intensificado pela publicação na metade do século XVI da *De restituta theologia* de Luís de Carvajal (1539-1595) e da *De locis theologicis* de Melchor Cano (1509-1560), além da *Dialectica Aristotelis*, que fora editada por Gregório Arcésio (1516-1562) com os escólios de Poliziano. A mesma postura crítica do humanismo salmantino também fora observada em Alcalá sobretudo após a publicação da *Summa summularum* de Cardillo de Villapando (1527-1581) em 1557. Sobre a difusão da lógica humanista na Espanha, confira, por exemplo, V. MUÑOZ DELGADO, «Narciso Gregori y la lógica del humanismo en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI», *Estudios* 19 (1963) 247-255; Id., «Cardillo de Villapando y la lógica renacentista en Alcalá», *Estudios* 27 (1971) 511-555; Id. «El pensamiento lógico en la época del encuentro», in L. ROBLES, *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Editorial Trotta, Madrid 1992, pp. 347-404; P. GOMEZ, «La polémica antiescolástica y la lógica humanista en la España del siglo XVI», *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico* 12 (2007) 65-83.

4 Alonso Gutiérrez nasce em Caspueñas, vilarejo espanhol da diocese de Toledo, por volta de 1507. Após completar vinte anos, ingressa na Universidade de Alcalá de Henares, onde dá início ao estudo das artes do *Trivium* sob a provável direção do lógico nominalista Jacobo Naveros. Subsequentemente, passa a estudar Filosofia e Teologia na Universidade de Salamanca com os influentes dominicanos Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Em 1533, recebe o título de Mestre em Teologia e começa a lecionar na mesma instituição. Ao final de dois anos como professor de

O estudo que ora apresentamos tem por objetivo ampliar a compreensão ainda fragmentária da influência do humanismo no desenvolvimento da lógica na América colonial. Devido à maneira particularmente original e explícita como os elementos lógicos das tradições escolástica e humanista interagem no apêndice da *Recognitio summularum* por Frei Alonso intitulado de *Tractatus de locis dialecticis*, trataremos exclusivamente da renovação da teoria escolástica dos tópicos⁵ promovida em tal obra sob o influxo da dialética humanista.⁶

Artes em Salamanca, é convencido pelo frade agostiniano Francisco da Cruz a integrar uma missão evangelizadora na América. Entusiasmado com o ideal missionário, atravessa o Atlântico e chega ao México durante a primavera de 1536. No ano seguinte, toma o hábito agostiniano, adotando o nome de Alonso de Veracruz. Ao longo de sua permanência na Nova Espanha, Frei Alonso desempenha múltiplas atividades acadêmicas e eclesiásticas. Em 1540, instaura no convento de Tiripetío a mais antiga cátedra de filosofia do continente americano. A partir de 1545, atua como professor dos cursos de Artes e Teologia inicialmente em Tacámbaro e pouco depois em Atotonilco. Na segunda metade de 1553, assume a cátedra de Sagrada Escritura na recém-fundada Universidade do México e, no ano seguinte, providencia a impressão da *Recognitio summularum* e da *Dialectica resolutio*, que seriam posteriormente reconhecidas como as primeiras obras filosóficas publicadas na América. Não obstante ter sido por várias vezes eleito provincial da ordem agostiniana no Novo Mundo, Frei Alonso decide viajar até a Espanha em 1562 para contestar no tribunal da Santa Inquisição as heresias a ele imputadas pelo arcebispo do México Alonso de Montúfar. Decorrida cerca de uma década, ele retorna à Cidade do México, onde falece em julho de 1584. Para mais informações biográficas sobre Alonso de Veracruz, consulte A. ENNIS, *Fray Alonso de la Veracruz: A Study of his Life and Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Warny, Louvain 1957.

5 Entendemos que a palavra «tópico» constitui a alternativa mais adequada para traduzir o que a partir das discussões dos retóricos latinos sobre as estratégias argumentativas se convencionou chamar de *locus*.

6 Não obstante a lógica de Alonso de Veracruz ter sido amplamente estudada por J. M. Campos Benítez, M. Beuchot e W. Redmond, pouca atenção foi dada até o presente momento à influência da dialética humanista sobre a teoria alonsina dos tópicos. Na realidade, há somente três artigos que tratam exclusivamente desse assunto. V. MUÑOZ DELGADO, «Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica», *La Ciudad de Dios*

2. Natureza dos tópicos

No *Tractatus de locis dialecticis*,⁷ Alonso de Veracruz implementa uma reforma da dialética⁸ que se caracterizaria pela combinação de alguns dos elementos mais expressivos de tradições rivais e aparentemente antagônicas como é o caso da dialética humanista e da lógica escolástica. Para determinar se tais elementos estariam articulados de maneira integrada e coerente na teoria alonsina dos tópicos, cumpre de início avaliar

187 (1974) 455-473, realiza uma breve análise das concepções humanistas que se encontram nas obras lógicas de Frei Alonso para então concluir que a reforma por ele promovida seria apenas moderada. Com base numa análise demasiadamente superficial do *Tractatus de locis dialecticis*, tal estudo sugere ainda que a dialética de Alonso de Veracruz seria o resultado de uma mera sobreposição de concepções humanistas e escolásticas. M. ROMERO CORA, «Alonso de la Veracruz y la reforma de la lógica escolástica», in F. ALTBACH, R. SOTO (orgs.), *Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos*, Editorial del Seminario Conciliar de México, Ciudad de México 2007, pp. 11-26, por sua vez, nada de relevante acrescenta ao que já havia sido dito por Muñoz Delgado. Finalmente, M. LÓPEZ SERRATOS, «La influencia de Rodolfo Agrícola en el Tractatus de locis dialecticis de Fray Alonso de la Veracruz», in A. STEINER-WEBER (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis*, Brill, Leiden 2012, pp. 637-647, tampouco contribui para o aprimoramento da nossa compreensão sobre o tema em questão. Apesar de anunciar que identificaria as doutrinas agricolianas assimiladas pelo *Tractatus de locis dialecticis* e avaliaria a sua influência na lógica de Frei Alonso, o referido artigo limita-se a citar passagens que evidenciam a presença de algumas concepções de Rodolfo Agrícola na teoria alonsina dos tópicos.

- 7 Embora a versão do *Tractatus de locis dialecticis* aqui utilizada pertença à edição salmantina de 1569, não nos furtamos a recorrer tanto à edição mexicana de 1554, quanto à edição salmantina de 1562 e à respectiva transcrição de M. BEUCHOT, *Tratado de los tópicos dialécticos*, UNAM, Ciudad de México 1989, sempre que a sua consulta se revelou oportuna.
- 8 Na *Dialectica Resolutio*, a dialética é descrita como uma ciência especial que nos ensina a progredir argumentativamente a partir do que se conhece até o que não se conhece (ALONSO DE VERACRUZ, *Dialectica resolutio*, México 1554, q. 1). Esse fato indica, com efeito, que a palavra «dialética» é por Frei Alonso geralmente empregada em um sentido muito próximo àquele associado pelos lógicos terministas do século XIII aos vocábulos «lógica» e «dialética».

a compatibilidade entre as definições escolástica e humanista de tópico, visto que ambas parecem efetivamente interagir no *Tractatus de locis dialecticis*.

Frei Alonso começa sua discussão sobre a natureza dos tópicos exaltando o papel exercido por cada um deles na descoberta de argumentos.^{9, 10} Em seguida, ele adverte que os lógicos não deveriam negligenciar o estudo dos tópicos sob pena de acabarem emudecidos no decurso de um debate por não saberem como encontrar os argumentos mais oportunos.¹¹

Após evidenciar a relevância das contribuições de Aristó-

9 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, Salamanca 1569, p. 120: «Quam sit necessarium istorum locorum peritia, munus dialectici manifestat: cuius est de quacunque re proposita, ad utranque partem disserere, et argumenta in medium producere: qui velut mutus haerebit, si non habeat in promptu, ubi tanquam ex penu, quae formet argumenta, ad quam voluerit probare partem educat».

10 Convém ter aqui presente que Frei Alonso sustenta – em conformidade com a distinção fixada por Boécio no *In Ciceronis Topica* entre argumento (*argumentum*) e argumentação (*argumentatio*) – que por argumento deve-se entender as premissas de uma inferência, ao passo que por argumentação deve-se tomar não só as premissas, mas também a conclusão de tal inferência. ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 121: «Oportet tamen intelligere nonidem esse argumentum et argumentationem. Hoc enim totum, illud pars est. Nam Argumentatio et ipsum argumentum et res quae per argumentum probatur est. Argumentum tamen, solum id quod probat, vel dubiae fidem facit. Ut si quis a definitione, argumentetur ‘Omne animal rationae disciplinae capax est. Omnis homo est animal rationale; Omnis homo disciplinae capax est’. Propositio dubia quae probatur est ‘Omnis homo est disciplinae capax’. Argumentum probans sunt illae duae propositiones maxime maior ‘Omne animal rationale est disciplinae capax’ et id argumentum dicitur sumptum a loco certo nempe a definitione ad definitum. Totum aggregatum, scilicet ipse syllogismus perfectus, dicitur argumentatio de arguendo quod significat aliquando idem quod proba. Et sic argumentatio tanquam id quod probat argumentum et ipsum quoque argumentum».

11 *Ibid.*, p. 121: «Quam sit necessarium istorum locorum peritia, munus dialectici manifestat: cuius est de quacunque re proposita, ad utranque partem disserere, et argumenta in medium producere: qui velut mutus haerebit, si non habeat in promptu, ubi tanquam ex penu, quae formet argumenta, ad quam voluerit probare partem educat».

teles, Cícero, Boécio e Rodolfo Agrícola para o desenvolvimento da teoria dos tópicos dialéticos,¹² Alonso de Veracruz examina os modos segundo os quais um tópico cumpre ser definido. Valendo-se da definição proposta por Agrícola no livro I da *De inventione dialectica*, ele atesta que um tópico nada mais é do que «uma nota comum de algo por cujo aviso se pode descobrir o que é provável em cada coisa».¹³ Particularmente sugestiva, no entanto, é a sua decisão de omitir uma passagem originalmente contígua à referida definição, onde Agrícola não só esclarece como atuariam os tópicos, mas também revela com detalhes as características ontológicas por eles compartilhadas. De acordo com tal passagem,

tudo o que se diz em favor ou contra algo está a ele unido e, digamos, conectado mediante determinada solidariedade de natureza. Enorme é a variedade de coisas e, conseqüentemente, imenso é o número de propriedades e diferenças entre elas. Por tal razão, nenhum discurso e nenhuma faculdade da mente humana pode abranger individualmente tudo o que nos indivíduos convém ou discrepa. Certa disposição comum, no entanto, está presente em todas as coisas (ainda que elas sejam aparentemente diferentes) e todas tendem a uma similaridade de natureza. Por exemplo, cada coisa possui sua própria substância, se origina de certas causas e produz alguns efeitos. E assim, homens muito engenhosos selecionaram, em meio a uma ampla variedade de coisas, rubricas comuns tais como substância, causa, evento e outras que serão subsequentemente consideradas. Levando em conta essas coisas, alertamos nossa mente para que ela considere algo, nos dirigindo imediatamente à natureza total da coisa e suas partes e progredindo por todas as coisas congruentes ou incompatíveis com ela. A partir daí, alcançaremos enfim o argumento adequado à coisa proposta. Essas rubricas comuns, por conterem tudo o

12 Cfr. ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 121.

13 RODOLFO AGRÍCOLA, *De inventione dialectica*, Colônia 1539, p. 9: «Non ergo aliud est locus quam communis quaedam rei nota, cuius admonitu quid in quaque re probabile sit potest inveniri».

que pode ser dito sobre qualquer sujeito, também encerram todos os argumentos. Em virtude disso, elas são chamadas de tópicos, pois nelas estão presentes, como um refúgio ou tesouro, todos os instrumentos que conduzem à crença.¹⁴

Apoiada numa concepção estritamente ontológica que caracteriza um tópico como uma espécie de rubrica capaz de refletir as disposições comuns a tudo que existe, a descoberta de argumentos passa a ser condicionada à identificação de certas conexões que exprimem como as coisas se relacionam.¹⁵ De fato,

14 RODOLFO AGRÍCOLA, *De inventione dialectica*, p. 9: «Omnia quae vel pro re quaque vel contra dicuntur cohaerere et esse cum ea quadam (ut ita dicam) naturae societate coniuncta. Res autem numero sunt immensae, et proinde imensa quaque proprietates atque diversitas earum. Quo sit ut omnia quae singulis conveniant aut discrepent singulatim nulla oratio, nulla vis mentis humanae possit complecti. Inest tamen omnibus (tametsi suis quaeque discreta sint notis) communis quaedam habitudo, et cuncta ad naturae tendunt similitudinem, ut quod est omnibus substantia quaedam sua, omnia ex aliquibus oriuntur causis, omnia aliquid efficiunt. Ingeniosissimum itaque virorum, ex effusa illa rerum varietate, communia ista capita, velut substantia, causam, eventum, quaeque reliqua mox dicemus, excerpere. Velut cum ad considerandam rem quampiam animum advertissemus, sequentes ista statim per omnem rei naturam et partes, perque omnia consentanea et dissidentia iremos, et duceremus inde argumentum propositis rebus accommodatum. Haec igitur communia, quia perinde ut quicquid dici ulla de re potest, ita argumenta omnia intra se continent. Idcirco locos vocaverunt, quod in eis velut receptu et thesauro quodam omnia faciendae fidei instrumenta sint reposita».

15 Segundo o que nos informa J. N. Green-Pedersen e C. Marmo, a dependência ontológica dos tópicos já tinha sido explicitamente proposta pelos lógicos medievais (cfr. N. J. GREEN-PEDERSEN, «Discussions about the Status of the loci dialectici in Works from the Middle of the 13th Century», *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 20 (1977) 38-78 e C. Marmo, «La topique chez les modistes», in J. Biard-M. Zini (eds.), *Les lieux de l'argumentation*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 335-358). Em meados do século XIII, Nicolau de Paris definia um tópico como um tipo de relação de uma coisa com outra (*habitudo rei ad rem*), advertindo que a determinação de sua natureza não caberia à lógica, mas à metafísica, porque esta teria por objeto as coisas, ao passo que aquela investigaria os modos das coisas (Nicolau de Paris, *Notulae super librum Topicorum Boethii*, 153ra). No final do mesmo século, ainda é possível observar os

a prova de que duas coisas estão de algum modo conectadas depende agora de uma análise minuciosa de suas semelhanças e diferenças até que se consiga identificar um meio de argumentação, vale dizer, outra coisa que corresponda a uma delas e que seja ao mesmo tempo comparável a ambas.¹⁶ Ao atestar que os tópicos encerram potencialmente todas as conexões, Agrícola está, portanto, assumindo que cabe sobretudo a eles servir de fundamento para a identificação de argumentos.

Alheio no presente contexto a essas importantes considerações, Alonso de Veracruz limita-se a comentar – com base na definição acima mencionada – que os tópicos devem ser tomados como sinais cuja recordação contribui para a descoberta de

lógicos modistas defendendo a fundamentação ontológica dos tópicos. Boécio de Dácia, por exemplo, atestava que os tópicos seriam relações (*habitudines localis*) capazes de legitimar as argumentações, na medida em que decorreriam das propriedades das coisas (*modus essendi*) e suas conexões (cfr. Boécio de Dácia, *Quaestiones super librum Topicorum* I, q. 1, 4, 6 e 7). Para E. Rigotti, no entanto, há uma diferença sutil entre as concepções ontológicas de tópico defendidas por Rodolfo Agrícola e pelos lógicos medievais. Embora ambas caracterizem um tópico como um tipo de *habitus*, os medievais recorriam a esse termo para salientar a natureza relacional dos tópicos, tomando-o no sentido de «estar relacionado com» (*se habere ad*), ao passo que Agrícola o empregava no sentido de «ser de determinada maneira» (*se habere*), ressaltando assim o papel semântico dos tópicos no mapeamento da realidade (E. Rigotti, «The Nature and Functions of Loci in Agricola's *De inventione dialectica*», *Argumentation* 28 (2014) 23-24).

- 16 A observação de que a descoberta dos meios de argumentação requer o reconhecimento das similaridades e diferenças entre as coisas designadas pelos termos das proposições que cumprem ser provadas também fora por Agrícola assumida em outro trecho da *De inventione dialectica* em que a prova de algo problemático é subordinada à identificação de outra coisa sobre a qual não pairam quaisquer dúvidas (RODOLFO AGRÍCOLA, *De inventione dialectica*, pp. 7-8). Tais considerações agricolianas são satisfatoriamente abordadas em P. MACK, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Brill, Leiden 1993, pp. 138-142 e L. NAUTA, «From Universals to Topics: The Realism of Rudolph Agricola, with an Edition of his Reply to a Critic», *Vivarium* 50 (2012) 210-215).

argumentos.¹⁷ Tal atitude parece ser particularmente motivada pela crença por ele assumida de que a definição boeciana de tópico como sede ou repositório de argumentos¹⁸ seria compatível com a interpretação epistêmica da definição agricolaiana segundo a qual os tópicos atuariam como sinais que revelariam ao intelecto como as coisas estariam conectadas, habilitando-o assim a eleger as estratégias argumentativas mais eficientes.¹⁹ Realmente, a compatibilidade entre as definições humanista e escolástica de tópico se justifica, segundo Frei Alonso, na medida em que a lembrança de um tópico só seria capaz de nos remeter a um argumento, se os tópicos de algum modo compreendessem os mais diversos tipos de argumento.²⁰

17 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 121: «Haec definitivo clare ostendit in quem finem loci dialectici sint inventi, velut quaedam monumenta memoriae, ubi invenitur quid ad rem probandam conducant».

18 Na realidade, tal definição fora originalmente enunciada por Cícero nos *Topica* (cfr. CÍCERO, *Topica* 2, 7-8). Ao empregá-la em diversas passagens do *De topicis differentiis* – obra largamente comentada pelos lógicos durante a Idade Média – Boécio acabou contribuindo de maneira decisiva para a sua difusão.

19 *Ibid*, p. 121: «Boetius tamen ait. Locus est sedes argumenti: et merito quidem. Nam sicut sedes est ubi res conquiescit et inveniri valet: sic etiam locus est, ubi argumentum ad fidem rei probandae faciendam inveniri potest. Exemplo sumpto a venatoribus: nam si quis errabundus, ignarusque loci, ubi delitescant ferae vegetur, frustratur spe saepe: verum qui latibula earum habet cognita, licet in uno, vel altero loco non inveniat, tandem voti sit compos: quia ubi sedeant ferae prius cognovit. Sic etiam merito qui locorum dialecticorum habeat peritiam, cum argumentorum sint sedes, inveniet in promptu de quacumque re oporteat verba facere, lautam supellectilem».

20 É importante destacar que Agrícola já teria implicitamente promovido a harmonização entre a sua definição de tópico e a de Boécio, conforme podemos verificar nesta passagem: «Utilissimum videntur fecisse, qui sedes quasdam argumentorum (quos locos dixerunt) excogitavere, quorum admonitu velut signis quibusdam circumferremus per ipsas res animum, et quid esset in unaquaque probabile aptumque instituto orationis nostrae perspiceremus» (RODOLFO AGRÍCOLA, *De inventione dialectica*, p. 2).

3. Função dos tópicos

A opção de Alonso de Veracruz pela manutenção das máximas e o seu reconhecimento de que as funções por elas desempenhadas são absolutamente imprescindíveis para a dialética constituem os aspectos que mais explicitamente distinguem a teoria alonsina dos tópicos das correlatas humanistas.

Inspirado pelo que diz Pedro Hispano sobre a noção geral de tópico nas *Summulae logicales*,²¹ Frei Alonso desdobra os tópicos em máximas e diferenças das máximas.²² De acordo com ele, as máximas são proposições evidentes (*per se nota*), que não derivam de outras proposições mais básicas. Duas são as suas funções argumentativas. Elas podem tanto servir de fundamento para as inferências, atuando como uma espécie de condição de validade, quanto contribuir para a sua descoberta, incluindo virtualmente as conclusões dos argumentos que delas podem ser extraídas.²³ As diferenças das máximas, por sua vez,

21 Cfr. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales*, Van Gorcum, Assen 1972, pp. 58-59.

22 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 121: «Oportet hic in principio duos distinguere locos, praecipue unum, qui maxima dicitur, et alterum, qui differentia maximae nuncupatur» e *Ibid.*, p. 122: «Et tandem tam maxima, quam differentia maximae, locus est. Et merito sedes argumenti vocatur (ut dicit Boetius) quia ab utroque sumitur argumentum».

23 *Ibid.*, p. 121: «Locus, qui maxima dicitur, appellatur in proposito, propositio aliqua per se nota et generalis, ex qua desumptum argumentum argumentationem causat et probandum probat. Et negati tale argumentum, opponitur ipsa maxima, ut assentiat argumento. Ut in exemplo adducto et in isto syllogismo 'Omne animal rationale est beatitudinis capax. Omnis homo est animal rationale; ergo, omnis homo est beatitudinis capax'. Ecce quomodo argumentum sumptum a definitione. Si quis negaret, tunc a maxima illa, propositione per se nota 'Cuicumque convenit definitivo, convenit definitum', sed definitioni hominis convenit esse capax beatitudinis, ergo et homini, qui est definitum. Similiter si quis argumentetur 'Homo est rationalis; ergo non est irrationalis', 'Brutum est sensibile; ergo non est insensibile', 'Homo decedens in gratia saluabitur; ergo non condemnabitur', 'Qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit'; ergo non damnabitur'. Hoc argumentum innititur illi maxima 'Cuicumque convenit unum contrariorum, ab eo et removetur reliquum'. Et merito istae propositiones

são assim chamadas por ser com base nelas que as máximas se distinguem entre si.²⁴ Seu número, entretanto, é significativamente inferior ao das máximas, pois cada diferença abrange várias máximas.²⁵

Ao contrário da doutrina escolástica empregada por Alonso de Veracruz, que prevê uma ampla utilização das máximas, a abordagem humanista idealizada por Rodolfo Agrícola defende a sua completa remoção. Na *De inventione dialectica*, ele apresenta três grandes razões para rejeitá-las. Em primeiro lugar, as máximas não se aplicam de maneira satisfatória aos argumentos

generales, loca dicuntur, in quibus virtute continentur deprompta argumenta, similitudine sumpta a corporali loco, ubi quantitas locati posita est: sic quaedam virtualis quantitas rerum probandarum in illis maximis posita est et reservata. Et etiam eo maximae, dicuntur, quia non habent alias superiores, per quas hae probari possint, sed ex terminis veritas earum constat. Et sicut in syllogismo, maior dicitur propositio, unde vis argumenti, et in qua virtute, minor continetur, sic istae maximae, in quibus virtute, aliae propositiones sunt, ex quibus potest argumentum sumi».

- 24 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*., p. 121: «Est alius locus, qui differentia maximae vocatur. Et est, qua maxima a maxima differt. Ut verbi gratia in exemplis supra positus, sumptum est argumentum a maxima ‘Cui convenit definitivo et definitum’. Ibi definitio et definitum posita sunt; in secunda maxima ‘Cui convenit unum contrarium, removetur oppositum’. Ibi contrarium et oppositum. Et isti sunt termini qui vocantur differentiae maximae, id est, quo maxima a maxima differt. Nam ista maxima ‘Cui convenit definitivo, convenit et definitum’, differt ad alia ‘Cui unum contrarium convenit, removetur et reliquum’ in illis terminis. Quia ibi a definitione et definito, hic a contrario et opposito sumptum est argumentum. Et quidem hae differentiae maximarum vocantur etiam loca, quia consideratione eorum, argumentum sumatur. Ut dicendo a definitione, ab oppositis vel a contrario etc.».
- 25 *Ibid.*, pp. 121-122: «Isti loco, qui vocantur differentia maximae, multo pauciores sunt, quam sint ipsae maximae, eo quod contingat in una differentia maximae plures includi maximas. Patet, nam in una differentia maximae, scilicet, a definitione, sunt istae duas maximae ‘Cui convenit definitio, eidem et definitum et e contra’ et alia ‘A quo removetur definitivo et removetur definitum’. ‘Si non est animal rationale, neque homo erit’. Et ‘De quocumque verificatur definitio aliquo superaddito, de eodem et verificatur definitum eodem superaddito».

prováveis.²⁶ Além disso, há diversos tópicos cujas máximas não podem ser convenientemente expressas.²⁷ Por fim, Agrícola observa que uma compreensão exaustiva dos tópicos compensa a ausência das máximas.²⁸

Consoante o que foi dito, cabe averiguar o que teria levado Frei Alonso a enaltecer as inovações da dialética humanista e, ao mesmo tempo, insistir no uso de máximas, ignorando as críticas a elas dirigidas por Rodolfo Agrícola.²⁹ Acreditamos que tal dificuldade pode ser esclarecida mediante uma cuidadosa análise das funções atribuídas aos tópicos pela teoria alonsina da argumentação.

Embora Alonso de Veracruz jamais explique de maneira clara e detalhada como atuam os tópicos, é possível reconstruir a sua concepção sobre tal assunto por meio de uma avaliação dos

26 *Rodolfo Agrícola, De inventione dialectica*, pp. 175-176: «Boetium, qui- que post eum scripserunt de locis, singulis locis addidisse quandam (ut vulgo loquimur) maximam, id est, pronunciatum quoddam, una sententia multa complexum, cui indubitata sit fides (...) Quod non fadendum mihi (...) putavi, (...) quia in nullum id usum fieri arbitrabar. Primum, quod ut possint istae maximae fingi illis in loci, qui necessarium praebent argumentum, tamen in eis qui probabile fadunt, parum conveniet, quorum maior sane pars est».

27 *Ibid.*, p. 176: «Deinde, quod multi sunt loci, in quibus in nullam certam et satis convenientem formam concludi hae maximae possint (...) ut cum locus latissime sit fusus, maxime in arctu prorsus agatur».

28 *Ibid.*, p. 176: «Adde, quod si quis exacte et penitus cognitam habuerit locorum naturam, nihil erunt ei opus hae maximae, quoniam ultro fere in animum incurrunt, et apertiores sunt quam ut sint discendae. At si quis tam prorsus expers ingenii sit tamque a communi sensu rerum abhorrens, ut apertissima illa propemodum per se nota docendus sit, illi ego nihilo magis, quae de locis praecipuntur, profutura crediderim, quam Cimmeriis (quos perpetua nebularum caligine opertos tradunt poetae) ea, quae de positione siderum deque ipsorum figuris motuque traduntur».

29 Alonso de Veracruz não faz em momento algum qualquer menção às críticas agricolianas, nem se preocupa em rebatê-las. Recentemente, porém, E. Rigotti avaliou cada uma das justificativas apresentadas por Rodolfo Agrícola para rejeitar as máximas e acabou por concluir que todas são infundadas (cfr. E. RIGOTTI, «The Nature and Functions of Loci in Agrícola's *De inventione dialectica*», *Argumentation* 28 (2014) 26).

exemplos contidos no *Tractatus de locis dialecticis* sob a perspectiva do que diz ele a respeito das inferências entimemáticas na *Recognitio summularum*.

Vejamos então um breve exemplo que ilustra como Frei Alonso opera com os tópicos.

Se alguém pergunta «Acaso o homem sente?», cumpre apresentar o argumento «o animal sente; logo, o homem sente». A máxima aqui é «o que convém à razão do gênero, também convirá à razão da espécie contida no gênero». E a diferença da máxima é «do gênero à espécie».³⁰

Em princípio, essa passagem não parece muito elucidativa, pois se limita a apresentar uma questão e enumerar os elementos que participam da argumentação por ela suscitada. No entanto, se considerarmos que as inferências que omitem uma de suas premissas são por Alonso de Veracruz qualificadas como entimemáticas³¹ e que a inferência mencionada no presente exemplo é perfeitamente compatível com tal descrição, poderemos tratá-la como um entimema e conferir a ela todas as propriedades desse tipo de inferência.

Entre as propriedades de que se serve Alonso de Veracruz para caracterizar os entimemas, a que melhor se ajusta ao exemplo em questão é, sem dúvida, a capacidade que eles possuem de se converter em inferências silogísticas.³² Como Frei Alonso

30 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 121: «Si quis petat utrum homo sentiat? Fiat argumentum ‘Animal sentit; ergo, homo sentit’. Hic maxima est ‘Cui convenit ratio generis et conveniet speciei contentae sub genere’. Et differentia maxima est ‘A genere ad speciem’».

31 Ibid., *Recognitio summularum*, Salamanca 1569, pp. 117-118: «Sequitur de enthymemate, quod a Boetio definitur. Est oratio in qua non omnibus praemissis antepositis festinate infertur conclusio, ut si quis diceret ‘Petrus est homo; ergo Petrus est animal’ vel ‘Homo currit; ergo animal currit’. Si quidem in prima deberet suppleri sic: ‘Omnis homo est animal et Petrus est homo; ergo Petrus est animal’. Et in secunda: ‘Homo currit et omnis homo est animal; ergo animal currit’. Est enim enthymema syllogismus imperfectus vel truncatus. Et Graece enthymema est, quod in mente sive cogitatione, alteram praemissarum occultet».

32 Além do que diz Frei Alonso em ALONSO DE VERACRUZ, *Recognitio summularum*, p. 118: «Omne enthymema cum fit syllogismus imperfectus

sugere que tal propriedade está de algum modo relacionada com a função por ele atribuída aos tópicos de confirmar certas inferências como a da passagem supracitada,³³ pode-se razoavelmente afirmar que a escolha dos dois tópicos que aparecem no referido exemplo fora motivada pela constatação de que ambos seriam capazes de garantir a validade do respectivo entimema mediante a sua conversão em uma inferência silogística.³⁴ Sendo assim, a máxima «O que convém ao gênero, também convém à respectiva espécie» atuaria como um princípio que diante da questão «Os indivíduos da espécie humana sentem?» promoveria a elaboração do entimema «Os indivíduos do gênero animal sentem; logo os indivíduos da espécie humana sentem», ao passo que a diferença da máxima «Do gênero à espécie» forneceria a premissa «Os indivíduos da espécie humana também são indivíduos do gênero animal» que associada a tal entimema convertê-lo-ia na inferência silogística «Os indivíduos do gênero animal sentem. Os indivíduos da espécie humana também são indivíduos do gênero animal. Logo, os indivíduos da espécie humana sentem», assegurando assim a sua validade.

Ainda que algumas das explicações que integram tal interpretação sejam plausíveis, a necessidade que ela tem de utilizar elementos inexistentes na passagem original como, por exemplo, a premissa complementar e a inferência silogística, acaba por inviabilizá-la integralmente.

Há, todavia, uma maneira mais fidedigna de interpretar o exemplo de que ora nos ocupamos. Em grandes linhas, ela caracteriza-se apenas por supor que a questão «Os indivíduos da

potest reduci ad perfectum. Nam supleno defectum reducitur», confira também o final da passagem reproduzida na nota 31.

33 Isso é o que se pode depreender da maneira como Alonso de Veracruz articula as máximas com as inferências silogísticas e entimemáticas na citação da nota 23.

34 Interpretações semelhantes já teriam sido propostas por N. J. Green-Pedersen e E. Stump com a finalidade de esclarecer a função dos tópicos em Boécio e Pedro Hispano respectivamente (N. J. GREEN-PEDERSEN, «The Topics in Medieval Logic», *Argumentation* 1 (1987) 410-411 e E. STUMP, *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Cornell University Press, Ithaca 1989, pp. 136-151).

espécie humana sentem?» motivaria a escolha da diferença da máxima «Do gênero à espécie» e que tal diferença não só serviria de base para a elaboração do entimema «Os indivíduos do gênero animal sentem; logo os indivíduos da espécie humana sentem», mas também orientaria a seleção da máxima «O que convém ao gênero, também convém à respectiva espécie», que expressaria a sua condição de validade.

Sem recorrer à noções alheias ao exemplo em questão, essa interpretação tem o mérito de depender única e exclusivamente do seu novo modo de conceber a máxima como um princípio que condiciona a validade de um entimema à existência de constantes não lógicas, cuja presença tanto na premissa do entimema, quanto na sua conclusão, assegura que a última será verdadeira sempre que a primeira também o for.³⁵ Aliás, é justamente a equivalência entre tal condição e a premissa complementar requerida pela interpretação anterior que dispensa a interpretação atual de recorrer tanto a ela, quanto à inferência silogística correspondente, para determinar a validade dos entimemas.³⁶

35 Essa forma de legitimar os entimemas coincide com uma das condições de validade recentemente propostas para as inferências entimemáticas (cfr. R. GEORGE, «Enthymematic Consequence», *American Philosophical Quarterly* 9, 1 (1972) 113-116).

36 É fácil verificar que a referida condição e a premissa complementar são logicamente equivalentes. De início, convém selecionar as proposições (P_1) «Os indivíduos do gênero animal sentem», (P_2) «Os indivíduos da espécie humana são indivíduos do gênero animal» e (P_3) «Os indivíduos da espécie humana sentem», além de fixar a condição (C) «Toda substituição de «sentem» que resulte em uma premissa verdadeira também resultará em uma conclusão verdadeira», para, com base nelas, propor a seguinte formalização: (P_1) $\forall x(Ax \rightarrow Sx)$; (P_2) $\forall x(Hx \rightarrow Ax)$; (P_3) $\forall x(Hx \rightarrow Sx)$ e (C) $\forall \Sigma[\forall x(Ax \rightarrow Sx) \rightarrow \forall x(Hx \rightarrow Sx)]$. Em seguida, é preciso assegurar que a premissa complementar (P_2) implique a presente condição (C), ou seja, $\forall x(Hx \rightarrow Ax) \rightarrow \forall \Sigma[\forall x(Ax \rightarrow Sx) \rightarrow \forall x(Hx \rightarrow Sx)]$. Para tanto, basta ter presente que se a inferência silogística « $P_1, P_2 \vdash P_3$ » é válida, então « $P_1 \vdash P_2 \vdash P_3$ » e, conseqüentemente « $P_1 \vdash \forall \Sigma(P_2 \rightarrow P_3)$ », que nada mais é do que o respectivo fecho universal, serão igualmente válidas. Ora, $\forall x(Ax \rightarrow Sx), \forall x(Hx \rightarrow Ax) \vdash \forall x(Hx \rightarrow Sx)$ é válida. Logo, $\forall x(Hx \rightarrow Ax) \vdash \forall \Sigma[\forall x(Ax \rightarrow Sx) \rightarrow \forall x(Hx \rightarrow Sx)]$ também o é. Por fim, cumpre mostrar

Em face de tais considerações sobre as atribuições imputadas por Alonso de Veracruz aos tópicos, evidencia-se que a sua preferência pelo uso de máximas teria sido em grande parte justificada pelas limitações provativas da dialética agricoliana. De fato, não há dúvida que a adoção das máximas revelou-se para ele muito mais profícua do que a simples rejeição das mesmas, pois além de atuarem na fundamentação das inferências, elas também exerceriam uma função inventiva análoga a dos tópicos de Agrícola.

4. Taxonomia dos tópicos

De modo geral, os critérios adotados por Alonso de Veracruz com o objetivo de classificar os tópicos não se distinguem substancialmente daqueles em que se apoiaram os lógicos terministas do século XIII para catalogar as máximas e suas diferenças.

Após aderir à prática medieval de determinar os tipos de tópico mediante a identificação das diferenças das máximas a eles associadas,³⁷ Frei Alonso recorre a divisão temistiana dos tópicos em detrimento da correlata agricoliana para, com base nela, elaborar a sua própria classificação.³⁸ De acordo com ele, os tópicos se dividem em intrínsecos, extrínsecos e intermediá-

que (C) implica (P₂), isto é, que $\forall \Sigma [\forall x(Ax \rightarrow \Sigma x) \rightarrow \forall x(Hx \rightarrow \Sigma x)] \rightarrow \forall x(Hx \rightarrow Ax)$. Nesse caso, é suficiente substituir $\neg S$ por Σ em (C) para então obter (P₂) mediante dupla negação e tautologia. Mais detalhes sobre tal exposição podem ser acessados em R. GEORGE, «Enthymematic Consequence», *American Philosophical Quarterly* 9-1 (1972) 114, onde ela aparece originalmente esboçada.

37 Se cotejarmos a lista que encerra os nomes dos tópicos de Frei Alonso (ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 146) com a passagem em que ele ensina como as diferenças das máximas devem ser chamadas (Ibid., p. 121), verificaremos que as expressões que designam os tipos de tópicos são as mesmas que nomeiam as diferenças das máximas.

38 V. MUÑOZ DELGADO sugere corretamente que a afinidade entre as taxonomias dos tópicos de Frei Alonso e do lógico humanista Francisco Titelmanns (1502-1537) decorre do fato de que ambas parecem se servir de uma doutrina comum que estaria se consolidando durante o século XVI (V. MUÑOZ DELGADO, «Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica», *La Ciudad de Dios* 187 (1974) 469).

rios.³⁹ Os tópicos intrínsecos são assim chamados porque aquilo de que eles se servem para legitimar um argumento pertence à substância do que foi posto em questão.⁴⁰ Fazem parte desse grupo os tópicos da definição, da descrição, da interpretação, do todo universal, do todo integral, do todo quantitativo, do todo potencial, do todo modal, do todo local, do todo temporal, da causa eficiente, da causa material, da causa formal, da causa final, da geração, da corrupção, dos usos, dos acidentes

39 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 122: «Solent communiter dividere loca in extrinseca, intrinseca et media. Rodolphus tamen 4 c. I lib. distinguit primo in internos et externos. Et rursus externos dividit in eos quae necessario coniuncta sunt, quae causae vel effectus vocantur. Et alia sunt loca quae nulla necessitate rei cohaerent, quae dicuntur accidentia. Haec vocantur communiter externa seu extrinseca. Et illa quae circa rem sunt vocantur media. Sequentes ergo communem declarationem. Locus intrinsecus ille est quando argumentum sumitur ab his quae sunt de substantia rei de qua quaeritur. Et extrinsecus erit quando sumitur ab eis quae sunt omnino a re separata. Et medius erit qui participat de utroque extremo et partim separatur a re et partim coniungitur ei».

40 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 122: «Locus intrinsecus ille est quando argumentum sumitur ab his quae sunt de substantia rei de qua quaeritur. (...) Ut si sit quaestio ‘Nunquid homo sit sensibilis?’, fiat argumentum ‘Omne animatum est sensibilis’. Homo est quid animatum; ergo homo est sensibilis’. Locus unde desumptum est argumentum est internus seu intrinsecus, quia substantia rei de qua erat quaestio, scilicet, a definitione eius locus. Differentia maximae est internus et locus maxima ‘Cui convenit species et convenit differentia constituens speciem’ vel ‘Cui convenit genus et convenit ratio generis».

comuns.^{41, 42} Já os tópicos extrínsecos recebem tal designação por recorrerem a algo que não pertence à substância daquilo sobre o qual se pergunta com o propósito de confirmar um argumento.⁴³ São eles os tópicos dos relativamente opostos, dos privativamente opostos, dos contrariamente opostos, dos contraditoriamente opostos, do contrário e do que é em si mesmo, do maior, do menor, do semelhante, da proporção, da proporção

41 Ibid., p. 146: «Loci intrinseci: a definitione, a descriptione, ab interpretatione, a differentia, a proprio, a synonymis, a toto universalis, a toto integrali, a toto in quantitate, a toto potentiali, a toto in modo, a toto in loco, a toto in tempore, a causis, efficienti, materiali, formali, finali, a generatione, a corruptione, ad usibus, a communiter accidentibus» Frei Alonso não dedica capítulos aos tópicos da diferença, do próprio e dos sinônimos por considerá-los como casos especiais dos tópicos da definição, da descrição e da interpretação, respectivamente (cfr. Ibid., p. 124-125: «Sub istis etiam tribus, scilicet, definitione, descriptione, interpretatione, alii tres concluduntur. Sub loco a definitione, intelligitur locus a differentia (...) Sub loco a descriptione, continetur locus a proprio (...) Sub loco ab interpretatione intelligitur locus a synonymis»).

42 Em conformidade com a classificação proposta por Pedro Hispano (PEDRO HISPANO, *Summulae logicales*, Van Gorcum, Assen 1972, p. 60), Frei Alonso também subdivide os tópicos intrínsecos em tópicos da substância e tópicos dos concomitantes da substância (ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 122: «Locum intrinsecum aliqui subdividunt in locum qui a substantia rei sumitur et in eum qui a concomitantibus ipsam substantiam. Exemplum primi. Ut si quis dubitet 'Nunquid Homo sit immortalis?', desumat argumentum 'Homo habet animam rationalem immortalem; ergo ipse est secundum animam immortalis'. Sumptum est argumentum a substantia rei. Et adjungitur locus a descriptione et a nominis interpretatione. Quia saepe contingit rem describere, quia nescimus definitionem propriam ex genere et differentia signare. A concomitantibus rem, ut quando a causa efficiente et finali. Et etiam posset concomitans substantiam dici, si a causa materiali, vel formali sumeretur, si considerentur ut partes substantiae et non ut tota substantia. Et ab accidente et loco»).

43 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p. 122: «Loca extrinseca vocantur quando argumenta sumuntur ab illis quae sunt extra rem. Ut si quis petat 'Nunquid homo sit rationalis?', fiat argumentum 'Homo non est irrationalis; ergo rationalis'. Sumitur et maxima et differentia maximae ad extrinsecos».

transmutada, do dessemelhante e da desproporção, da autoridade, da transferência.⁴⁴ Os tópicos intermediários, por sua vez, devem sua denominação à capacidade que eles têm de ratificar um argumento por meio de algo que pertence parcialmente à substância do que está sob investigação.⁴⁵ Apenas quatro são os tipos de tópico que pertencem a tal grupo, a saber, dos conjugados, da divisão, do que é mais ao que é simplesmente, da anteposição.⁴⁶

Sem se importar com o fato de que os três grandes grupos originalmente concebidos por Temístio não aparentam ser nem mutuamente exclusivos, nem conjuntamente exaustivos, Alonso de Veracruz confere à classificação dos tópicos um papel ao mesmo tempo organizacional, argumentativo e descritivo. Baseado na crença de que cada tópico expressaria um aspecto da natureza das coisas, ele recorre ao seu catálogo de tópicos

44 Ibid., p. 146: «Loci extrinseci: ab oppositis, relative, privative, contrarie, contradictorie, a disparatis, a contrario vel in ipso, a maiori, a minori, a proportione, a simili, a transmutata proportione, a dissimili et disproportione, ab auctoritate, a transsumptione». O tópico dos dispares também não é tratado isoladamente no *Tractatus de locis dialecticis* por estar subordinado ao tópico do contrário e do que é em si mesmo (cfr. Ibid., p. 138).

45 Ibid., p. 122: «Loca media vocantur quae partim intrinseca et partim extrinseca, quia sumitur argumentum ad eo quod partim convenit rei et partim est extra rem. Ut si quis quaerat ‘Nunquid humilitas bona sit?’, sumat argumentum ‘humilis est bonus; ergo humilitas bona’. Sumit argumentum ab humili ‘Ab concretum ad abstractum’, ‘Ab denominato ad denominationem’. Quae partim conveniunt et partim differunt. Conveniunt in principal significato, quia tam humilitas, quam humilis humilitatem importante. Differunt tamen in finali terminatione, quia unum concretum, aliud abstractum».

46 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, p 146: «Loci medii: a conjugatis, a casibus, a divisione, ad magis ad simpliciter, ab appositione». Note que o tópico dos casos é tomado por Frei Alonso como um desdobramento do tópico dos conjugados (cfr. Ibid., p. 146: «Conjugata eo dicta sunt, quia eodem jugo significationis posita. Et ne loca videamur multiplicasse simul in isto loco ponitur et qui a casibus dicitur (...) Sic se habent isa duo a conjugatis et a casibus, ut Cicero non distinguat, nec mirum, cum videantur ad idem tendere et idem significare»).

para obter uma descrição geral do sujeito sobre o qual se discute e elaborar argumentos que se ajustem à respectiva discussão. Eis como Frei Alonso exemplifica tal procedimento:

A descoberta de um argumento disponibiliza a matéria de outro, porque este depende daquele. Por exemplo, fixada a questão «O homem é mortal?», cabe argumentar afirmativamente através da definição, porque todo animal racional é mortal; da diferença, porque todo racional é mortal; do próprio, porque tudo aquilo que ri é mortal; da descrição, porque tudo aquilo que possui um cérebro grande e um bom tato é mortal; do todo universal, porque o animal é mortal, logo o homem é mortal; do todo integral, porque a cabeça, os pés e as mãos são corruptíveis; do todo quantitativo, porque todo homem é mortal, logo o homem é mortal; do todo modal, porque o homem que sabe é mortal, logo o homem é mortal; do todo local, porque o homem é mortal em qualquer lugar, logo ele é mortal aqui; do todo temporal, porque o homem é mortal em qualquer momento, logo ele é mortal agora; da causa material, porque tudo aquilo que é composto de matéria é mortal; da causa eficiente, porque tudo aquilo que é criado por Deus sob o céu é mortal; da forma, porque aquilo que possui alma sensitiva é mortal; da geração, porque tudo aquilo que é gerado se corrompe; da corrupção, porque tudo aquilo que se corrompe é mortal; dos acidentes comuns, porque tudo aquilo que é composto de contrários perecerá; dos opostos, porque o homem não é imortal, logo é mortal; do contraditório, porque não é o caso que o homem não é mortal, logo ele é mortal; do contrário, porque o imortal não é homem, logo o homem é mortal; do semelhante, porque as demais coisas compostas de contrários são mortais, logo o homem também é mortal; da proporção, porque Adão é mortal, logo o homem é mortal; da autoridade, porque assim diz a Escritura «és pó e ao pó tornarás»; dos conjugados, porque o homem experimenta a morte, logo é mortal, morre, logo é mortal; dos casos, porque o homem é mortal ou

imortal, mas não é imortal, logo é mortal; da divisão etc.⁴⁷

Embora o caráter da taxonomia alonsina dos tópicos seja essencialmente escolástico, a grande similaridade entre a abordagem reproduzida na passagem anterior e o que se pode chamar de método agricoliano de descrição tópica⁴⁸ assinala de maneira inequívoca que Alonso de Veracruz não hesita em adotar as doutrinas humanistas quando elas se mostram eficientes, adaptando-as ao contexto doutrinário correspondente.

5. Conclusão

Longe de tratar a dialética agricoliana como uma adversária da lógica escolástica, Alonso de Veracruz parece reconhecê-la como a sua legítima herdeira. No entanto, ao invés de se valer de tal concepção para operar uma ampla renovação humanista

47 ALONSO DE VERACRUZ, *Tractatus de locis dialecticis*, pp. 146-147: «Et quia ex uno aliud pendent, invento uno argumento, illud suppeditat materiam alterius. Demus unum exemplum. Sic propositum 'Numquid homo sit mortalis?'. Fiet argumentum ad probandum. A definitione, quia omne animal rationale est mortale. A differentia, quia omne rationale est mortale. A proprio, quia omne risibile. A descriptione, quia omne habens magnum cerebrum et bonum tactum etc. A toto universali, quia animal est mortale, ergo homo. A toto integrali, quia caput, pedes, manus sunt corruptibilia. A toto in quantitate, quia omnis homo est mortalis, ergo homo. A toto in modo, quia homo sapiens est mortalis, ergo homo. A toto in loco, quia in omni loco est mortalis, ergo hic. A toto in tempore, quia in omni tempore, ergo nunc. A causa materiali, quia ex materia, est mortale. A generatione, quia omne quod generatur, corrumpitur. A corruptione, quia quod corrumpitur, est mortale. A communiter accidentibus, omne illud quod ex contrariis fuit compositum, peribit. Ab oppositis, non est immortalis, ergo mortalis. A contradictorio, non est non mortalis, ergo mortalis est homo. A contrario, immortale est non homo, ergo homo est mortalis. A simili, alia ex contrariis, composita sunt mortalia, ergo homo. Et a proportione, Adam mortalis, ergo homo. Ab autoritate, sic scriptura 'Poluis es et in poluerem reverteris'. A conjugatis, homo gustat mortem, ergo mortalis. Moritur, ergo est mortalis. A casibus, homo vel est mortalis vel immortalis, sed non est immortalis, ergo mortalis. A divisione etc.».

48 RODOLFO AGRÍCOLA, *De inventione dialectica*, pp. 352-368 (cfr. também P. MACK, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Brill, Leiden 1993, pp. 130-131).

das doutrinas medievais sobre os tópicos, ele optou pela manutenção dos seus elementos mais característicos. Como tivemos a oportunidade de mostrar ao longo do presente estudo, a seleção criteriosa das doutrinas humanistas por parte de Frei Alonso resultou numa assimilação parcimoniosa da lógica inventiva de Rodolfo Agrícola pelo *Tractatus de locis dialecticis*. Consequentemente, a influência da dialética humanista sobre a teoria alonsina dos tópicos acabou por se revelar bastante modesta e na maior parte das vezes superficial.

Guilherme Wyllie é doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro com pós-doutorado na Universitat Autònoma de Barcelona e na École Normale Supérieure de Lyon. Desde 2012 preside a Comissão Luliana da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Atualmente, integra o corpo docente do departamento de filosofia da Universidade Federal Fluminense.

Email: guilhermewyllie@id.uff.br

Recibido: 11 de mayo de 2015.

Aceptado para su publicación: 31 de julio de 2015.

NOTA

Silvana Filippi y Marcela Coria (eds.), *La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?*, Paideia Publicaciones, Rosario 2014, 458 pp., ISBN: 978-987-25387-2-9

El volumen que aquí analizamos lleva por nombre *La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?* cuyas editoras son Silvana Filippi y Marcela Coria, y es el resultado de una cuidada selección de las ponencias que especialistas e investigadores noveles de Argentina y Chile presentaron en las IV Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval. Las mismas estuvieron organizadas por el Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval Studium, de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario y se realizaron durante el 20, 21 y 22 de octubre de 2011.

A continuación haremos un recorrido por el libro, describiendo lo más brevemente posible todas las contribuciones, aunque intentando no alterar lo esencial de cada una. Cabe destacar que el presente escrito es el tercero que se dedica a dar a conocer este volumen,¹ hecho que corrobora que el libro en cuestión no ha pasado para nada inadvertido entre los académicos dedicados al pensamiento medieval.

El ejemplar consta de un valioso prefacio a cargo de una de sus editoras, la Dra. Silvana Filippi, y de cuarenta capítulos correspondientes a cada uno de los autores. Los momentos del libro pueden identificarse claramente, pues el mismo ha sido ordenado con un atinado criterio cronológico que a grandes rasgos inicia con la Patrística, continúa con las Escolástica y cul-

1 Natalia JAKUBECKI, «*La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad o pluralidad*», *Mediaevalia Americana* 1 (2014), pp. 439-442. Fernando MARTIN DE BLASSI, «*La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?*», *Scripta Mediaevalia* 5/1 (2012), pp. 119-123. Esta última es una memoria de las *IV Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval* en cuestión, pues aún no se editaba el ejemplar.

mina en el Renacimiento.

Encabeza el libro la ponencia de Juan Carlos Alby, titulada «Las raíces judeocristianas del milenarismo medieval». Alby explica que la doctrina según la cual antes del fin de los tiempos existirá un reino terrestre del Mesías, estuvo presente en los principales escritores de la Patrística y alcanzó un desarrollo notable en el siglo XIII en el pensamiento de Joaquín de Fiore. El presente trabajo intenta exponer los testimonios más antiguos de esta creencia tal como se la encuentra en los primeros escritos judeocristianos y señalar las categorías de la apocalíptica judía a las que estos autores recurrieron.

El segundo aporte corresponde a Marta Alesso y lleva por nombre «El concepto de *dýnamis* en la teología de Filón alejandrino y sus proyecciones en la Patrología». La A., tomando como texto eje el tratado *Sobre la fuga y el encuentro de Filón*, desarrolla el tema de la relación entre el Logos y las potencias, que adquiere en el filósofo judío especial importancia en conexión con el problema de la trascendencia divina y teje una trama altamente significativa sobre los lazos simbólicos que unen a Dios con los hombres.

Marcela Coria titula su trabajo «Algunas contribuciones de Tertuliano al vocabulario filosófico latino en *Adversus Hermogenem*». Entre los escritos de Tertuliano se encuentra *Adversus Hermogenem*, en el que el autor discute las ideas de su adversario en relación con el origen del mundo y el origen del mal. Coria analiza algunas contribuciones de Tertuliano, en *Adversus Hermogenem*, al vocabulario filosófico latino; en particular, se concentra en formaciones nominales derivadas y compuestas por prefijación o sufijación. El estudio morfológico y semántico de estos neologismos, según la A., permite dilucidar cuál es la funcionalidad de estas creaciones en el tratado y en qué sentido puede decirse que por medio de ellas Tertuliano ha contribuido a la identidad del pensamiento patrístico y medieval.

El próximo capítulo corresponde al P. Carlos Baliña, y se titula «El Donatista Tyconius, padre de la hermenéutica cristiana occidental». *De Septem Regulis* de Tyconius (330-395), escritor

laico del norte de África, perteneciente a la Iglesia Donatista, es considerada el primer tratado de hermenéutica bíblica de Occidente. Su influencia en San Agustín es notable y determinante bajo varios aspectos, razón por la cual el A. cree que es posible afirmar que el pensamiento de Tyconius configuró en muchos aspectos los siguientes mil años de exégesis patristica y medieval.

Silvia Magnavacca titula su exposición «Una lectura desde varias miradas: el *De doctrina cristiana*». En este trabajo, la A. contextualiza primero el *De doctrina cristiana* en el conjunto de la obra de San Agustín y se detiene luego en el carácter exe-gético de este texto. Por último apunta a ubicar a la Filosofía entre exégesis y sapientia, según la visión agustiniana. De este modo, el trabajo sostiene que es una pluralidad de miradas las que se integran y confluyen en el desciframiento agustiniano de los signos escriturarios.

«La mens agustiniana: una propuesta de apertura de la racionalidad y sus dificultades» pertenece a Ruth M. Ramasco. Allí se sostiene que la formulación agustiniana de *Conf. X, 26, 37*, «in te, supra me», expresa la concepción agustiniana de la mente. Esta compleja concepción constituye un horizonte de sentido que atraviesa el pensamiento medieval en el área de influencia del cristianismo. Por tanto, establecer el modelo de racionalidad que ella implica proporciona un criterio de juicio para dilucidar el difícil problema de la identidad de la reflexión medieval.

Fernando Lima titula su contribución «*Conuersio y auersio* en Agustín de Hipona y algunos antecedentes en Plotino». El A. señala las diferencias que existen entre la dicotomía *conuersio-auersio* de San Agustín y la de *mállon* y *êtton êinai* de Plotino. Al analizar al uso de los términos, descubre que la tríada ser-vida-pensamiento tiene un valor distinto en Plotino, que es más de índole mística que ética, a diferencia de lo que dice Agustín. Así, se indica que mientras para Plotino el fin humano es esforzarse por el retorno a lo Uno (*epistrophê*) a través de la contemplación noética, en Agustín el fin del hombre es el encuentro efectivo con Dios mediante una tendencia integral hacia todos los miembros de la tríada.

El trabajo de Ricardo García se titula «Agustín y la teocracia medieval». Aquí se expone la tesis del agustinismo político propuesta por H-X. Arquillière y plantea su revisión crítica. Dicha teoría afirma que una corriente importante del pensamiento político medieval, promovida por los llamados agustinistas, favorecía la supremacía del poder del papado y de la Iglesia por sobre el poder secular o temporal.

El siguiente trabajo corresponde a Ricardo Díez y se titula «Un aspecto de la unidad medieval en el *De Casu diaboli* de Anselmo». El pensamiento anselmiano, como todo el medioevo, está tensionado hacia la unidad. La oposición más radical se juega, en Anselmo, entre aquellos que llegan a ser uno por dejarse edificar por la Justicia y la ruptura provocada por quienes prefieren actuar por propia iniciativa. Para mostrar estos opuestos, el A. expone en qué consiste el origen del mal en el *De Casu diaboli* de Anselmo e intenta mostrar la oposición entre unidad y ruptura a partir de una acción que abrió una herida profunda e imposible de ser curada por la creatura.

La contribución de Enrique Corti lleva por nombre «Significatio et appellatio categorial de *nihil* en Anselmo de Canterbury». Este trabajo propone una doble lectura del término *nihil* adecuada al pensamiento de Anselmo: como simple negación, en consonancia con la *significatio*, en términos de *De grammatico*, y como negación determinada, en términos de *De casu diaboli* y de acuerdo con la *appellatio*. Asimismo, explora los antecedentes de *Nihil* desde el *Monologion* y le asigna múltiples usos y funciones que redundan, todas ellas, en una mejor comprensión del carácter especulativo del pensamiento anselmiano.

Héctor Delbosco titula su trabajo «Pensamiento medieval y metafísica de la creación». El A. explica que uno de los rasgos esenciales de la identidad propia del pensamiento patristico y medieval consiste en registrar el papel inspirador de la fe revelada en la reflexión de los grandes pensadores de este período, pertenezcan ellos al mundo cristiano, al judío o al musulmán. Reconociendo este notorio rasgo, la ponencia trata de mostrar cómo la tesis de la creación es uno de los aspectos más signifi-

cativos de dicha identidad.

El siguiente aporte corresponde a Silvana Filippi y se denomina «El ser en las metafísicas medievales. A propósito de una cuestión planteada por Jan A. Aertsen». La A. explica que a menudo no se toma suficiente conciencia de las transformaciones que la noción de ser, en tanto objeto del pensar metafísico, ha experimentado a lo largo de la historia de la filosofía. En este sentido, el trabajo de Filippi pretende discutir esta cuestión no menor, dado que en ella se juega la identidad de las metafísicas medievales y su continuidad o ruptura respecto de la filosofía griega y de la modernidad.

La siguiente ponencia, titulada «La despersonalización del mal en la Edad Media. Comentarios al debate Bouyer-Sertillanges de 1947», corresponde a Rubén Peretó Rivas. El A. explica que, a partir del siglo XIII, el Occidente cristiano conoce una profunda y riquísima especulación acerca del mal que se desarrolla a partir de las fuentes plotinianas y aristotélicas y se centra en torno a su definición como privación del bien. La presente comunicación tiene por objetivo presentar los elementos fundamentales del interesante debate entre Louis Bouyer y el P. Sertillanges y aporta algunas conclusiones personales relacionadas con el carácter despersonalizado del mal como elemento configurante de la filosofía medieval y sus consecuencias antropológicas.

Laura Corso de Estrada titula su trabajo «Discernimiento del acto humano: vías de justificación helenísticas y medievales sobre el objeto de la libertad». La A. afirma que las querellas helenísticas sobre el alcance de la autodeterminación humana revelan núcleos antropológicos y supuestos ontológicos ya netamente percibidos en ese tiempo: azar- providencia, contenido objetivo de los actos propiamente humanos. Ahora bien, en este trabajo Corso se pregunta si tales vínculos especulativos conllevan ausencia de identidad en la filosofía medieval. De allí que la A. esbozará una respuesta atendiendo al encuentro de la filosofía helenística con la filosofía práctica escolástica en torno a la problemática del discernimiento del acto humano.

La siguiente contribución se llama «La libertad humana, un

tema constante en el pensamiento patristico y medieval» y corresponde a Pablo Santiago Furlotti. Según explica el A., entre los pensadores que se ubican en el período patristico y medieval existe una gran heterogeneidad en cuanto a las fuentes en que se basaron para desarrollar sus reflexiones. No obstante, a pesar de la innegable diversidad, se pueden encontrar ciertos temas abordados, como el de la libertad humana, de manera constante a lo largo de este prolongado período. Con el fin de verificarlo, en el presente trabajo Furlotti expone una serie de reflexiones y análisis en torno a esta temática de cuatro pensadores que vivieron en siglos diferentes: San Agustín, Máximo el confesor, San Anselmo y Tomás de Aquino.

Rafael Cúnsulo titula su trabajo «De la lectio a la quaestio ¿cambio de paradigma pedagógico o epistemológico?». Tanto en teología como en artes, los dos métodos de enseñanza son la *lectio* y la *disputatio*. Sin embargo, al inicio del siglo XIII la dialéctica y la retórica agustiniana entran en conflicto con la apodíctica aristotélica. Este conflicto incipiente plantea la búsqueda de la racionalidad más adecuada para la teología y su modo de exposición más representativa. El A. muestra cómo en el paso de la *lectio* a la *quaestio* se fue desarrollando un progresivo cambio tanto pedagógico cuanto epistemológico.

La siguiente contribución es de Celina Lértora Mendoza, y se titula «El método derivativo en la Escolástica: recursos argumentativos en la estructuración de la quaestio». Al intentar la caracterización del *modus operandi* más propio de la Escolástica, la articulación teórica de la *quaestio* parece ser un elemento decisivo, tanto en sí misma, cuanto en la constitución de la *disputatio*. Sin negar esos aspectos, la A. considera que un punto significativo de profundización, es examinar si y en qué medida el uso de determinados recursos lógicos se relacionan significativamente a la constitución de la *quaestio* y por ende, de la *disputatio*.

Julio Castello Dubra titula a su trabajo «Reflexiones historiográficas sobre la unidad de la Filosofía Medieval. Un caso particular: la problemática de las intenciones lógicas». La contribución busca, en primer lugar, discutir algunos supuestos

historiográficos a la hora de delimitar el concepto de filosofía medieval y, a partir de allí, evaluar las posibilidades de articular la unidad y la pluralidad de ese campo, sin descuidar la discusión de fondo sobre el problema mismo de la unidad y la pluralidad de la filosofía en general. En segundo lugar, intenta restringir los resultados de este análisis general a un caso específico: la discusión filosófica de los autores de los S. XIII y XIV sobre un conjunto de problemas ontológicos, gnoseológicos y semánticos en torno de las denominadas primeras y segundas *intentiones*.

El próximo capítulo es «Entre aristotelismo y platonismo: la lectura albertina de algunos principios fundamentales de la metafísica», y pertenece a Jimena Paz Lima. Luego de la exposición aristotélica y platónica de las nociones centrales de la metafísica, como son los principios de materia-forma y acto-potencia, la A. propone analizar la recepción y reelaboración de los mismos en el pensamiento medieval. Lima cree que realizar una investigación en torno a la interpretación albertina de algunos principios fundamentales de la metafísica, no sólo es imprescindible para comprender los propios cimientos sobre los que el Magno construye su doctrina filosófica, sino también para comprender la idiosincrasia de una época que, al mismo tiempo, lucha por introducir el aristotelismo y conjugarlo con la religión revelada, y teme abandonar al platonismo como pensamiento filosófico más apto para explicar las verdades religiosas.

Juan José Herrera titula su trabajo “Teorías medievales del lenguaje teológico. Acuerdos y diferencias en Tomás de Aquino”. El A. explica una de las problemáticas más complejas que encierra el discurso teológico a lo largo de la Edad Media, la cual gira en torno al alcance de los nombres que expresan la absoluta perfección divina. Esta cuestión, cuya respuesta supone una base doctrinal más profunda vinculada con el modo de ser de Dios, fue abordada por Tomás de Aquino en sus *Comentarios a las Sentencias*. El Aquinate explicó los motivos de concepciones diversas y las concilió en una admirable síntesis. Herrera intenta seguir la especulación del Doctor Medieval en ese propósito integrador y mostrar los principios hermenéu-

ticos con los que interpretó a sus predecesores, consciente de que la diversidad no implica necesariamente contradicción.

La siguiente contribución corresponde a Fernando Martin De Blassi y lleva por nombre «Pedro Lombardo y Tomás de Aquino en torno a *Sent.* III, d. 33». Este trabajo propone explicar, a partir de un recorrido analítico a la vez que descriptivo, el modo en que es desarrollada la fundamentación de las virtudes cardinales en *Sent.* III, d. 33 de Pedro Lombardo y, a su vez, cómo se refleja ello en algunas observaciones proferidas por Tomás de Aquino al respecto. El objetivo es descubrir determinadas constantes, rupturas o novedades doctrinales entre discursos que, a pesar de su distancia cronológica, poseen en común un mismo tópico.

Mauro Martini titula su contribución «Tomás de Aquino y la inmediatez de la causalidad divina frente al mediacionismo aviceniano. Un ejemplo de síntesis filosófica como rasgo de la filosofía medieval». En este trabajo, el A. analiza la crítica tomista al mediacionismo aviceniano con el fin de comprender si dicha crítica puede explicarse exclusivamente remitiendo a la influencia ejercida por la revelación en cada pensador, o si existen además razones de orden filosófico.

El siguiente aporte es el de José María Felipe Mendoza y se titula «La interpretación epistemológica de Juan José Sanguineti sobre la noción de *scientia* en Tomás de Aquino». En este texto y en el marco de la tradición tomista, el A. plasma la posición crítica de Sanguineti respecto a aquella en relación con la división de las ciencias. Mendoza atiende, a su vez y de modo particular, al origen de la ciencia y su posible jerarquía, aludiendo secundariamente a los tópicos de *abstractio* y *separatio* como sus métodos propios.

«El concepto de semejanza en la noética tomista del *Scriptum super Sententias* de Tomás de Aquino» corresponde a Ignacio Miguel Anchepe. Recientemente algunos estudiosos de Filosofía Medieval han llamado la atención sobre la importancia del concepto de semejanza (*similitudo*) en la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. Sobre esta base, el A. analiza algunos elementos del concepto de *Similitudo* en Tomás

de Aquino en el *Scriptum super Sententias*. De esta manera, Anchepe intenta justificar que si Tomás se ve obligado a recurrir a la noción de semejanza para dar cuenta del conocimiento de las sustancias corpóreas, es porque el modelo absoluto de conocimiento intelectual es la visión de la esencia divina.

El trabajo de Cristian Benavides se titula «La discusión de Cornelio Fabro con Tomás de Aquino en torno al primado de las potencias espirituales». El presente escrito indica algunos de los puntos de disidencia y acuerdo de Fabro con Tomás de Aquino en lo que respecta a la noción de libertad y a la actuación y primacía de las potencias espirituales. Asimismo, señala la continuidad y discontinuidad doctrinal que tienen algunos estudios contemporáneos sobre los autores medievales, y aquí en particular, la unidad y pluralidad especulativa del pensamiento de Cornelio Fabro en relación con el pensamiento de Tomás de Aquino.

Gabriela de los Ángeles Caram expone sobre «La contigüidad ontológica en el pensamiento de Proclo y Dionisio Areopagita. Algunas proyecciones en Tomás de Aquino». Desde la mirada de la A., la concepción de la jerarquía ontológica ha sido frecuentemente atribuida por los filósofos medievales a Dionisio Areopagita, así como también ha tenido su previa aparición claramente delineada en el *Liber de Causis* de Proclo; aunque ciertos puntos básicos del esquema conceptual de ambos autores presentan diferencias. Este trabajo se centra en el estudio de algunos puntos medulares del pensamiento de Proclo con respecto a la continuidad causal, considerando parcialmente sus proyecciones en la filosofía teofánica de Dionisio, con una mirada final en ese sentido en los estudios de Tomás de Aquino.

La siguiente ponencia es la de Emiliano Primiterra y lleva por nombre «El concepto y la importancia del rey en el pensamiento de Tomás de Aquino. Un acercamiento al estudio de su obra política». Para el A., debido a la interpretación que el Aquinate hace de Aristóteles, tanto de su *Política* como de su *Ética*, puede observarse que su filosofía difiere, no en menores aspectos, de la del pensador griego. Los trabajos llevados a cabo hasta el momento denotan que Tomás busca justificar

muchos de los postulados fundamentales en la filosofía aristotélica; pero al mismo tiempo su solución se diferencia en función de sus propios intereses teóricos. Tal es el caso, por ejemplo, de la función distintiva del hombre, concepto que en Aristóteles es fundamental y que en Tomás se trata, según Primiterra, de manera distinta.

La propuesta de Natalia Jakubecki se titula «Un problema, dos métodos: Siger de Brabante y el alma intelectiva». La escolástica es ella misma una unidad que, no obstante, se ha desarrollado mediante una multiplicidad de géneros no solo disputativos sino también expositivos para solucionar las problemáticas que en aquella época les resultaban insoslayables. La A. pone de ejemplo a Siger de Brabante, quien ha tratado una misma problemática en más de una oportunidad mediante diferentes esquemas argumentativos. En efecto, cuando se analizan las respuestas que ha dado sobre el problema de la unidad o multiplicidad del intelecto agente en las obras que nos han llegado, *Quaestiones in tertium De Anima* y *De anima intellectiva*, se pueden identificar con claridad dos tratamientos muy disímiles: aquellas constantes formales propias de la escolástica y la demostración silogística.

«La teoría de la materia de Juan Duns Escoto. Su constitución a partir del diálogo con Tomás de Aquino y Enrique de Gante» es el trabajo de Olga Larre. Se ha incrementado en las últimas décadas el interés de los medievalistas en desarrollar una metodología de estudio que pone en evidencia que el análisis de cualquier problema en filosofía medieval tiene un carácter esencialmente dialógico. La A. hace expresiva esta característica a través del estudio de la teoría física de la materia de Juan Duns Escoto y centra su análisis en la determinación de dos aspectos: el discernimiento del estatuto ontológico de la materia física, tema elaborado por Escoto en estrecho diálogo con Tomás de Aquino; y el problema de la unidad de la substancia corpórea, forjado a partir de su discusión con la doctrina de Enrique de Gante.

Otro trabajo dedicado al Doctor Sutil es el de Gloria Elías que se titula «La materia como entidad positiva según la mira-

da de Duns Escoto». Desde Platón y Aristóteles, el problema sobre qué hace concreta a la sustancia, si la forma o la materia, fue motivo de controversia. Ya en el Medioevo, y desde el marco metafísico de la creación, el planteo adoptó nuevas luces, nuevas lecturas, hasta plantearse una problemática distinta, propiamente medieval: el concepto de persona. El objetivo de Elías es abordar la problemática filosófica del principio de individuación desde Duns Escoto, señalando las diferencias que al respecto sostuvo con la postura aristotélico-tomista, de un lado; además, mostrar cómo la pregunta por el concreto en la Antigüedad condujo en el Medioevo, a partir de la metafísica creacionista, a una reflexión cuyo término será inédito: la reflexión por el concepto de persona.

El siguiente capítulo lleva por título “La estructura de la materia física en el pensamiento de Juan Duns Escoto” y pertenece a Enrique Mayocchi. El trabajo expone el pensamiento de Escoto contenido en la distinción quince de la *Lectura in II Sententiarum*, donde desarrolla su doctrina sobre la composición de los cuerpos mixtos a partir de cuerpos simples, como parte de la organización estructural de la materia física. Para ello, el A. se detiene, en primer lugar, en mostrar los puntos esenciales del pensamiento aristotélico sobre los elementos, considera la exposición de Escoto sobre la doctrina de los árabes y presenta, por último, el pensamiento propio del Doctor Sutil sobre el modo en que se debe entender la composición de los cuerpos mixtos a partir de los elementos primarios.

El trabajo de Emiliano Cuccia es «Juan Duns Escoto y la tradición ética medieval». Para Cuccia, la doctrina escotista sobre el sujeto de las virtudes morales, expresada en sus comentarios a la distinción 33 del *Tercer Libro de las Sentencias*, modifica claramente el esquema medieval, ya que quita la fortaleza y templanza de los apetitos irascible y concupiscible para colocarlas en la voluntad. Ante esto, algunos académicos contemporáneos se han preguntado si las consecuencias de dicha doctrina se limitan simplemente a una modificación en el sujeto de las virtudes morales o si por el contrario implican una revolución ética más profunda que amenace incluso con excluir tales vir-

tudes de cualquier participación en la sustancia de la acción moral. De probarse lo segundo, el pensamiento ético de Duns Escoto constituiría una ruptura radical de la tradición ética medieval. En el presente trabajo se intenta resolver esta cuestión analizando las afirmaciones más relevantes que el maestro franciscano formuló al respecto.

El próximo capítulo es el de José Blanco Jiménez y se titula «Intertextualidad medioeval en la Monarchia de Dante». En tal obra el poeta defiende los derechos del Imperio contra la hostilidad de los güelfos, que apoyan la hegemonía temporal del Papa. Dante intenta demostrar que el Imperio es necesario para el bienestar del mundo, que el pueblo romano asumió la dignidad imperial por derecho y no por la fuerza y –finalmente– que el Emperador no requiere de la mediación del Papa para obtener su autoridad. El A. destaca que el tratado tiene una clara intención polémica, pero constituye también un buen ejemplo de las inquietudes políticas desarrolladas en ese vasto milenio, caracterizado por la unidad y pluralidad del pensamiento, que ha sido denominado Edad Media.

A Carolina Fernández corresponde la contribución «Unidad y pluralidad del Nominalismo. Perspectivas medievales y contemporáneas». La A. explica que, cuando se impone una etiqueta a una determinada corriente doctrinal (un ismo), ésta ya se halla en decadencia o en tren de ser otra cosa que en su origen. Las referencias a los nominales y reales no surgieron propiamente en el siglo XII sino en el XIII, y de modo análogo, no aparecieron nominalistas sino hasta el siglo XV, quienes, en todo caso, llamaron así retroactivamente a Ockham como un modo de legitimarse, buscando en él al fundador de una escuela. En el presente trabajo, Fernández sienta posición habiendo caracterizado previamente las diversas versiones del Nominalismo.

«La “Metafísica del Éxodo”: una reflexión historiográfica a partir del “caso eckhartiano”» corresponde a Claudia D’Amico. Según la A, el pensamiento de Meister Eckhart parece escapar a una rápida tipificación. La prioridad del *intelligere* sobre el *esse* y la identificación de aquel con la *puritas essendi*, presentada en la *I Quaestio paris*, la fórmula *esse est deus* del *Prologus opus*

prop., la metafísica del Verbo presentada en obras como la *Exp. libri Gen.* o su particular interpretación del pasaje de *Éxodo* 3,14 en *In Exod.*, han conducido a los intérpretes a fórmulas originales sólo aplicables a su peculiar tratamiento del tema del ser. En este orden de ideas, la exposición de D'Amico se articula en dos momentos: en primer lugar, se presentan distintos paradigmas historiográficos que intentan dar cuenta de la identidad o las identidades de la filosofía medieval y toman como criterio de tipificación la noción de *esse*. En segundo lugar, se analizan distintos pasajes de la obra latina de Meister Eckhart a fin de caracterizar su particular versión de la Metafísica de *Éxodo*, revisando al mismo tiempo algunas lecturas recientes.

La siguiente contribución corresponde a Ezequiel Ludueña y se titula «El politeísmo de Proclo en la Expositio de Bertoldo de Moosburg». El único comentario medieval dedicado a la *Elementatio theologica* de Proclo, compuesto en la primera mitad del siglo XIV por el dominico Bertoldo de Moosburg, presenta particular interés. Allí, Bertoldo intenta un diálogo entre la tradición pagana griega, la tradición cristiana de los Padres y la tradición platónica en general. En suma, Bertoldo muestra la hermandad entre la filosofía pagana y la teología cristiana.

Gustavo Fernández Walker titula su ponencia «¿Eternidad del todo o eternidad de las partes? Acerca de algunos argumentos anti-aristotélicos en el *De eternitate rerum* de Nicolás de Autrecourt». El presente trabajo analiza algunos de los argumentos del tratado *De eternitate rerum* para mostrar en qué medida, mientras que algunos efectivamente toman como premisas principios contrarios a la reflexión de Aristóteles acerca de la naturaleza, otros, sin embargo, son deudores de la tradición aristotélica. En particular, se trata de distinguir los argumentos en favor de la eternidad de toda cosa creada (lo cual rechaza la posibilidad de procesos de generación y corrupción) de aquellos argumentos más en consonancia con la tradición aristotélica, que ofrecen elementos para sostener la eternidad de la naturaleza creada en su conjunto. Para el A., a partir de la relación entre ambos tipos de argumentación, y de la diversa importancia relativa que Nicolás de Autrecourt les concede,

es posible evaluar en qué medida el *De eternitate rerum* es un tratado “anti-aristotélico”, o bien una obra ecléctica en la que conviven elementos de tradiciones diversas y, en alguna medida, contrapuestas.

«Viva imago: tradición y novedad en la antropología de Nicolás de Cusa» es el capítulo de Paula Pico Estrada. Nicolás de Cusa suele ser considerado un pensador que se encuentra en la frontera entre la filosofía medieval y la moderna. El trabajo se centra en la noción de viva *imago* para mostrar la tensión entre tradición y novedad inherente a la antropología del Cusano. En efecto, la noción de *imago Dei*, propia de la tradición judeocristiana, es la base de su concepción del hombre; sin embargo, el énfasis puesto sobre el adjetivo viva introduce una nota característica del aporte de Nicolás de Cusa: el rol creador del ser humano. Para la A., es precisamente este aspecto el que ha llevado a algunos comentaristas (entre los cuales el más divulgado es Ernst Cassirer) a interpretar que con el Cusano empieza a surgir la filosofía de la modernidad.

El trabajo de Ceferino Muñoz se titula «Cayetano y el problema de la inmortalidad del alma». El escrito está dividido en dos partes. En la primera se reseñan las diferentes posiciones de Tomás de Vio en torno a este tema. Al respecto el A. da cuenta de que existe un acuerdo generalizado entre los estudiosos en dividir la evolución del pensamiento cayetanista en tres etapas. En el segundo apartado se pretende indagar en las causas que llevaron al Cardenal de San Sixto a disentir y hasta contradecir la postura de su maestro Tomás de Aquino. Finalmente, el A. analiza esas posibles respuestas y ensaya una hipótesis que intenta iluminar semejante dificultad a fin de contribuir a poner en tela de juicio la supuesta unidad doctrinal entre el Angélico y su comentarador más reconocido.

El último capítulo corresponde a Roberto Casazza y se titula «Renacimiento se dice de muchas maneras». El concepto mismo de Edad Media fue acuñado por pensadores renacentistas, que consideraron como Edad del Medio a la que separaba el esplendor de la Antigüedad del neoesplendor de aquel presente (siglos XV-XVI). El develamiento del conjunto de giros historiográ-

ficos que definió lo medieval en tanto tal (hoy prácticamente invisible) es el principal propósito de la presente contribución. Y en forma concomitante a ese propósito se procura esclarecer diversos sentidos en que se habla de renacimiento, ya como período (Renacimiento), con la problemática adicional de sus límites, ya como actitud para con la Antigüedad (re-nacimiento), ya en su dimensión de rechazo-asimilación-reformulación del pensamiento cristiano, fundamentalmente en su cristalización escolástica, inmediatamente cercana.

“¿Existirá algo así como una «identidad» propia del pensamiento patrístico y medieval? ¿En qué consiste si es que se da efectivamente? ¿Hay algo así como ciertas «constantes» que permitan atribuir unidad de fondo a estos quince siglos de pensamiento? ¿Puede advertirse en los autores y doctrinas de este extensísimo período algunos rasgos, temáticas o perspectivas perennes, o aparecen ligados tan sólo por la ya vieja pero arraigada depreciación de esta Edad «Media», cuya misma designación suena a medianía y carencia de valor?”² Estas son algunas de las preguntas que el presente volumen ha intentado contestar y que, a nuestro criterio, lo ha hecho satisfactoriamente. Invitamos a que el lector haga su propio juicio al respecto o que al menos —como pretende Filippi— luego de un atento análisis haya ganado una visión renovada y más amplia de la temática.

CLARA GARGIULO

2 S. FILIPPI y M. CORIA (eds.), *La identidad propia...*, p. 8.

OBITUARIO

Obituario

EPITAFIO EN HOMENAJE A FR. LAWRENCE DEWAN, O.P.

(1932 - † 2015)¹

Los hermosos paisajes canadienses zaheridos por las poéticas vías férreas que unen al atlántico con el pacífico del país septentrional e incursionan interminablemente en el inhóspito norte, fueron el escenario perfecto en que se cultivó el espíritu admirativo del pequeño Lawrence cuando embelesado acompañaba a su padre en el oficio de maquinista ferroviario. La pureza del aire, de la nieve y de los cuerpos de agua, la elevación de aquellos infinitos bosques de pinos que ordenadamente se disponen a señalar al cielo, las policromías angélicas de las auroras boreales, la amplitud del horizonte, la amable majestad de las Rocosas, la serenidad y la fuerza de los fríos océanos, y el recogimiento laborioso y prometedor de aquella población nórdica que entrado el siglo XX seguían conquistando la tierra, desbrochando el campo y edificando poblaciones; eran elementos que seguramente exaltaban el alma de aquél que confesó haber sido desde niño “un sediento teólogo”.²

Cuando en confianza cedía a nuestra curiosidad y nos comentaba acerca de su infancia, pese a las pocas palabras que su modestia y poco español le prodigaban, no podíamos evitar imaginarle meditabundo por la ventana de la locomotora en las largas jornadas de travesía ártica.

1 La versión portuguesa de este texto apareció en la revista *Lumen Veritatis*, v. 8, n. 30 (2015), pp. 127-128.

2 Todas las citas incluidas en este texto son tomadas de memoria por el autor, a partir de las conferencias, cursos y la convivencia vivida con Fray Dewan del 27 de septiembre al 7 de Octubre de 2008, en la Universidad Sergio Arboleda de Bogotá, Colombia.

Educado en buenas costumbres y con talento para las letras y las artes liberales, el joven Dewan acudió a la vieja ciudad Luz en busca de sabiduría. Allí dio con el existencialista Gabriel Marcel a cuyo círculo de discípulos asistiera, y donde prepararía su espíritu metafísico para consideraciones teológicas más exigentes. Fue entonces cuando aconteció una de aquellas poco conocidas pero no tan inusuales conversiones filosóficas: se hizo al tomismo, y con él, al catolicismo. Nacido en una pequeña comunidad cristiana, su conversión al catolicismo fue tal que abrazó el hábito, el mismo de santo Tomás y con el que falleciera medio siglo después: el de la Orden de los Predicadores de Santo Domingo de Guzmán.

De la mano de Jacques Maritain y Étienne Gilson se formó en una escuela tomista aguda y creativa. Al paso del tiempo se fue aproximando más y más a la propia obra del Aquinate, remontándose de Maritain y Gilson a Juan Capreolo, para dar inicio a un diálogo ininterrumpido y directo con el autor de la *Suma*. Vasto conocedor del *Mare Magnum* de las obras del Doctor Angélico, recorría con maestría los lugares comunes y los pasajes secretos de la *Opera Omnia* del santo teólogo. Creo no ser temerario si afirmo que quienes le escuchamos en la palestra percibimos en su conocimiento de Santo Tomás un “no sé qué” de sobrenatural en virtud del cual le juzgamos el mejor profesor tomista de este incipiente siglo. Era modesto y no manifestaba vanaglorias académicas, indiferente a títulos y honores avanzaba siempre con un espíritu manso pero incontestable hacia las dimensiones más profundas de las verdades metafísicas. Su experticia y erudición relucían cuando se hacían necesarias en la compleja arquitectura de alguna ardua disquisición filosófica, pero nunca se aventuraban presurosas a manifestarse sin necesidad, ni se imponían febrilmente sobre un sentido fresco, vivo y sencillo de la verdad. Tal era el talante de quien se dijo siempre “no ser más que un aprendiz de Santo Tomás”.

Fray Lawrence Dewan recorrió varios países con innagotable ánimo de trabajar a favor de la verdad. Hasta pocos meses antes de su fallecimiento, se mostraba siempre bien dispuesto a trabajar extremosamente para facilitar la comprensión de los

más arduos pasajes tomistas. Su modo tranquilo y pausado contrastaba con lo extenuante y aguerrido de sus trabajos académicos, en los que ponía toda su dedicación. El tema que le ocupara centralmente fue el de “la forma” en la dupla forma/acto de ser de la metafísica tomista. Pero además de este minucioso y complicado debate, no faltaron las polémicas propias del contexto tomista anglosajón, en el que acalorados encuentros con el llamado “tomismo analítico” y aproximaciones interesantes a la “teoría del diseño inteligente”, se hicieron presentes. En sus últimos lustros el profesor Dewan pasó relativamente inadvertido para el grueso de la comunidad académica, y aún se mantiene desconocido en parte del ámbito tomista, pese a una pródiga obra en parte y tristemente sin editar. Sin embargo, fue en esta época cuando el afecto de sus discípulos se hizo más notorio. Así por ejemplo el *Festschrift* publicado en su honor en 2007, bajo la dirección de Peter Kwasniewski, o la apertura de proyectos de investigación dedicados a su obra, que hicimos en Colombia.

Nos lamentamos por la pérdida de tan gran maestro, pero festejamos la bienaventuranza de quien enseñara que “la humildad y la pureza son importantes en este mundo tan lleno de distracciones que impiden elevar la mente a las cuestiones metafísicas”. Deseamos que su legado sea rescatado de los manuscritos en los anaqueles y llevado a imprenta en distintas lenguas pronta y totalmente, a lo que hacemos voto de dedicación. *Requiescat in pace*, prof. Dewan, *Doctor thomistorum*.

JAVIER GONZÁLEZ CAMARGO
Investigador de la Escuela de Filosofía,
grupo de investigación Lumen,
Universidad Sergio Arboleda (Bogotá-Colombia)



SCRIPTA
REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL
MEDIAEVALIA

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Enfoque y alcance

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral** (imprime sus números en julio y diciembre) del Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM), dependiente del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y busca ser un medio más de expresión de los avances científicos en el espacio del pensamiento y de la filosofía medievales.

El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como “pensamiento medieval”. Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Scripta Mediaevalia, por tanto, publica artículos, reseñas y notas referidas preferentemente al ámbito histórico-filosófico pero también a otras especialidades propias de los estudios medievales que incursionen en los aspectos culturales de esa época.

Evaluación, selección y publicación

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**. En el caso de contar con un dictamen

positivo y otro negativo, el escrito se pondrá a consideración de un tercer arbitraje para la decisión final. Los árbitros pueden ser externos (nacionales o extranjeros) o pertenecer al Consejo Científico y/o al Comité Editorial de *Scripta Mediaevalia*. En cualquier caso, se priorizará que sean especialistas en la temática por evaluar. Los árbitros dictaminarán su parecer acerca de la calidad científica del trabajo en un plazo **máximo de dos meses**, por escrito y reservadamente. Los autores recibirán notificación de la aceptación de sus trabajos indicándoles, si es menester, la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan o, eventualmente, recibirán la comunicación de su rechazo con las fundamentaciones especificadas en los informes de los árbitros. *Scripta Mediaevalia* atenderá a los reclamos que los autores presenten. En caso de que el artículo exija modificaciones de importancia, el Comité de Redacción determinará si las introducidas por el autor son suficientes para su publicación.

La estadística de aceptación de artículos en los años 2014-2015 fue: 20 artículos recibidos, 14 aceptados (70%), 6 rechazados (30%) y 7 (50%) supeditados a mejoras.

Aspectos éticos

Declaración de originalidad

El envío de un artículo a *Scripta Mediaevalia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. De aquí que todo autor, previo al proceso de evaluación, debe declarar mediante la carta que se le remite, la originalidad y cesión de derechos de su trabajo escrito. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación.

Scripta Mediaevalia requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares

que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Una vez publicado el trabajo en *Scripta Mediaevalia*, el autor podrá hacer uso de el (v.g. publicándolo en un libro), siempre que tenga autorización de *Scripta Mediaevalia* y se cite su aparición original en dicha revista.

Plagio y autoplagio

Se considera inaceptable reproducir total o parcialmente textos de otros autores y/o propios que hayan sido publicados sin indicar con claridad su procedencia en una nota a pie de página.

Diligencia

Los autores se comprometen a realizar las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación, tales como:

- a) Revisión e incorporación de las correcciones sugeridas por los evaluadores.
- b) Respuesta a las observaciones y dudas resultado de la edición del documento (corrección de estilo y adecuación a la pauta editorial).

Tales labores han de realizarse dentro de los plazos acordados entre el autor y la revista.

Intercambio e indexación

Scripta Mediaevalia posee intercambio con numerosas revistas de Argentina y del exterior y es reseñada en los siguientes indexadores: SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR y The Philosopher's Index. *Scripta Mediaevalia* actualmente está siendo evaluada en Religious & Theological Abstracts.



THE *Philosopher's* INDEX

A partir del volumen 9 (año 2016), *Scripta Mediaevalia* empezará a utilizar la plataforma OJS (*Open Journal System*) para la gestión y publicación electrónica. Los autores, que deberán registrarse previamente, enviarán sus artículos a la revista a través de dicha plataforma, desde donde se remitirán a su vez a los evaluadores, según las instrucciones detalladas en la misma web que actualmente se encuentra en construcción: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/index>

Con estas modificaciones pretendemos ajustarnos a los criterios de evaluación de calidad de las revistas científicas, los cuales permitirán que *Scripta Mediaevalia* acceda a otros indexadores de primer nivel internacional, con el objetivo de que sea cada vez más valorada y respetada en su ámbito por Instituciones y profesionales.

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefm@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ceferinomm@hotmail.com. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los dos meses de recepción.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **20 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- A continuación del **título** debe incluirse un **sumario** del artículo (índice de subtítulos y partes), un **resumen** de entre 100

y 200 palabras y hasta **5 palabras clave**. Todos los elementos mencionados, excepto el sumario, **deben estar escritos en español y en inglés**.

- Se utilizará el estilo humanístico de citación, conforme con lo estipulado a continuación.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas.

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.
- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.
- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los autores clásicos y medievales y los apellidos de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva*, número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre(s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULOS DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre (s) del autor en normal, apellido(s) del autor en

versales, «Título del capítulo entre comillas latinas », inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS Y NOTAS

- *Scripta Mediaevalia* publica, en cada fascículo, una selección de notas, reseñas y comentarios bibliográficos de los libros que se reciben en la redacción.

- Los libros para reseña deben enviarse a *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- También podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **5 páginas**, también se recibirán notas con una extensión máxima de 12 páginas, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

Standpoint and scope

Scripta Mediaevalia is a semestral publication (prints its issues in July and December) that belongs to the **Centro de Estudios Filosóficos Medievales** that depends from the **Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras** from the **Universidad Nacional de Cuyo** (Mendoza, Argentina), and tries to make known the latest scientific investigations in the medieval thought area.

In this specific field, border researchers study, whose main subject is the confluence of disciplines such as philosophy, history, theology, literature and some others. These contributions are far from being vague, they achieve a holistic and, specially, realistic view of The Middle Ages, period in which the disciplinary divisions, that came with Modernity and now seem to be insuperable, did not exist.

Scripta Mediaevalia publishes articles, reviews and notes referred to the historical-philosophical area and also other specialities related to the medieval culture.

Evaluation, selection and publication

The contributions are considered by two pairs of blind arbitrators, specialized on each subject, who will dictate their resolution discreetly, about the scientific quality of the writing. In case there is one dictation positive and other negative, a third judge will be consulted. The referees can be external (national or foreigners) or belong to the *Scripta Mediaevalia's Scientific Committee or Editorial Committee*. In any case, specialists on the evaluated topic will be given priority. The referees will dictate about the scientific quality of the work in the term of two months maximum, by writing and discreetly.

The authors will be notified about the decision and will be told to change something if necessary, in the term of three months. In case of being declined, the author will receive a note with the reasons specified by the arbitrators.

Scripta Mediaevalia will attend the author's claims. In case of being important modifications, the Editorial Committee will determinate if the introduced by the author are enough for its publication.

The statistics of article's acceptance during the years 2014-2015 were: 20 articles received, 14 accepted (70%), 6 rejected (30%) and 7 (50%) required to be improved.

Ethical aspects

Originality declaration

Articles sent to *Scripta Mediaevalia* are supposed not to have been published before or being evaluated simultaneously for its publication in another journal. That is why the author, before the evaluation process begins, must declare the originality and the surrender of the rights of his written contribution in a letter that will be attached.

Writings that have been already communicated to scientific societies or published as "Résumés" can also be published.

Scripta Mediaevalia asks the authors to grant the property of the author's rights, so his article and materials can be reproduced, published, edited, fixed, communicated and transmitted publicly in any way and means, the same with regard to their distribution in as many copies as required and their public communication, included their availability through electronic or optic means or any other technology, for exclusively scientific means and nonprofit.

Once published in *Scripta Mediaevalia*, the author will be able to use his writing (v. g. publishing it on a book) always having the authorization of *Scripta Mediaevalia* and its

belonging to the journal must be declared in the quotation.

Plagiarism and Self-plagiarism

It is unacceptable to partially or totally reproduce texts by other authors, without adequate citation of the source. It is unacceptable to partially or totally reproduce one's own texts that have already been published elsewhere, without explicitly including, in a footnote, the information regarding said publication.

Diligence

The authors are responsible for carrying out any tasks deriving from the peer review and publication process, such as:

- a) Revising the text and including the corrections suggested by the peer reviewer.
- b) Responding to the observations and questions arising during the editing process (copy editing, proofreading, and adaptation to journal guidelines).

These tasks must be carried out within the time periods agreed between the author and the journal.

Exchange and indexing

Scripta Mediaevalia is indexed in SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique and EBSCO. Scripta Mediaevalia is currently evaluated by Philosopher's index and Religious & Theological Abstracts.

From the volume 9 (year 2016), Scripta Mediaevalia will start using the Open Journal System platform for the electronic management and publication. The authors will have to register

previously and send their writings through this platform. Then, the works will be sent to the evaluators, according to the instructions detailed on the page in construction: <http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta>

Trough these changes we try to reach the standard qualities of scientific journals, that will permit Scripta Mediavalia's growth and reach an international standard quality.

PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The call for papers is open all over the year.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefm@ffyl.uncu.edu.ar with copy ceferinomm@hotmail.com. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 3 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- At the end of the paper should be the author's name with

his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- After the Title must be include an **abstract** of the paper and a summary of the article (index captions and parts). All the above items except the summary must be written in **Spanish and English**.

- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be

permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only for classical and medieval authors and modern authors last names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITATIONS OF STUDIES IN COLLECTIVE WORKS:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers

(collection: optional).

Ex. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in David CANNADINE and Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS: Author's name in small caps, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 230.

Ex. 3: JOHN DAMASCEN, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. DE LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITATIONS OF MANUSCRIPTS: City, Library, Collection, shelf mark, folium. Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

GUIDELINES for BOOK REVIEWS and NOTES

- *Scripta Mediaevalia* publishes, in each fascicle, a selection of notes, reviews, and bibliographic comments of the books received in the editorial department.

- Books for review should be sent to *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- There can be shipped book reviews that have been published up to three years before the current year, on topics related to medieval thought.

- It must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with proper margins.

- The review must provide the author's name, the full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.

- The reviewed book appointments, to be made in the body of the review, should include in parentheses the number of pages of the original book.

www.cefim.wordpress.com



Centro de Estudios
Filosóficos Medievales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo