



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 4, N. 1
Junio 2017**

Buenos Aires

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)
José Antônio C. R. de Souza (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistentes de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)
Ana Mallea (FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)
José Meirinhos (Universidad de Porto - Portugal)
Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)
Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)
João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)
Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)
Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)
Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)
Mauricio Beuchot (UNAM - México)
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo - Brasil)
Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)
Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)
Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)
Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)
María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

E. Mail: red.lafm@yahoo.com.ar
secretaria@mediaevaliamericana.com.ar
Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F
C1060AAF Buenos Aires
Teléfono: (+54.11) 4813-2448
Telefax: (+54.11) 4812-9341

ARTÍCULOS

**Aportes de Averroes a la noción tomista de ‘creación’
Algunos presupuestos metafísicos fundamentales**

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Es común al estudiar las distintas cuestiones tratadas por S. Tomás la referencia directa de los diversos autores a Aristóteles, su fuente principal, pues, ciertamente, en él se encuentran como en germen los más importantes principios sobre los que Tomás construyó su propio pensamiento.

Pero surge, entonces, la pregunta acerca de los posibles aportes de Averroes a este pensamiento, sobre todo teniendo en cuenta que Tomás conoció sus comentarios a las obras de Aristóteles, aparte del hecho de que quien fuera llamado “el Comentador” no fue un simple repetidor de las doctrinas aristotélicas sino que, procurando ser fiel al pensamiento de Aristóteles, no sólo desarrolló doctrinas suyas sino que también afrontó cuestiones que no habían sido consideradas por el Maestro¹, lo cual, en algún caso, supuso incluso, contradecirlo².

Entre los nuevos desafíos que tuvo que enfrentar Averroes es preciso destacar que la fe coránica, frente al universo cerrado, eterno y auto suficiente de Aristóteles, ponía en crisis su explicación acerca del origen de todo cuanto es al afirmar que Dios ha creado todas las cosas “de la nada” y “en el tiempo”, lo cual, ciertamente, planteó un verdadero desafío a Averroes instándole a dar una solución racional a este hecho.

Cabría, entonces, preguntarnos, respecto a las principales nociones metafísicas de Aristóteles, si la elaboración de ellas hecha por Averroes supuso un desarrollo y enriquecimiento de las mismas y, en tal caso, en qué consistió éste y en qué medida

¹ Josep Puig Montada, “Corrientes del pensamiento en al-Andalús”, en *Veritas. Revista de Filosofía de Pucrs* 52, n. 3, 2007, pp. 55-78, aquí p. 70.

² Rafael Ramón Guerrero, “Averroes: Cosmología y Filosofía”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media. Actas VIII y X*, Canarias, Fund. Canaria Orotava, Colección “Encuentros”, 2003, pp. 161-193, aquí p. 175.

o de qué modo dicho progreso significó un aporte al pensamiento de S. Tomás, sobre todo en vista a la noción de “creación”, teniendo en cuenta que nuestra preocupación última se refiere a ella. Nos proponemos, pues, rastrear posibles elementos del pensamiento de Averroes que pudieran ser un antecedente del de Tomás, como una instancia previa y necesaria en el desarrollo de las nociones fundamentales que explique el paso de Aristóteles a Tomás.

Hacerlo nos permitirá también constatar los puntos de convergencia entre ambos pensadores como, asimismo, identificar el punto en que uno y otro, aun reconociéndose deudores de Aristóteles, se distancian y distinguen.

1. El ‘ser’ como ‘sustancia’

Averroes hace a la metafísica de Avicena un reproche fundamental, el “haber mezclado el orden real con el mental”, es decir, la “confusión entre el orden lógico y el metafísico”, lo cual atribuye a que su pensamiento “es de matriz preferentemente platónica, o mejor, platónico-aristotélica”³, y por eso considera que la solución de esta dificultad depende de la recuperación del pensamiento original de Aristóteles, de modo que, con el deseo de interpretarlo fielmente, se aplica al estudio del ser pero esta vez partiendo de los seres concretos conocidos por experiencia pues, dice Averroes, “la ciencia no es conocimiento del concepto universal sino de los individuos particulares de un modo universal”⁴.

Noción de “ser” a la cual Averroes, al igual que Aristóteles, atribuye “una significación substantiva”⁵, en efecto, decir “ser” es, fundamentalmente, referirse a la sustancia⁶, ella “es el ser en sentido riguroso y absoluto”⁷, de tal manera que si

³ Cf. Alfonso García Marqués, “La polémica sobre el Ser en el Avicena y Averroes Latinos”, en *Anuario Filosófico* 20, n. 1, 1987, pp. 73-104, aquí p. 87.

⁴ Andrés Martínez Lorca, “La noética de Averroes en el ‘Gran Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles’”, en *Ciudad de Dios. Revista agustiniana*, 215, n. 3, 2002, pp. 815-871, aquí p. 850.

⁵ Averroes, *Compendio de Metafísica*, trad. y notas de C. Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919, I, 21 y n. 1, p. 19. De ahora en adelante se cita “*Compendio*”.

⁶ Cf. Averroes, *Taháfut al-Taháfut: La Incoherencia de la Incoherencia*, tesis doctoral de: Khadija Madouri, M. de la C. Vázquez de Benito - J. A. Pacheco Paniagua (dirs.), defendida en la Universidad de Salamanca, Facultad de Filología, Departamento de Lengua Española, Salamanca, 2014, p. 314. Véase también R. Ramón Guerrero, “Averroes: el ‘Proemio’ de su

bien “algunos creyeron que designaba un accidente de la cosa”, él no designa sino “la esencia de esta” (I, 21)⁸, ser es, pues, equivalente a sustancia, entendida como la actualidad de una esencia, esencia que, por lo demás, “da a conocer la substancia de algo concreto”(I, 31), siendo la substancia aquella que “se sustenta en sí misma, sin que necesite, para existir, de ninguna de las categorías accidentales” (2, 7)⁹ porque, ¿qué es la existencia, sino es la existencia de algo?, y así, cuando decimos “ser” afirmamos con propiedad una substancia existente, una esencia que es, y no algo accidental y extrínseco a ella. Para Averroes, pues, la existencia, considerada en sí misma, es nada, y sólo “designa la misma substancia en su aspecto energético, en su actualidad, y no algo distinto de ella misma; es la forma no en cuanto es tal forma, sino en cuanto es acto y perfección”¹⁰; esencia y existencia, pues, son separables sólo por el pensamiento.

Para Tomás, en cambio, esencia y ser si distinguen realmente, de modo que ser ya no es sinónimo de substancia, sino igual a existir (cf. 45, 4, ad 1). Y, mientras que para sus predecesores es a la esencia a la que conviene ser *per se*, poniendo el acento en la esencia que es, para Tomás “la palabra substancia no solamente significa el ser que subsiste por sí”, sino que “significa una esencia a la que convienen “ser” de un modo determinado, a saber, por sí, pero sin que el ser pertenezca a su esencia” (I, 3, 5, ad 1), sino que el “ser es la actualidad de toda cosa” (I, 5, 1) de modo que, el ser es un acto y no un estado, es el acto de ser, limitándose así la noción de substancia a sólo las esencias que tienen el ser recibido de otro¹¹, es decir, aquellos seres cuya estructura última es la de esencia y existencia, y, por lo tanto, ni la materia ni la forma pueden ser consideradas substancias sino sólo el compuesto de ambas¹², y menos todavía podrá Dios ser considerado substancia, pues “en Él no es la esencia

Comentario al libro lambda de la ‘Metafísica’”, en *Anales del Seminario de Filosofía* 1, n. 2, 1996, pp. 275-295, aquí p. 282; e ídem, “La metafísica de Averroes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15, 1998, pp. 181-198, aquí pp. 195 y 196.

⁷ Averroes, *Grand Commentaire de la Metaphysique d’ Aristote. Livre Lam-Lambda*, citado por Idoia Maiza Ozcoidi en “La sustancia, corazón de la metafísica en Averroes”, en *Éndoxa: Series Filosóficas* 27, 2011, pp. 13-36, aquí p. 14.

⁸ Averroes, *Compendio*, I, 24; 2, 6; 2, 65.

⁹ Véase también Averroes, *ibíd.*, I, 24 y 1, 25.

¹⁰ A. García Marqués, *ob. cit.*, p. 102.

¹¹ Cf. Tomás de Aquino, *Acerca del ente y de la esencia*, intr. y trad. de C. Taubenschlag, Buenos Aires, Ágape, 2004, IV, 35.

¹² Cf. Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II 7 y 9.

cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia” (I, 3, 4).

Por lo demás, resalta Averroes en las sustancias su condición de unidad esencial, porque “en esta ciencia [metafísica] **lo uno se toma como sinónimo de ser**”¹³ ya que “los dos tienen un solo sujeto, diferenciándose únicamente en cuanto al modo” (3, 44), atribuyendo así a la unidad una importancia singular en la constitución de los seres, y, en general, de todo cuanto es, y también Tomás dirá que el Uno es causa de la unidad de cuanto existe¹⁴, una existencia que, sin embargo, y como de alguna manera lo anticiparan tanto Aristóteles como Averroes, es un ser que intrínsecamente hace que las esencias sean, un *esse* que es “lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra” como “principio formal de cuanto en ellas hay”¹⁵, asegurando así la unidad de las sustancias que tanto preocupaba a Averroes. Sostiene entonces Averroes que

“las sustancias son tres: **una sustancia sensible y una sustancia no sensible**. La sustancia sensible se divide en dos: una sustancia que no es ni generable ni corruptible [y] la otra sustancia, generable y corruptible, universalmente reconocida, como las plantas y los animales” (*Tafsîr. Livre Lambda*, pp. 58-59),

y que

“**un primer principio, sustancia también**, al que se remontan todas las sustancias y que es causa de todas ellas pues, ‘cuando varias cosas participan de un mismo nombre, unas son más dignas de este nombre que otras, de ahí que lo que es más digno de este nombre que todo lo demás, sea causa de todo lo demás’ (*Tafsîr. Livre Zêta*, 752, 9-12)”¹⁶.

De las sustancias compuestas dirá que “todos los seres sensibles constan de materia y forma” (2, 17)¹⁷ las cuales, lo mismo que la esencia y la existencia, “no

¹³ Averroes, *Compendio*, I, 37, Ver también I,42

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1957, I, 11, 3.

¹⁵ Tomás de Aquino, *ibíd.*, I, 8, 1.

¹⁶ Averroes, *Tafsîr. Livre Lambda*, ed. cit., pp. 58-59; y *Tafsîr. Livre Zêta* 752, 9-12. Citados por Maiza Ozcoïdi, *ob. cit.*, p. 27.

¹⁷ Véase también Averroes, *Compendio*, 2, 49 a 2, 55 y 2, 63, entre otros.

existen separadas en la existencia, (sino que) solamente existen separadas de palabra (*In Phys.* 190 b 17)¹⁸ pero, a diferencia del Maestro que las considera meros “principios de ser”, entiende que ambas son también sustancias pues, dice, “sería torpe y absurdo [suponer] que los principios y elementos de la sustancia no son *substancia*; pues aquello que es causa de una cosa cualquiera merece con más razón [tener] aquello de lo que es causa”¹⁹, y en este sentido, “la sustancia se dice de la materia, de cierta manera, de la forma también de otra manera y de la reunión de las dos de una tercera manera (*Tafsîr. Livre Zêta*, 769, 13-15)”, esto es, que “la materia solamente es sustancia en potencia, y la forma es aquello gracias a los que el ente se hace sustancia en acto”, de tal modo que

“el compuesto merece más el nombre de sustancia que la materia prima porque está en acto, y la materia prima está en potencia, y la forma merece más el nombre de sustancia que el compuesto, porque gracias a ella el compuesto existe en acto, y lo que se considera la causa de algo merece más este significado (*In Phys.* 192 b 33)”²⁰.

Tomás, en cambio, no le atribuye a la materia ningún tipo de sustancialidad, sino que sostiene que, de hecho, no existe sin alguna forma e, igualmente, que tampoco la forma es sustancia, sino el compuesto pues, en efecto, explica que mientras “el individuo compuesto de materia y forma, debe a su materia el tener o sustentar accidentes”, “el subsistir por sí lo debe a la forma, porque ésta no adviene a algo ya subsistente, sino que es ella la que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir”(I, 29, 2, ad 5), pues “por la forma, que es acto de la materia, la materia es hecha ente en acto, y este algo”, pero sostiene al mismo tiempo que “aquello que le sobreviene no le da propiamente a la materia el ser en acto, sino el estar en tal acto”²¹ porque, en realidad, “la existencia es la actualidad de toda forma” (I, 3, 4), esto es, que “el estar existiendo (*esse*) de la sustancia compuesta no es tan solo la forma ni tan solo la materia, sino el compuesto mismo”, “aunque sólo la forma sea la causa de esta manera de estar existiendo según su propio modo”²², y así, en definitiva, no es en la forma sino en el *esse* donde se halla la causa de que la

¹⁸ Josep Puig Montada, “Fragmentos del *Gran Comentario* de Averroes a la *Física*”, en *AL-QAN_ARA* 30, n. 1, 2009, pp. 69-81, aquí p. 73.

¹⁹ Averroes, *Compendio*, I, 26.

²⁰ J. Puig Montada, *Fragmentos...*, p. 75. Ver también Averroes, *Compendio*, 2, 60 y 2, 67

²¹ Tomás de Aquino, *Acercas del ente y de la esencia*, II, 8.

²² *Ibíd.*, II, 9.

sustancia sea, de tal manera que, “cuando se examina la sustancia en referencia a su existencia, la forma deja de aparecer como la última determinación de lo real”²³.

Para Averroes, pues, **la materia** “corresponde a un ser que es potencialmente la cosa misma que después existirá en acto y será definición y forma” (2, 55), si bien, de hecho, es imposible “que la potencia esté desprovista de acto” (3, 26) pues “el acto es anterior a la potencia, bajo los dos aspectos [de tiempo y causalidad]” (3, 22). Materia que, hablando en sentido absoluto,

“tiene varios grados. Uno lo constituye la materia prima, que es informe. Otro grado es el que se refiere a la materia dotada de formas, cosa que tiene lugar en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos [y que] es la que más propiamente recibe el nombre de sujeto” (1, 60);

siendo la primera: “materia prima, privada de toda determinación y perfección, pero con una disposición ilimitada para recibir infinidad de formas distintas”²⁴, y la segunda, el sujeto sobre el que han de ejercer su actividad transformativa las cuatro clases de mutación, a saber, generación y corrupción, aumento y disminución, cambio y [movimiento de] translación (cf. 2, 55). Además, explica, al carecer de forma, la materia no puede ser inteligible, y por ello “es entendida constantemente o por vía de analogía, como sucede en la materia prima, o bien en cuanto le ocurre estar en acto, como sucede en las materias propias de cada ser” (2, 33).

En cuanto a la noción tomista de materia en relación a la de Averroes, Pérez-Estévez señala que

“la materia de Averroes como sujeto de posibilidades reales que han de convertirse en un futuro en seres actuales dista mucho de la materia tomista sólo en potencia inmediata, si Dios lo decidió, para el acto formal de la sustancia y en potencia mediata para recibir, juntamente con la forma, el acto de ser para convertirse en una sustancia existente”;

observando también que la materia prima de Averroes

²³ Cf. Etienne Gilson, *El Tomismo*, Pamplona, Eunsa, 1978, p. 248.

²⁴ Antonio Pérez Estévez, “La materia en Averroes”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 15, 1998, pp. 199-222, aquí p. 202.

“parece dotada de una entidad mucho más consistente que el simple no-ente en potencia para recibir formas tomista con su doble potencia con respecto primero a la forma sustancial y luego al acto de ser. Esta menor entidad de la materia tomista se expresa también en su comparación con el ser del accidente”

pues,

“mientras, para Averroes, el ser de la materia, como sustancia o ser-en-sí, es más consistente que el ser del accidente o ser-en-otro, para Tomás de Aquino, por el contrario, el ser-en-otro del accidente por ser un ser formal y, en consecuencia, actual es más consistente que el ser-en-potencia de la materia”²⁵

pues, en efecto, para Tomás, “el accidente es una forma y, por consiguiente, es un acto; pero la materia es de suyo un ser en potencia. Por esto hay mayor repugnancia en que la materia sea actual sin forma que en que el accidente lo sea sin sujeto”²⁶.

Y, en lo que respecta a **la forma**, señala que así como “la potencia va adherida a la materia y es [como] la sombra de ésta”, el acto “es algo que va inherente a la forma y a manera de sombra de ésta” (3, 20), ya que en su empeño de rechazar el platonismo de sus antecesores y recuperar el auténtico pensamiento de Aristóteles, afirma que la forma está inhiesta en la materia constituyendo el compuesto, y que ello es la “causa de que el ser sea inteligible”, pues es la forma la que hace inteligible a la materia, mientras que “la materia (sólo) es causa de que el ser sea sensible” (2, 63), mientras que “lo inteligible sólo afecta a una cosa en cuanto está en acto” (2, 33), y por ello “el ser inteligible es el mismo ser sensible, en cuanto que éste es dado a conocer en su esencia por aquél; de aquí el que se diga que el inteligible de una cosa es la cosa misma” (2, 61), y como “las esencias de las cosas no son más que la materia y la forma de las mismas (2, 31), la definición es aplicable sólo a los compuestos (2, 22). Forma, finalmente, que también “tiene varios sentidos, pues hay formas de cuerpos simples, las cuales son [propias de cosas] inorgánicas; formas de cuerpos orgánicos, que son las almas; y formas de cuerpos celestes, que se parecen a los cuerpos simples, en cuanto que son

²⁵ *Ibíd.*, p. 219.

²⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 66, 1, ad 3.

inorgánicos, y a los orgánicos, en cuanto que se mueven por sí mismos” (1, 61). Tomás, por su parte, dirá que la materia

“está limitada por la forma, porque antes de recibir una forma determinada está en potencia para poder recibir otras muchas; pero, recibida una, queda limitada por ella. La forma, a su vez, está limitada por la materia, ya que, considerada en sí misma, puede adaptarse a muchas cosas; pero, recibida ya en una materia, no es más que la forma concreta de esta materia determinada. La materia, por su parte, recibe la perfección de la forma que la limita; por esto la infinidad que se le atribuye tiene carácter de imperfecta, pues viene a ser como una materia sin forma. En cambio, la forma no sólo no recibe perfección alguna de la materia, sino que más bien ésta restringe su amplitud, por lo cual la infinidad de una forma no determinada por la materia tiene carácter de algo perfecto” (I, 4, 1, ad 3).

Dados, pues, los principios de donde parte Averroes, sostendrá que la materia, en tanto que “no está dotada de forma”, necesariamente no tiene causa eficiente, ya que es la causa eficiente la que “da al paciente la forma” (3, 73), y que ni la materia ni la forma, consideradas de una manera absoluta, están sujetas a generación y corrupción, sino que son, en realidad, principios eternos, aunque sí lo están de una manera accidental, es decir, “en cuanto que forman parte de lo generable y corruptible, que es el individuo” (2, 62)²⁷, pues “sólo hay generación de la unión de ellos”, la cual se produce “por el movimiento impreso en la materia, un movimiento eterno que tiene como condición necesaria a la misma materia”, “un movimiento que no procede originariamente de la materia, sino que le ha sido dado a ésta por el agente, por la causa eficiente, que es la que mueve”²⁸, agente, al que “Averroes, en diversos pasajes del *Taháfut*, identifica con Dios”, cuya acción “no consiste en dar una forma a una materia, que le convertiría en mero *dador de formas*, sino en producir la educación, la extracción de las formas que la materia posee (potencialmente), esto es, generar su unión mediante el movimiento eterno de las esferas celestes”²⁹, resultando así su actualización.

²⁷ Véase Averroes, *Compendio*, 2, 33.

²⁸ R. R. Guerrero, “Averroes: Cosmología y...”, p. 188. Véase también Averroes, *Compendio*, 2, 34; 4, 1 y 2, entre otros.

²⁹ R. R. Guerrero, “Averroes: Cosmología y...”, p. 189. Véase también, Averroes, *Compendio*, 2, 67 y 3, 20.

S. Tomás coincide con Averroes cuando dice que la materia es el primer substrato, indeterminado, imperfectísimo y pura potencialidad que, en cuanto tal, al no poseer ninguna forma definida, tiene la capacidad de recibirlas todas. Coincide igualmente respecto a la forma cuando sostiene la doctrina aristotélica, asumida y transmitida también por Averroes, según la cual cada ser en sí es idéntico a su forma sustancial la cual lo constituye como tal, o que la forma es lo que hace ser en acto³⁰, pero dirá asimismo que ambas, materia y forma, tienen, sin embargo, causa de su ser pues,

“lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas”, incluida la materia prima (cf. I, 44, 2).

En cuanto a las sustancias de los seres separados que no son ni generables ni corruptibles, dice Averroes que no sólo se caracterizan por ser inmateriales sino también por ser animadas, dotadas de apetito racional (cf. 4, 25), “inteligencias separadas” (4, 24), que están “en continuo movimiento” (4, 7)³¹ y que, además, son eternas (cf. 4, 42), y “acto puro” (2, 69), si bien “limitado porque su ser consiste en una determinada relación al Primero”, que tiene “precedencia sobre ellas respecto a la nobleza y la substancia” (*Tafsir Met.*, pp. 1646-1647)³², justificando así, “sin recurrir a la composición de ser y esencia, su distinción mutua y respecto a Dios”³³, pero abriendo también el camino a una nueva comprensión acerca de ellas al admitir que también las sustancias separadas poseen cierta composición, a saber, la de potencia y acto y, por lo tanto, a considerar que también ellas tienen causa³⁴.

Tomás, al igual que Averroes, afirmará la conveniencia de la existencia de sustancias separadas, simples³⁵ y subsistentes³⁶, pero sosteniendo decididamente que

³⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, traducción, intr. y notas de E. García Estébanez, Buenos Aires, Ágape, 2007, art. 1.

³¹ Véase Averroes, *Compendio*, 4, 9 y 4, 27.

³² Citado por R. R. Guerrero, “Averroes: Cosmología y...”, p. 192.

³³ A. García Marqués, ob. cit., pp. 102 y 103.

³⁴ Cf. Averroes, *Taháfut al-Taháfut*, p. 240.

³⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Acerca del ente y de la esencia*, IV, 32.

³⁶ Cf. Ídem, *Suma Teológica*, I, 50, 2, ad 4.

en estas formas³⁷, “una cosa es su estar siendo y otra su *quiddidad* o naturaleza, o forma³⁸ y que, por lo tanto, si bien no son generables, requieren, necesariamente, una causa de su ser pues, dice:

“es necesario que toda cosa tal cuyo estar existiendo es distinto de su naturaleza, tenga el estar existiendo a partir de otro. Y como todo lo que es se reconduce a lo que es por sí como hacia la causa primera, es necesario que haya una cosa que sea causa del estar existiendo de todas las cosas, en cuanto que sólo ella misma es solamente estar existiendo”³⁹,

es decir que

“es necesario decir que lo mismo los ángeles que todo lo que no es Dios, fue hecho por Dios. Solamente Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como hemos dicho (3, 4; 7, 1, ad 3; 44, 1); por donde evidentemente se ve que sólo Dios es el ser por esencia y que todas las demás cosas son seres por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia” (I, 61, 1).

Dios, por último, es para Averroes “substancia separada, siempre en acto” (4, 2)⁴⁰. “Él es uno y simple, por razón de substancia” (4, 53), Primer principio al que los “seres separados se reducen necesariamente” (4, 36), para Tomás, en cambio, dado su propio punto de partida, Dios no puede ser considerado como substancia (cf. I, 3, 4) pues,

“la palabra sustancia no solamente significa el ser que subsiste por sí, pues el ser en cuanto tal, no puede ser género, según hemos visto, sino que significa una esencia a la que conviene ser de un modo determinado, a saber, por sí, pero sin que el ser pertenezca a su esencia. Y así se comprende que Dios no está en el género de substancia”⁴¹,

³⁷ Cf. Ídem, *Las criaturas espirituales*, art. 5, ad 10, entre otros.

³⁸ Ídem, *Acerca del ente y de la esencia*, IV, 30; 33 y 35. Véase también *Las Criaturas Espirituales*, art. 1.

³⁹ Ídem, *Acerca del ente y de la esencia*, IV, 34.

⁴⁰ Véase Averroes, *Compendio*, 3, 48.

⁴¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 3, 5, ad 1.

“su esencia es su propio estar siendo mismo”⁴² porque “la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza”, y como “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia”, y “en Dios no hay potencialidad alguna, síguese que en Él no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia” (I, 3,4).

2. Acto y potencia

Afirma también Averroes, siguiendo a Aristóteles que el ser “se divide en potencia y acto” (1, 49), y que ambos, “a pesar de ser opuestos, son, con todo, relativos, y cada uno de los relativos sólo puede ser concebido mediante la relación que dice al otro” (3, 9) sin que ello implique un círculo vicioso, como suponía Avicena, pues, “ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente, siendo esta la razón de que a la idea de uno vaya unida la idea del otro” (3, 10), lo cual, sin embargo, no implica que no haya una cierta relación de anterioridad entre ellos, tanto por razón del tiempo como por razón de causalidad, pues, “sometidas ambas a un verdadero examen y estudiadas desde el punto de vista de sus naturalezas [respectivas], se ve que el acto es anterior a la potencia” (3, 22).

A estas dos categorías reduce Averroes todas las nociones metafísicas fundamentales y desde aquí las explica, pero, sin embargo, da un paso más respecto a su maestro: **en cuanto a la noción de acto**, al asociarla con la categoría procedente de la tradición platónica de perfección⁴³, que se refiere a “aquellas cosas que, además de alcanzar su perfección propia, ésta resulta excelente, en sí misma considerada”, de manera que “lo que es más digno del nombre de perfecto es el primer principio, ya que él es causa de todo, sin ser efecto de cosa alguna”, él es “el ser más completo en cuanto a perfección”(1, 54), Dios es, efectivamente, el *Perfectum simpliciter* en quien todas las perfecciones se identifican con su misma esencia y son su misma esencia⁴⁴, incluidas su Inteligencia y voluntad, aporte que desde ya, convierte a Averroes en una fuente tomista de la noción metafísica de Dios⁴⁵, pues, en la *Suma Teológica* dirá que “el primer principio activo es el acto

⁴² Ídem., *Acerca del ente y de la esencia*, V, 38.

⁴³ Cf. A. García Marqués, ob. cit., pp. 97 y 101.

⁴⁴ Cf. Averroes, *Taháfut al-Taháfut*, p. 261.

⁴⁵ Cf. Alfonso García Marqués, “Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios”, en *Sapientia* 37, 1982, pp. 87-106, aquí pp. 93 y 101.

supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta” (I, 4, 1), y así “en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, como dice el comentador” (I, 4, 2). Pero aquí será Tomás quien dé otro paso al señalar que en Dios el Ser no es una perfección más sino que Él es el mismo acto de ser, el *Ipsum esse subsistens* (I, 3, 4) porque, entre todas las perfecciones, “el ser o existir es lo más perfecto de todo” (I, 4, 1, ad 3).

Y, en cuanto a la noción de potencia, porque al decir que “la palabra potencia, se refiere al modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto” (I, 50), desarrolla una comprensión más amplia que la de Aristóteles respecto a ella, abriendo a la posibilidad de que todas las cosas, tanto compuestas como simples, materiales o inmateriales y eternas, esto es, todo aquello capaz de recibir un acto estén en potencia en relación a este⁴⁶, y Tomás, partiendo del principio de que la existencia es “la actualidad de todas las cosas” (I, 4, 1, ad 3), llevará estas afirmaciones hasta sus últimas consecuencias diciendo que la potencia ya no se refiere sólo a la materia en relación a la forma, sino que, incluyendo a la misma forma, se refiere a la esencia respecto a su acto de ser, asociando así las nociones de esencia y potencia, porque “también la esencia es sujeto del ser o existencia en todas las criaturas”⁴⁷, de modo que “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia” (I, 3, 4).

Conclusión

Finalmente, a la hora de señalar los aportes más significativos de Averroes a Tomás sobre las nociones fundamentales de la metafísica aristotélica, es importante, antes que nada, mencionar la recuperación misma, por parte de Averroes, del pensamiento de Aristóteles “en toda su pureza” al haber afrontado el desafío de despojarlo de los “elementos platónicos y neoplatónicos atribuidos a él en la tradición musulmana”⁴⁸. Pero también el hecho de que Averroes haya recurrido a la

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷ Juan Cruz Cruz, *Introducción a la Exposición sobre el Libro de las causas*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 23. Véase también Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, 2, 54.

⁴⁸ R. Ramón Guerrero, *La metafísica de Averroes*, p. 189.

tradicción neoplatónica⁴⁹ asumiendo de ella importantes elementos, si bien ahora sobre la base del paradigma aristotélico, lo cual le convierte en un imprescindible antecedente del modo en que luego Tomás integrará ambas fuentes⁵⁰.

Este modo de integrar estas dos corrientes muestra toda su riqueza al darle a Averroes la posibilidad de ahondar las dos categorías aristotélicas esenciales, esto es, las de acto y potencia, permitiéndole, en el caso del acto, desarrollar una noción de Dios que, ciertamente, es Acto Puro, pero es también el *Perfectum simpliciter*, iniciando un proceso que en S. Tomás alcanzará su nivel más alto con la comprensión de la existencia como acto de ser y de Dios como el *Ipsum esse subsistens* (I, 3, 4), abriéndose el camino a la fundamentación de la trascendencia absoluta de Dios, sin la cual no será posible una explicación de la “creación de la nada” y “en el tiempo”.

Y, en el segundo caso, es decir, respecto a la noción de potencia, permitiéndole esbozar la posibilidad de que también las sustancias separadas, aunque fueran eternas, requieran, igualmente, una causa de su ser, anticipando el modo en que también Tomás entenderá la potencia, es decir, de tal manera que tanto la materia como la esencia, se hallen en potencia respecto, según el caso, a la forma o al ser que reciben de Dios⁵¹, con lo cual deja la inmaterialidad de ser sinónimo de “actualidad pura del ser en cuanto ser” sino que, “como potencia de ser, la esencia inmaterial es tan finita o limitada como la sensible”⁵².

Otra consecuencia de esto es que ya no será la forma la que posea el papel preponderante y último en la constitución de las sustancias compuestas, como sostenía Averroes⁵³, ni tampoco de las simples, como dirá Tomás, sino el existir (cf. 45, 4, ad 1), pasándose así del orden de las esencias al del ser, donde el acto de ser pasa a ser “la última determinación de lo real”⁵⁴.

⁴⁹ R. Ramón Guerrero, “Entre las fronteras griega y latina. Itinerario Intelectual de Averroes”, en M. Agís Villaverde - J. Ríos Vicente (coords.), *Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, 2001, La Coruña, Universidad de La Coruña, 2004, pp. 83-95, aquí p. 89.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 44, 1.

⁵¹ *Ibid.*, IV, 33-35.

⁵² Mercedes Torrevejano, “La sustancia. Tres episodios clave de la Historia de la Metafísica”, en *Cuadernos de Pensamiento* 10, pp. 13-30, aquí p. 30.

⁵³ Cf. Averroes en J. Puig Montada, *Fragmentos...*, p. 76; y *Compendio*, 2, 60.

⁵⁴ Cf. E. Gilson, *ob. cit.*, p. 248.

Pero no sólo la forma sino también la materia perderán entidad ontológica al no poder ser ya consideradas como sustancias, la materia porque ella, “en sí misma, ni existe” (I, 15, 3, ad 3), es un simple no-ente “con su doble potencia con respecto primero a la forma sustancial y luego al acto de ser”⁵⁵, y la forma, porque tampoco ella subsiste separada del compuesto (cf. I, 29, 2, ad 5) sino que ella misma “se refiere al ser como acto”⁵⁶.

Por último, este desarrollo alcanzado por Averroes en las nociones metafísicas propuestas por Aristóteles tendrán también importantes consecuencias al momento de intentar presentar una explicación sobre el origen de todas las cosas, pues le permitió hacer un significativo progreso en lo referente a la doctrina aristotélica de la causalidad que, superando, sin negar, el modo de producción de todo cuanto es por medio de la generación, le ofrece la posibilidad de enriquecer el conocimiento de la naturaleza metafísica de Dios, Causa Primera, y de formular asimismo una definición de creación entendida, en este caso, como la actualización de las esencias posibles⁵⁷.

Pero, sobre todo, fue un antecedente que permitió abrir el camino, si bien de manera aún incipiente y remota, a S. Tomás quien, llevando hasta sus últimas consecuencias los aportes de Averroes, explicará la creación como el acto por el cual Dios, en tanto que *Ipsum esse subsistens*, da el ser a todo cuanto es, incluidas la materia prima y las formas mismas que, si bien consideradas de una manera absoluta, no están sujetas a generación y corrupción⁵⁸, sin embargo han de tener causa de su ser, logrando así proponer una explicación racionalmente fundada de la creación de la nada e, incluso, en el tiempo.

Recibido: 11/03/2017
Aceptado: 15/05/2017

⁵⁵ A. Pérez Estévez, ob. cit., p. 219. Véase también Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 66, 1, ad 3; y *Las Criaturas Espirituales*, art. 1.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, 2, 54.

⁵⁷ Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 175.

⁵⁸ Véase Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, art. 2.

Resumen. Aristóteles es la fuente principal de Tomás, pues, ciertamente, en él se encuentran como en germen los más importantes principios sobre los que Tomás construyó su propio pensamiento. Pero teniendo en cuenta que Averroes, cuyos comentarios a la obra de Aristóteles conoció Tomás, no fue un simple repetidor de las doctrinas del Maestro sino que, procurando ser fiel a su pensamiento, no sólo desarrolló doctrinas suyas sino que también se vio ante la necesidad de afrontar cuestiones que no habían sido consideradas por el Estagirita, como es el caso del desafío planteado por la fe coránica al afirmar que Dios ha creado todas las cosas “de la nada” y “en el tiempo”, nos preguntamos, respecto a las principales nociones metafísicas de Aristóteles, en qué sentido dicho progreso significó un aporte al pensamiento de Tomás, sobre todo en vista a la explicitación de su propia noción de “creación”.

Nos proponemos, pues, rastrear posibles elementos del pensamiento de Averroes que pudieran ser un antecedente del de Tomás, constatando, al mismo tiempo, los puntos de convergencia entre ambos pensadores como también el punto en que uno y otro, aun reconociéndose deudores de Aristóteles, se distancian y distinguen.

Palabras clave: Ser - Sustancia - Aristóteles - Averroes - Tomás de Aquino

Resumo. Aristóteles é a principal fonte de Tomás de Aquino e certamente nele é encontrado o germe dos princípios mais importantes com os que Tomás construiu seu próprio pensamento. Mas, considerando que Averróis, cujos comentários sobre a obra de Aristóteles conheceu Tomás, não era um simples repetidor das doutrinas do Mestre, mas, tentando ser fiel ao seu pensamento, não só desenvolveu suas doutrinas, mas também viu a necessidade de abordar questões que não haviam sido considerados por Aristóteles, como o desafio apresentado pela fé do Corão que Deus criou todas as coisas “do nada” e “tempo”, nós queremos saber sobre as principais noções metafísicas de Aristóteles, em que sentido esse progresso significou uma contribuição para o pensamento de Tomás, especialmente tendo em vista a explicação de sua própria noção de “criação”.

Propomos, portanto, traçar possíveis elementos do pensamento de Averróis que poderiam ser um precursor de Tomás, observando, ao mesmo tempo, os pontos de convergência entre os dois pensadores como o ponto onde qualquer um, mesmo reconhecendo os devedores de Aristóteles, Eles se distanciam e distinguem.

Palavras-chave: Ser - Substância - Aristóteles - Averróis - Tomás de Aquino

Abstract. Aristotle is the main source of Thomas, because, certainly, he takes from him most important principles on which build his own thought. But, taking into account that Averroes, whose comments on the work of Aristotle Thomas got to know, was not a simple repeater of the doctrines of the Master but, trying to be faithful to his thinking, not only developed doctrines of his, but also was faced with issues that the Stagirite had not considered, like the challenge posed by the Koranic faith when affirming that God created all things “out of nothing” and “in the time”, we ask ourselves, regarding the main metaphysical notions of Aristotle, in what sense this progress meant a contribution to the thought of St. Thomas, especially in light of the explanation of his own notion of “creation”.

We intend, then, to trace possible elements of the thought of Averroes that could be an antecedent of that of Thomas, verifying, at the same time, the points of convergence between both thinkers as well as the point at which one and the other, even recognizing themselves as debtors of Aristotle, they distance themselves and distinguish.

Keywords: Being - Substance - Aristotle - Averroes - Thomas Aquinas

**Grosseteste frente a los *Posteriores Analíticos*.
Aproximación a un caso de recepción**

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Roberto Grosseteste comentó tempranamente los *Posteriores Analíticos*, constituyendo uno de los casos iniciales de recepción de la teoría de la ciencia aristotélica en la latinidad¹. Dos particularidades son dignas de mención. En primer lugar, se trata de uno de los primeros comentarios integrales o paso a paso en la escolástica latina². Además, es el único en su tiempo que ordena el texto en función de conclusiones o tesis principales de la ciencia, intentando una sistemática que surja de –y quede avalada por– el original mismo.

Este trabajo se propone ser solamente una introducción a un tema que requiere análisis más complejos. Se presentará en primer lugar un esquema de la fuente. En la segunda parte, se expondrá la estrategia expositiva del Lincolniense: 1. Uso del paso a paso para fijar texto (incluyendo análisis lingüísticos y semánticos), 2. Elenco de las principales tesis (conclusiones) del sistema, 3. Avances propios (hermenéuticos y críticos).

1. Los *Posteriores Analíticos* como fuente

Para ubicar el trabajo de Grosseteste, repasemos rápidamente la estructura de la obra aristotélica, cuyo objetivo general es el estudio del silogismo demostrativo justificando a la vez su teoría de la ciencia. Se divide en dos libros, el primero con 34 capítulos trata del conocimiento científico en general y el segundo, con 19

¹ Ediciones de la obra: *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Ed. Venetia, 1574; y *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introduzione e testo critico de Pietro Rossi, Florencia, Leo S. Olschki editore, 1981. Cito por esta última.

² De todos sus escritos, el que puede considerarse un ejemplo acabado es éste, porque se aplica a toda la obra. En cambio sólo algunos libros del *Comentario a la Física* siguen exacta y ampliamente este criterio, pues al parecer ese comentario en su conjunto fue redactado con diversos objetivos que modifican su presentación.

capítulos, desarrolla más específicamente la estructura de la argumentación como procedimiento investigativo, es decir, el que tiene como objetivo hallar la verdad. Los medievales propusieron diversas sistematizaciones del texto, de las cuales la más conocida es la de Tomás de Aquino³. Todas respetan la división en libros, aunque luego ordenen su contenido de modos diferentes. De un modo tentativo, y a los efectos de una simple comprensión del desarrollo textual, propongo el orden siguiente⁴.

1. El conocimiento científico (Libro I)
 - 1.1 El conocimiento preexistente (I, 1)
 - 1.2. Naturaleza del conocimiento científico (I, 1)
 - 1.2.1. Condiciones de la demostración y análisis de términos (I, 2) **G I, 2, 3, 4**
 - 1.2.2. Errores sobre el conocimiento científico. (I, 3)
 - 1.3. Atributos: siempre verdadero, esencial, universal y conmensurado, accidental (I, 4-5) **G I, 5, 6**
 - 1.4. Requisitos de la demostración
 - 1.4.1. Premisas necesarias y esenciales (I, 6) **G 1, 7**
 - 1.4.2. Premisas del mismo género (I, 7) **G I, 8, 9**
 - 1.4.3. Conexiones (relaciones) eternas (I, 8) **G 10, 11**
 - 1.4.4. Premisas propias de cada ciencia, salvo en las subalternadas (I, 9) **G I, 12, 13**

³ Me ocupé de este aspecto en “El comentario de Santo Tomás a los *Posteriores Analíticos*. Notas metodológicas”, *Sapientia* 55, n. 211, 2002, pp. 57-89. Conviene señalar la opinión de dos importantes estudiosos del tema. Maurice de Wulf ha señalado que Tomás expone ideas propias en sus comentarios, aunque no con desarrollos exhaustivos, más bien reservados a otras obras (*Histoire de la philosophie médiévale*, II, *Le treizième siècle*, Lovaina- París, Vrin, 1986, p. 178 y ss.). Más precisamente, Norman Kretzmann y Eleonore Stump señalan que la tarea de Tomás consistió en elucidar el sentido filosófico de las obras del Estagirita, reorganizando su material y valorando sus soluciones (*The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge Univ. Press., 1993, reprint 1997, “Introduction”). Sobre su método, son imprescindibles las puntualizaciones de Martin Grabmann, “Les commentaires de saint Thomas d’Aquin sur le ouvrages d’Aristote”, *Annales de l’Institut Supérieur de Philosophie*, 1914, n. 3: 231-281 y M.-D. Chenu *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Montreal, Institut d’études médiévales, París, Vrin, 2 ed. 1954, p. 121 y ss., que he tomado especialmente en cuenta en mi estudio del tema.

⁴ Para simplificar y evitar luego repeticiones, en cada lugar se anotó el número de la respectiva conclusión de Grosseteste, en normal cuando es textual y en cursiva cuando es redacción propia a partir de uno o varios pasos anteriores del Estagirita.

- 1.5. La verdad (I, 10)
 - 1.5.1. Los axiomas comunes (I, 11) **G I, 14**
 - 1.5.2. La falacia formal (I, 12) **G I, 15, 16, 17**
 - 1.5.3. Diferencia entre conocimiento del hecho y conocimiento razonado del hecho (I, 13)
 - 1.5.4. La primera figura silogística como modelo principal de silogismo científico (I, 14) **G I, 18**
 - 1.5.5. Proposiciones negativas inmediatas (I, 15)
 - 1.6. La ignorancia (I, 16)
 - 1.6.1. La ignorancia como inferencia errónea con premisas inmediatas (I, 16)
 - 1.6.2. La ignorancia como inferencia errónea con premisas mediatas (I, 17)
 - 1.6.3. La ignorancia como simple negación del conocimiento (I, 18)
 - 1.7. Estructuras argumentativas (I, 19)
 - 1.7.1. El regreso al infinito (I, 19, 20 y 22)
 - 1.7.2. Si la demostración afirmativa no puede ser regresiva al infinito, tampoco la negativa (I, 21)
 - 1.8. Corolarios de todo lo anterior (I, 23) **G I, 19, 20**
 - 1.8.1. La demostración universal es superior a la particular (I, 24) **G I, 21**
 - 1.8.2. La demostración afirmativa es superior a la negativa (I, 25) **G I, 22**
 - 1.8.3. Las demostraciones afirmativa y negativa son superiores a la reducción al imposible (I, 26) **G I, 23**
 - 1.8.4. La ciencia más abstracta es la primera y la más exacta (I, 27) **G I, 24, 25, 26, 27**
 - 1.9. La unidad de la ciencia (I, 28)
 - 1.9.1. Cómo puede haber varias demostraciones de una misma conexión (I, 29) **G I, 28**
 - 1.9.2. Las uniones o conexiones casuales no son demostrables (I, 30) **G I, 29**
 - 1.9.3. No puede haber demostración por medio de una percepción sensible (I, 31) **G I, 30**
 - 1.9.4. Las distintas ciencias deben poseer verdades fundamentales distintas (I, 32) **G I, 31, 32**
 - 1.9.5. Relaciones entre el conocimiento y la opinión (I, 33)
 - 1.9.6. La captación instantánea del término instantáneamente el término medio (I, 34)
 2. La investigación (Libro II)
 - 2.1. Cuatro formas (II, 1) **G II, 1**
 - 2.2. El término medio (II, 2) **G II, 2, 3, 4, 5**

- 2.3. Definición y demostración (II, 3) **G II, 6, 7, 8**
- 2.4. La demostración
 - 2.4.1. La naturaleza esencial no puede demostrarse (II, 4) **G II, 9**
 - 2.4.2. La naturaleza esencial no puede inferirse por división (II, 5) **G II, 10, 11**
 - 2.4.3. El intento de demostrar la naturaleza esencial cae en la falacia de petición de principio (II, 6)
 - 2.4.4. La demostración puede probar la existencia (II, 7)
 - 2.4.5. La definición no se puede demostrar (II, 7)
 - 2.4.6. Sólo se demuestra la esencia de las cosas que tienen una causa distinta de sí mismas (II, 8) **G II, 12, 13, 14, 15**
 - 2.4.7. Lo que se tiene a sí mismo por causa –como las premisas fundamentales– es objeto de captación inmediata. (II, 9)
 - 2.5. La definición (II, 10)
 - 2.5.1. Tipos de definición
 - 2.5.2. Modos de definir una sustancia (II, 13)
 - 2.6. Las causas como conexiones demostrativas (II, 11) **G II, 16, 17**
 - 2.6.1. Las diversas causas, consideradas como términos medios (II, 11)
 - 2.6.2. El tiempo en las inferencias causales (II, 12) **G II, 18, 19, 20, 21**
 - 2.6.3. Modo de elegir una conexión para estructurar una demostración. (II, 13, 14) **G II, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31**
 - 2.6.4. Un mismo término medio puede servir para demostrar varias conexiones (II, 15)
 - 2.6.5. Es imposible la pluralidad de causas, en el caso que causa y efecto sean conmensurados (II, 16) **G II, 32**
 - 2.6.6. Distintas causas pueden producir el mismo efecto, pero no en cosas que sean específicamente idénticas (II, 17)
 - 2.6.7. La verdadera causa de una conexión es la causa próxima, no la más universal (II, 18)
 - 2.7. El modo en que se llega a conocer las verdades fundamentales (II, 19)

2. La hermenéutica del Lincolnense

2.1. El método expositivo del paso a paso

El comentario, género expositivo característico en la escolástica medieval, asume las siguientes formas: a. Comentario explicativo, b. Comentario aumentativo (desarrollo), c. Comentario integrativo (con la finalidad de usarlo como premisa en una argumentación), d. Comentario reafirmante (muestra la concordancia de la

doctrina establecida con determinadas autoridades). Estas formas se relacionan tanto con el objetivo como con el criterio de abordaje del texto original y con recaudos hermenéuticos que –en virtud de los objetivos– resultan específicos.

Los comentarios del período que solemos llamar escolástico, y en especial en el siglo XIII, por otra parte, pueden distinguirse también en comentarios sintéticos (que se aproximarían a los Epítomes de Averroes) y comentarios paso a paso (cuyos modelos serían los comentarios Magnos y Medios de Averroes). Dentro de los comentarios paso a paso, a su vez, pueden distinguirse diversas formas de ordenación del texto para su exposición.

Interesa aquí la que consiste en la ordenación sistemática por unidades teóricas o tesis. Siguiendo el principio del comentario paso a paso, y designando cada paso por el inicio del respectivo texto aristotélico, la exposición pone el acento en señalar las “conclusiones” o tesis principales del mismo. De este modo el texto queda ordenado según sus tesis principales, siendo el resto del texto –tanto del Estagirita como del comentador– la argumentación que lleva a ellas, o bien corolarios y tesis derivadas. Sin que dé a primera vista la impresión, en realidad es una ordenación *more geometrico* posiblemente dependiente de la influencia euclidiana presente en los medios académicos latinos desde el siglo XII. En cuanto al criterio de citar sólo el comienzo de la unidad significativa a analizar, se asemeja a los Comentarios Medios averroístas.

2. 2. Las conclusiones científicas de la obra según Grosseteste

Aplicando sus principios hermenéuticos, Grosseteste analiza el texto aristotélico señalando las conclusiones científicas del mismo⁵. En algunos casos la conclusión

⁵ Sobre la importancia del concepto de “ciencia” en el Lincolnense, son clásicos los trabajos de Robert J. Palma, “Grosseteste’s ordering of scientia”, *New scholasticism* 50, n. 4, 1976, pp. 447-463 y Juan Felipe Tudela van Breugel- Douglas, “La jerarquía de las ciencias según Roberto Grosseteste”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 12, 1982-3, pp. 375-390, en cuanto constituyen marcos generales de comprensión, aunque no analizan en especial este comentario. Alistair Crombie, por su parte, ha señalado que su distinción entre ciencia *quia* y *propter quid* es la base para la construcción de una nueva teoría de la ciencia (cf. “Robert Grosseteste on the Logic of Science”, *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, v. XII, Bruselas, 1953, pp. 171-173). Sobre la teoría de la ciencia y la relevancia relativa en ella de la intuición y del deductivismo, hay posiciones encontradas entre los estudiosos, tema

corresponde exactamente al original en el lugar correspondiente; en otros casos se trata de un texto paralelo. Finalmente, algunas “conclusiones” son reconstrucciones de Grosseteste, que sintetizan pasos más amplios. Resultan 64 conclusiones para toda la obra, 32 para cada libro⁶.

LIBRO PRIMERO

1. “La ciencia demostrativa procede a partir de [principios] verdaderos, primeros, inmediatos, anteriores, más conocidos y causas de la conclusión” (I, 2, n. 10/41) [I, 2; 71b 20].

2. “En el silogismo demostrativo conocemos más las premisas que las conclusiones” (I, 2, n. 11/67).

3. “Nadie puede conocer más las conclusiones que los principios de las conclusiones” (I, 2, n. 12/77).

4. “Nada es más conocido que los primeros principios mismos” (I, 2, n. 13/103) [I, 2; 72b 1-2].

5. “Toda demostración es un silogismo a partir de [premisas] necesarias” (I, 4, n. 17).

6. “La demostración es un silogismo a partir de [nociones] inherentes por sí” (I, 6, n. 33/4) [I, 4; 73a 24-25].

7. “El primero conecta con el medio y el medio conecta con el tercero por sí mismo” (I, 7, n. 38/7) [I, 6; 75a 36-37].

8. “No es posible demostrar pasando de un género a otro género” (I, 7, n. 40/37) [I, 7; 75a 38].

en el que no puedo entrar aquí, limitándome a señalarlo como un aspecto coherente con mi afirmación final del doble proyecto teórico del Lincolniense.

⁶ Se cita por la edición de Rossi, número de párrafo y de línea; se añade la notación Bk correspondiente al original cuando la conclusión es cita textual.

9. “Es necesario que la conclusión de una demostración sea perpetua en sentido absoluto” (I, 7, n. 44/88) [I, 7; 75b 22-23].

10. “Toda demostración procede a partir de incorruptibles” (I, 7, n. 44/93) [I, 8; 75b 24-25].

11. “Todo lo que se deduce de los verdaderos, indemostrables e inmediatos, se conoce o se demuestra” (I, 8, n. 49/1).

12. “Toda demostración necesariamente proviene de principios adecuados a la conclusión” (I, 8, n. 53/102) [I, 9; 76a 13 ss.].

13. “No corresponde a ninguna ciencia demostrar sus propios principios” (I, 8, n. 55/145) [I, 9; 76a 16].

14. “Es necesario que cuando los principios comunes se usen en la demostración en una ciencia especial, sean apropiados al género sujeto de aquella ciencia” (I, 8, n. 58/189) [I, 10; 76a 37].

15. “Ninguna demostración puede llegar a afirmar y negar lo mismo de lo mismo, salvo que la conclusión sea tal que no pueda mostrarse sino por afirmación y negación de lo mismo con respecto a lo mismo” (I, 9, n. 67/14) [I, 11; 77a 10 ss.].

16. “La demostración por reducción al imposible acepta el principio común de que puede haber afirmación o negación acerca de cualquier [sujeto] pero no universalmente, sino en cuanto sea adecuada al género sujeto” (I, 9, n. 70/166).

17. “Toda cuestión que se plantee se demuestra por los [principios] propios” (I, 11, n. 74/7) [I, 12; 77a 36 ss.].

18. “El primer modo de la primera figura hace conocer más que cualquiera de los otros” (I, 13, n. 97/11) [I, 14; 79a 17 ss.].

19. “A toda conclusión demostrable se ordenan tantos elementos cuantos son los medios demostrativos en orden a esa conclusión” (I, 16, n. 131/46) [I, 23; 74b 19].

20. "Puesto que para toda conclusión demostrable hay tantos elementos cuantos son los medios, para la conclusión negativa hay un solo elemento negativo inmediato y todos los demás son afirmativos" (I, 16, n. 134/117).

21. "La demostración universal es mejor que la particular" (I, 17, n. 137/18).

22. "La demostración afirmativa es mejor y superior a la negativa" (I, 17, n. 153/222) [I, 25; 86a 31 ss.].

23. "La definición ostensiva es mejor y superior a la reducción al imposible" (I, 17, n. 156/274) [I, 26; 86b 39 ss.].

24. "La ciencia más cierta es la primera, es decir, la que trata de los primeros" (I, 17, n. 157/337) [I, 27; 87a 31 ss.].

25. "La ciencia que hace conocer el qué y el por qué es mejor y más cierta que la que sólo hace conocer uno de ellos" (I, 17, n. 158/366).

26. "La ciencia que versa sobre lo abstracto es más cierta que la que versa sobre lo concreto" (I, 17, n. 159/373)

27. "De dos ciencias que tratan cosas abstractas, la que trata sobre las cosas más simples es más cierta que la que trata las cosas más compuestas" (I, 17, n. 160/377).

28. "Es posible llegar a una conclusión por muchas demostraciones que usan muchos medios no de un mismo orden" (I, 18, n. 162/53) [I, 29; 87b 5-7].

29. "Sobre la casualidad no hay demostración" (I, 18, n. 163/115).

30. "Sobre las cosas sensibles, en cuanto son sensibles, no hay demostración" (I, 18, n. 163/119) [I, 30; 87b 19 ss.].

31. "No todo puede demostrarse a partir de los mismos principios" (I, 18, n. 168/228).

32. "Ninguna conclusión se demuestra a partir de todos los principios" (I, 18, n. 168/233) [I, 32; 88a 18 ss.].

LIBRO SEGUNDO

1. "Las dudas y preguntas corresponden a cuatro géneros, y por tanto las cosas conocidas también corresponden a cuatro géneros" (II, 1, n. 3/62).

2. "Preguntando si algo es en sentido absoluto o relativo, se pone multiplicidad" (II, 1, n. 7/175).

3. "Preguntando qué es o por qué es, preguntamos cuál es el medio" (II, 1, n. 7/177).

4. "En todas las cuestiones se pregunta si hay medio o cuál es el medio" (II, 1, n. 7/179).

5. "Todo lo que se pregunta son cuestiones acerca del medio" (II, 1, n. 7/181).

6. "Lo mostrado puede ser principio de lo que se dirá después y es el principio más propio de las razones consiguientes, y esto porque no de toda cosa de la cual hay definición hay demostración" (II, 2, n. 17/5) [II, 3; 90a 36 ss.].

7. "No todo lo que se sabe por definición se sabe por demostración" (II, 2, n. 20/57).

8. "No es absolutamente lo mismo conocer la definición y conocer la demostración" (II, 2, n. 22/66) [II, 3; 90b 28-39].

9. "La demostración o silogismo no hace conocer la definición de lo definido al modo según el cual la oración definitoria explica qué es la cosa o qué es el ser de la cosa" (II, 2, n. 24/117) [II, 4 90a 18-19].

10. "Por división no se deduce o demuestra la definición de lo definido en cuanto explica qué es lo definido" (II, 2, n. 25/188) [II, 5; 91b 12 ss.].

11. "El método definitorio no demuestra la oración definitoria al modo por el cual es oración definitoria explicativa de la sustancia de lo definido" (II, 2, n. 27/281).

12. “Lo que es definición se demuestra por el medio que es la definición” (III, 2, n. 35/539) [II, 8; 93a 1 ss.].

13. “Aristóteles explica por ejemplos que por *el qué es* conocemos *si es* en sentido absoluto” (II, 2, n. 38/520) [II, 8, 93a 30 ss.].

14. “De toda demostración se puede extraer la definición y la definición es evidente, y también a la inversa, de toda definición puede extraer la demostración, porque si a la demostración hallada se le extrae el término medio, como el término medio es la definición, ya se extrajo la definición” (II, 2, n. 39/661).

15. “La definición formal es la que demuestra la definición material de lo definido, y no se demuestra la formal de su definido” (II, 2, n. 40/674) [II, 8; 93b 8-14].

16. “Cada una de las cuatro causas es medio demostrativo” (II, 3, n. 45/21).

17. “Habiendo mostrado que se demuestra por las cuatro causas, consiguientemente muestra que se demuestra por varias causas” (II, 3, n. 49/161).

18. “La causa que es verdadera causa del ser de la cosa, o causa total, no requiere ninguna condición para que su efecto provenga de ella” (II, 3, n. 52/253).

19. Cuando la causa y lo causado que no son simultáneos, sucede de tal modo que el ente con el ente, el hecho con el hecho, el futuro con el futuro, siempre es silogismo a posteriori: y el hecho posterior es principio silogístico de aquellos que se hicieron primero y los hechos anteriores son principio, como causa y no como medio silogístico de los que son posteriores, porque no hay silogismo a partir de los primeros” (II, 3, n. 53/285).

20. “En las cosas en las cuales la generación es circular, la demostración es circular” (II, 3, n. 54/327).

21. “En consecuencia, los principios de aquellos que no suceden siempre sino frecuentemente, son también no siempre sino frecuentemente” (II, 3, n. 55/368) [II, 12; 96a 8 ss.].

22. “Este método demuestra primeramente porque primero debe tomarse el género de la cosa a definir y [luego] los que consecuentemente son posteriores al género descendiendo bajo el mismo género, hasta llegar a lo que es convertible con la cosa a definir” (II, 4, n. 56/55).

23. “El género de la cosa a definir debe dividirse primeramente hasta las especies indivisibles y deben añadirse las diferencias concordantes con el género, hasta que no se pueda ir más allá de la división de la cosa definida” (II, 4, n. 57/119).

24. “La división tiene una doble utilidad: una, que ordena rectamente las partes para las definiciones, y la otra que permite que alguna parte de la definición quede fuera” (II, 4, n. 57/ 148).

25. “Para llegar a la definición deben tomarse los predicados de la cosa definida en aquello que es y deben tomarse los mismos según el orden natural, es decir, que lo que es primero en la naturaleza sea el primer ordenado en la definición, lo que es segundo, segundo, y así debe tomarse todo lo que corresponde a la cosa definida” (II, 4, n. 59/208).

26. “Todo lo dicho integra el método de la definición por vía de composición, es decir, la división que une las partes de la definición y el método de mostrar lo accidental que adviene y el método de mostrar el género que adviene a eso, lo que es y razón ordenadora de las partes de la definición” (II, 4, n. 60/230).

27. “Este método puede resumirse en una proposición: investigando la definición por vía de resolución, primero debe tomarse aquello en lo que convienen según el nombre a definir las cosas más indiferentes, de las cuales se predica el nombre a definir, y después debe tomarse aquello en que convienen según el nombre a definir las cosas similarmente indiferentes entre sí, pero diferentes de los tomados primero más que entre sí, y tercero debe tomarse lo que es común al primer y segundo tomados y así siguiendo si hay más cosas diferentes que convienen en el nombre a definir” (II, 4, n. 63/313).

28. “La definición hace cierta la visión de la sustancia” (II, 4, n. 64/328).

29. “No se puede buscar una [única] definición de los nombres [términos] ambiguos” (II, 4, n. 64/330).

30. “De que la definición nos hace adquirir una visión cierta, se sigue que lo metafórico no se puede definir, porque la metáfora es causa de ambigüedad” (II, 4, n. 64/250).

31. “Para lograr las definiciones intentadas y propuestas deben elegirse las divisiones y decisiones de los universales, esto es, las resoluciones de los singulares” (II, 4, n. 65/364) [II, 14; 98a 13 ss.].

32. “Intenta [Aristóteles] en este capítulo, demostrar por qué lo demostrado de uno por sí y no por accidente tiene una causa y un [solo] medio demostrativo” (II, 5, n. 71/3).

2.3. Avances propios

Comparando el esquema propuesto en el punto 1 y este elenco de conclusiones, podemos extraer algunos elementos que trazan el perfil del proyecto hermenéutico del Lincolnense y con él, su estrategia de apropiación teórica.

En forma sucinta, dada la índole de este trabajo, menciono los aspectos más importantes.

1. Puede observarse que aunque el comentario sea paso a paso, no todos los desarrollos aristotélicos (aun cuando sean relevantes) son integrados en el elenco de tesis; al contrario, dicho elenco privilegia algunos contenidos de interés para Roberto, que en general hacen referencia a los aspectos epistémicos formales, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de una inferencia científica.

2. Silencia (y no parece que sea casualmente) los tratamientos y enfoques más ontológicos del original.

3. La elección de las tesis tiene relación significativa con su aplicabilidad a las disciplinas científicas que le interesaban, sobre todo la astronomía y lo que podríamos llamar geofísica, como también se colige por los ejemplos personales que añade.

4. Grosseteste aumenta el contenido cognitivo del original por dos vías. Por una parte, al analizar con mucho cuidado el sentido de las palabras latinas (a veces da la impresión de que incluye una crítica importante a la traducción misma) y buscar la

coherencia interna del discurso, exhibe nexos que están implícitos en el original. Por otra parte, al aplicar la explicación de una tesis o corolario a casos concretos de las ciencias de su tiempo, proporciona para ellas un marco epistemológico nuevo, de raíz aristotélica, estableciendo indirectamente un conjunto de criterios de científicidad que él mismo aplicó luego en sus trabajos personales, y que fueron transmitidos a sus discípulos en la Escuela de Oxford.

Para concluir

El Comentario a los *Segundos Analíticos* nos permite apreciar un modelo expositivo vinculado a las formas expositivas y aumentativas y, en consecuencia, muestra de qué modo podía lograrse aumentos teóricos sin recurrir a la forma ya bastante estandarizada de la *quaestio*.

Además, es posible exhibir la correspondencia entre esta forma de exponer al Estagirita y el propio proyecto del Lincolnense. En efecto, Grosseteste tenía, desde los comienzos de su enseñanza oxoniense, un proyecto teórico en el cual por una parte se incluían temas de investigación que hoy llamamos científicos (los eclipses, las mareas, los climas) y por otro lo que he llamado su metafísica-teológica, muy vinculada a su propio proyecto de teología bíblica. Los ejes teóricos en ambas inquietudes son diferentes; no hay duda que Grosseteste siempre adhirió a la tradición metafísico-teológica agustinizante, pero apreció la importancia de la epistemología aristotélica para las ciencias y sobre todo para la justificación lógica de las formas argumentativas en general. Creo que en esta perspectiva debe entenderse la estrategia expositiva de este Comentario.

Recibido: 02/03/2017
Aceptado: 15/05/2017

Resumen. Roberto Grosseteste comentó tempranamente los *Segundos Analíticos*, constituyendo uno de los casos iniciales de recepción de la teoría de la ciencia aristotélica en la latinidad. Dos particularidades son dignas de mención. En primer lugar, se trata de uno de los primeros comentarios integrales o paso-a-paso en la escolástica latina. Además, es el único en su tiempo que ordena el texto en función de conclusiones o tesis principales de la ciencia, intentando una sistemática que surja de –y quede avalada por– el original mismo.

Este trabajo se propone ser solamente una introducción a un tema que requiere análisis más complejos. Se presentará en primer lugar un esquema de la fuente. En la segunda parte, se expondrá la estrategia expositiva del Lincolniense: 1. Uso del paso a paso para fijar texto (incluyendo análisis lingüísticos y semánticos), 2. Elenco de las principales tesis (conclusiones) del sistema, 3. Avances propios (hermenéuticos y críticos).

Palabras clave: Lógica - Teoría de la ciencia - Comentarios medievales - Aristóteles - Roberto Grosseteste

Resumo. Roberto Grosseteste comentou cedo os *Segundos Analíticos*, constituindo um dos casos iniciais da recepção da teoria da ciência aristotélica na latinidade. Vale a pena mencionar duas particularidades. Primeiro, é um dos primeiros comentários abrangentes ou passo-a-passo na escola latina. Além disso, é o único em seu tempo que ordena o texto com base em conclusões ou teses principais da ciência, tentando uma sistemática que surge de –e é garantida por– o próprio original.

Este artigo pretende ser apenas uma introdução a um tópico que requer uma análise mais complexa. Um esquema da fonte será apresentado primeiro. Na segunda parte, a estratégia expositiva do *Lincolnian* será exposta: 1. Uso passo a passo para corrigir o texto (incluindo análise linguística e semântica), 2. Lista das principais teses (conclusões) do sistema, 3. Avanços próprios (hermenêutica e crítica).

Palavras-chave: Lógica - Teoria da ciência - Comentários medievais - Aristóteles - Roberto Grosseteste

Abstract. Robert Grosseteste commented early on the *Analytical Seconds*, constituting one of the initial cases of reception of the Aristotelian science theory in the Latinity. Two particularities are worth mentioning. First of all, it is one of the first comprehensive comments or step-by-step in Latin scholasticism. In addition, it is the only one in its time that orders the text based on conclusions or main theses of science, trying a systematic that arises from –and is guaranteed by– the original itself.

This paper is intended to be only an introduction to a topic that requires more complex analysis. A scheme of the source will be presented firstly. In the second part, the expository strategy of the Lincolnian will be exposed: 1. The use of step by step to fix text (including linguistic and semantic analysis), 2. A list of the main theses (conclusions) of the system, 3. His own progresses (hermeneutics and critics).

Keywords: Logic - Theory of science - Medieval comments - Aristotle - Robert Grosseteste

Los dos traslados en la lógica colonial latinoamericana

Walter Redmond¹

“Non Latinis nec Argivis solum anima de coelo cadit”
Tertuliano²

Quiero agradecer al doctor José Higuera Rubio por su invitación de contribuir al ciclo de conferencias en la Biblioteca Nacional en el marco del proyecto “*Ars-philosophia-scientiae*” de Colciencias y en la Universidad Nacional de Colombia; la considero un gran honor. El doctor Higuera sugirió que hablara sobre la *translatio artium*, la migración de las artes de Europa a las Américas en el contexto colonial. En efecto, “*artes*” en tal contexto evoca la filosofía que se enseñaba en las universidades de aquel tiempo, específicamente al trío de cursos universitarios: lógica, física (o filosofía natural) y metafísica. Me gustaría ofrecer una reflexión sobre esta “geografía filosófica” referida específicamente a la lógica.

1. La historiografía de la filosofía colonial

Hace muchos años, yo hacía una investigación bibliográfica en la colección latinoamericana “Benson” de la Universidad de Texas sobre la “filosofía de las colonias ibéricas de América”. Un libro apareció bajo este título en 1972; es una lista de las fuentes manuscritas e impresas y una bibliografía notada de la literatura secundaria.

Uno de los muchos estudios históricos que revisé para mi bibliografía fue el libro *Los “fundadores” de la filosofía en América Latina*, escrito por Armando Correia Pacheco (Jefe de la División de Filosofía y Letras de la Organización de Estados

¹ Walter Redmond, filósofo jubilado, Austin, Texas, EEUU, wbredmond.wr@gmail.com.

² “El alma no sólo cae del cielo para los romanos y griegos” (*De anima*, cap. 6) citado por Pedro de Ortega Sotomayor (profesor de teología, canciller de la Universidad de San Marcos y obispo del Cuzco y de otras diócesis) refiriéndose a la obra *Celebriores controversias...* (1638...) del franciscano peruano Alonso Briceño. Cf. W. Redmond, “Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* [en dos partes] 41, 2004, pp. 353-3-71; 42, 2005, pp. 209-34.

Americanos en Washington). Sorprendentemente, el más joven de estos “fundadores” fue el peruano Alejandro Deústua, quien trabajó en las tres primeras décadas del **siglo veinte** (murió en 1945), y los “fundadores” mexicanos, José Vasconcelos y Antonio Caso, que también escribían al mismo tiempo. El autor hizo este comentario: “en América Latina los ‘fundadores’ lanzaron los cimientos del pensamiento filosófico en países que carecían casi totalmente de tradición filosófica...”³.

O sea que este historiador borró el 90% del calendario filosófico de América Latina.

Encontré tales juicios desfavorables en torno a la filosofía de la época colonial en muchos investigadores de la filosofía latinoamericana. Una crítica constante fue que la filosofía colonial estaba **desfasada con la modernidad europea**. Hubo un “atraso” (¡a veces decían de **tres siglos!**) en la *translatio* de la nueva filosofía y de las nuevas ciencias a América, atascada todavía en la premodernidad. Eran particularmente severos con los **escolásticos** del Siglo de Oro (los siglos XVI y XVII), y repetían los mismos epítetos para calificarlos: “decadentes”, “superados”, “petrificados”, “sacristanescos”, “oscurantistas” y “ergotistas” (pues los libros de lógica contenían muchos “*ergos*”).

Esta filosofía escolástica por supuesto emigró acá desde Europa en el siglo XVI, así como emigró la filosofía moderna (y una escolástica modernizada), especialmente desde el siglo XVIII. Hubo, pues, dos *translationes artium* en el período colonial, y dentro de ellas llegaron a estas tierras **dos lógicas**: la escolástica (al principio, la lógica “terminista”) y la moderna (o escolástica modernizada). Es sobre ellas que quisiera ofrecer unos breves comentarios.

2. Crítica de la crítica

Vale la pena empezar examinando brevemente el famoso “atraso”, pues la lógica también se tiñe con la misma brocha. El caso es que varios investigadores de mediados del siglo pasado (como Bernabé Navarro en México o John Tate Lanning en los EEUU) trazaron el creciente impacto de la modernidad en América Latina durante el ochocientos, notando cuándo los nombres de autores modernos (como

³ Armando Correia Pacheco, *Los fundadores de la filosofía en América Latina*, OEA, Washington, 1970, p. vi.

Descartes, Newton y Leibniz) comenzaron a aparecer en los escritos de filosofía. Lanning, por ejemplo, estudió los “tesarios” (programas de los exámenes públicos) en Guatemala, Venezuela, Chile, y Argentina, y concluyó que el “atraso desde el innovador europeo al académico americano” –lejos de tres siglos– fue, para fines del siglo XVIII, la **travesía del Atlántico**. Añadió que los jóvenes de la Universidad de San Carlos en Guatemala (de la que hizo un estudio especial) conocían lo que pasaba en la escena europea mucho mejor que sus propios alumnos estadounidenses.

La investigación más reciente también ha acabado con el mito del “atraso” de los escolásticos premodernos. El cuzqueño Juan de Espinosa Medrano es un ejemplo. De los 300 autores que citó en su lógica (compuesta en Cuzco a mediados del siglo XVII y publicada después en Roma en 1688), un cuarto son pensadores antiguos, otro cuarto son filósofos medievales, un quinto son escolásticos del siglo XVI y la **tercera parte** son autores del siglo XVII, su propio siglo. Mencionó más obras de este siglo que de cualquier otro, incluso al menos quince publicadas en Europa después de su nacimiento (c. 1632), y cinco después de 1650. Aun así, se quejaba de que “los libros de los más recientes no llegan” ¡al Cuzco!

Los estudios recientes también han revelado que los pensadores escolásticos no sólo sabían lo que pasaba en la filosofía europea de su tiempo, sino que ambicionaban **contribuir** a ella. Se trata de una *translatio artium* en sentido **contrario**; es decir, de América a Europa. Un buen ejemplo fue un grupo de autores del Virreinato peruano en el siglo XVII, quienes se quejaban amargamente de que sus obras no fueran reconocidas por sus colegas europeos –más aun, presentaron una extraordinaria “defensa de la América intelectual”⁴.

3. La lógica

En realidad a mí me impresionó la primera lógica formal que leí de la época colonial latinoamericana, la *Resolutio summularum* de Fray Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz (1553-1554), pues pensé que no andaba muy lejos de lo que hoy llamamos “lógica simbólica”. La lógica de Fray Alonso también me pareció, por su tecnicidad, “filosofía para filósofos”; y en efecto las obras universitarias de aquel

⁴ En una monografía mía que salió en la Universidad de Hamburgo, “Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy”, describo esta defensa de la intelectualidad americana, llena de irónicas citas de autores clásicos y razonamientos graciosos, y en el apéndice cito los textos en latín (ver nota 2).

tiempo, si bien eran “libros de textos”, además eran el vehículo normal de comunicación entre los mismos filósofos –y veremos que este hecho causaba problemas.

Ahora bien, para describir la trashumancia de la lógica de Europa a América hay que ver cómo llegó a la Península Ibérica. También tenemos que tener en claro lo que entonces se llamaba “lógica” y ubicarlo dentro de su historia en Europa. El curso de lógica constaba de dos partes: la menor y la mayor. La menor (nombrada “súmulas” por el popular manual, las *Summulae logicales* de Pedro Hispano (siglo XIII), es lo que hoy llamamos lógica **formal**. La lógica mayor era una serie de cuestiones no formales sino metalógicas y ontológicas, relacionadas con las *Categorías* y los *Analíticos posteriores* de Aristóteles y con la *Εἰσαγωγή* de Porfirio (los “predicables”). No pocas veces los historiadores confunden esto dos temarios.

En general, se han reconocido dos componentes básicos de la lógica: el **predicativo** y el **proposicional**. La lógica “de predicados” analiza las inferencias entre las proposiciones afectadas por cuantificadores como “todo”, “alguno” y “ninguno”. La lógica “de proposiciones” trata de las inferencias entre las proposiciones unidas por conectores como “si... entonces” (implicación) “y” (conjunción), “o” (disyunción) y similares y también “no” (negación).

Originalmente, los dos componentes se desarrollaron por separado. El estoico Crisipo y otros lógicos griegos desarrollaron la lógica proposicional, y Aristóteles elaboró su “silogística”, la cual es una parte de la lógica predicativa. Se produjo una polémica respecto de cuál lógica, la estoica o la aristotélica (por ende: la predicativa o la proposicional) era la “correcta”, pero desde la Antigüedad tardía podían considerarse complementarias (la polémica, pues, fue tonta).

Antes de 1200 los lógicos medievales (como Abelardo) desarrollaron los dos aspectos de la lógica basándose en fuentes antiguas, pero sin tener acceso directo al *ὄργανον* completo de las obras lógicas de Aristóteles. Una parte de esta lógica temprana era **original** –medieval– y no “aristotélica”. Sin embargo, pronto, alrededor de 1200, los pensadores tuvieron acceso a todas estas obras en latín. Y después se volvió a hablar de “dos lógicas”: esta vez de la aristotélica (desprovista de lógica proposicional) y –no raramente con desdén– de las “sutilezas medievales” o las “añadiduras medievales” hechas por los lógicos de la Edad Media –las cuales, claro, **incluían** la lógica proposicional.

En el siglo XIV, sin embargo, estos componentes básicos de la lógica –y otros integrantes de la lógica como la modal (la lógica de la necesidad y posibilidad)– fueron estudiados por lógicos de talento como Juan de Cornubia, Guillermo de Ockham, Juan Buridano, Walter Burleigh y Alberto de Sajonia, y un compendio, escrito por Pablo Véneto salió en 1499⁵. En cierto sentido, la lógica formal alcanzó en estos autores el punto cumbre de su historia hasta aquel momento. Pues inmediatamente después, la lógica entró en declive hasta mediados del siglo XIX, cuando era tan pobre que tenía que fundarse de nuevo (con sus dos componentes) fuera de la filosofía, por matemáticos como George Boole, August De Morgan y Gottlob Frege; se trata de la lógica que se llama a veces (equivocadamente) “lógica simbólica” o “matemática”.

La enseñanza de la lógica se empobreció en los siglos XVII y XVIII por varias causas. La nueva física, bajo el influjo de Bacon y Descartes, llevó a los filósofos a considerar la lógica no como análisis formal sino como un método de descubrimiento⁶. Y porque el estudio de las “sutilezas medievales” era “exigente”, no es de extrañar que estallara una rebelión contra ellas. En aras de la pedagogía y del humanismo, la lógica fue tildada de “fútil” y su lenguaje de “bárbaro”. El español Juan Luis Vives publicó una famosa sátira *Adversus pseudodialecticos* en 1520 contra sus propios maestros de la Universidad de París, en el momento preciso (entre 1481 y 1520) –como dijo E. J. Ashworth, historiadora de la lógica escolástica posterior– en que París era el centro internacional de la lógica formal y cuando los estudios de la lógica nunca fueron superados en sutilidad y formalismo⁷.

Estos lógicos se llamaban “modernos” (en latín *recentes, recentiores, neoterici, juniores, nuperi*) o “nominalistas” (en latín *nominales*). Yo no digo “lógica moderna” porque hasta ahora he usado “moderno” para “la modernidad”. También evito “nominalista” porque la palabra puede delatar incomprensiones, hasta

⁵ *Logica magna*, texto y traducción inglesa de la primera parte por Patricia Clarke, Oxford, Oxford University Press, 1981; también publicó una *Logica parva*, traducida al inglés por A. R. Perreiah, Munich-Viena, Philosophia Verlag, 1884.

⁶ Cf. William Kneal, *The Development of Logic*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 400, p. 307 y p. 310.

⁷ Ashworth también comentó que escasean estudios sobre los numerosos textos de lógica de los siglos XV-XVI-XVII pese a su importancia en los programas de estudios universitarios, y los estudios que hay desconocen su *contenido* y por tanto tampoco reconocen los *aportes* de los filósofos individuales. Earline Jennifer Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, p. ix, p. 7.

prejuicios. Hablaré más bien de la lógica “terminista”, porque estos autores centraban su análisis en el lenguaje, por ser la lógica una *scientia sermoninalis* (sin embargo, la palabra “terminista”, también hoy, puede ser abusiva)⁸.

En todo caso, no tardó en surgir una lógica simplificada, mezclada con la retórica. Rudolf Agricola, en su *De inventione dialectica* (1479), identificó la lógica con las dos primeras partes de la retórica tradicional (*inventio* y *judicium*) y su discípulo Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), cuya *Dialectique* (1572) en realidad contenía poca lógica, fue acogida con entusiasmo en Francia, Alemania, Suiza y Holanda y, más tarde, en las colonias inglesas de América⁹. Ramus prefirió la filosofía de Platón a la lógica de Aristóteles. Lutero también rechazó la lógica aristotélica, pero su discípulo Philipp Melancthon, siguiendo a Agricola, prescindió de las “añadidas medievales” en sus populares libros de texto. En realidad, la lucha entre el “filipismo” y el “ramismo” condujo a una adherencia más estricta a Aristóteles, como en Jacobo Schegk en la Universidad de Tubinga, con pérdida de la

⁸ Cf. E. J. Ashworth, *Language and Logic...*, p. ix, p. 7 y “Terminist Logic”, en R. Pasnau - C. Van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Vol. 1* Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp 146-158. “Terminist logic is a specifically medieval development. It is named from its focus on terms as the basic unit of logical analysis, and so it includes both supposition theory, together with its ramifications, and the treatment of syncategorematic terms. It also includes other areas of investigation not directly linked with Aristotelian texts, notably obligations, consequences, and insolubles... Logic was at the heart of the arts curriculum, for it provided the techniques of analysis and much of the vocabulary found in philosophical, scientific, and theological writing. Moreover, it trained students for participation in the disputations that were a central feature of medieval instruction, and whose structure, with arguments for and against a thesis, followed by a resolution, is reflected in many written works. This practical application effected the way in which logic developed. While medieval thinkers had a clear idea of augmentation as involving formal structures, they were not interested in the development of formal systems, and they did not see logic as in any way akin to mathematics. Logic involved the study of natural language, albeit a natural language (Latin) that was often regimented to make formal points, and it had a straightforwardly cognitive orientation. The purpose of logic was to separate the true from the false by means of argument, and to lead from known premises to a previously unknown conclusion. In this process, the avoidance of error was crucial, so there was a heavy emphasis on the making of distinctions and the detection of fallacies”.

⁹ El ramismo dominó la *Technologia* de S. Johnston, el primer texto de filosofía publicado (en latín) en las colonias inglesas de América (por B. Franklin, Filadelfia, en 1752).

lógica proposicional¹⁰. Finalmente aparecieron en el escenario de la lógica, siempre más concurrido, no sólo filipistas y ramistas, sino también semi-ramistas, filipo-ramistas, aristotélicos y antiaristotélicos –inclusive una “escolástica protestante”, pues a los contrincantes en los debates teológicos, cada vez más complejos, la lógica les hacía falta.

Durante este tiempo Leibniz fue el lógico más interesante –era como el dios Jano, con una cara vuelta a la lógica escolástica (que conocía bien) y otra vuelta a la lógica actual¹¹.

4. La lógica ibérica

La lógica terminista de la Universidad de París se extendió a la Península Ibérica alrededor de 1500. Esta trashumancia ocurrió cuando un grupo de españoles estudiaron (y algunos enseñaron) en París y regresaron a varias universidades de su patria, principalmente a las de Alcalá y Salamanca. La lógica terminista estaba de moda y en demanda; ni faltaban “robos de profesores” entre las universidades. El auge de la lógica terminista en la Península cubre aproximadamente el primer tercio del siglo XVI. A diferencia de la lógica al norte de los Pirineos, la lógica ibérica carecía de notables influjos religiosos.

El más conocido de los lógicos “repatriados” fue Domingo Soto, quien estudió en la Universidad de París bajo la tutela de otro español, Juan de Celaya, y enseñó en Alcalá y Salamanca. Otros españoles que estudiaron en París y regresaron a España fueron Gaspar Lax, los hermanos Antonio y Luis Coronel, Fernando de Enzinas, Juan Dolz, Jerónimo Pardo, Andrés Limos, Agustín Pérez de Oliván y otros¹².

¹⁰ Quien trató de reducir la lógica proposicional a la silogística. Cf. W. Redmond, “Aristoteles und die Scholastik: Die Logik bei Jakob Schegk”, en S. Lorenz - U. Köpf - J. Freedman - D. Bauer (eds.), *Die Universität Tübingen zwischen Scholastik und Humanismus*, Tubinga, Jan Horbecke Verlag, 2012, pp. 237-249, y “La Lógica del siglo XVI en las tierras ibéricas y al norte de los Pirineos”, en J. L. Fuertes Herreros - A. Pónela González (eds.), *De natura: La naturaleza en la Edad media*, V. N. Farmalicão, Edições Húmus, 2015, vol. 2, pp. 783-791.

¹¹ Cf. Hans Burkhardt, *Logik und Semiotik I n der Philosophie von Leibniz*, Munich, Philosophia Verlag, 1980.

¹² Cf. E. J. Ashworth, *Language and Logic...* y Vicente Muñoz Delgado, *Lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico-doctrinales*, Salamanca, 1972.

Sin embargo, a mediados de siglo ocurrió una reacción contra la enseñanza de esta lógica “difícil”, contra sus “cuestiones tontas e inútiles”. La rebelión ocasionó una reforma del programa de estudios y una simplificación de los libros de texto. Soto mismo, antes un entusiasta de la lógica “exigente”, acabó oponiéndose a ella. El espíritu renovador se extendió rápidamente; los libros de lógica (y de otras materias como la física) fueron abreviados y facilitados. Sin embargo seguían siendo terministas; se trata de una riña **entre terministas**.

En un tercer momento, hacia fines del mismo siglo, decreció el interés en la lógica formal. Rudolfo Agricola ejerció un influjo tras aparecer la traducción castellana de su *De inventione dialectica* en 1554. También se produjo cierto retorno a Aristóteles (restando importancia, así, a la lógica proposicional), así como a santo Tomás (oponiéndose así a la aproximación terminista). Al mismo tiempo los profesores comenzaron a interesarse más por la lógica mayor que por la lógica formal.

Por otro lado, durante el siglo XVI seguía desarrollándose otro componente importante de la lógica formal: la modal, y hubo “aplicaciones” importantes, por ejemplo, a la discusión del libre albedrío en la controversia “*De auxiliis*” alrededor de 1600¹³.

En el ochocientos, una oleada de influjo moderno abrumó la enseñanza de la lógica, como también la de otras disciplinas tradicionales. Había que esperar, pues, los nuevos acercamientos a la lógica a partir de 1850.

5. La lógica escolástica en América

Hemos mencionado los dos traslados de la lógica europea a América: la escolástica en el siglo XVI y la moderna en el siglo XVIII. La Universidad de París fue la cuna “remota” de la primera *translatio*, pero su fuente inmediata fue la “reforma” de la lógica terminista a mediados del siglo XVI.

El primer libro de filosofía **impreso** en el hemisferio occidental fue la *Recognitio summularum* de Fray Alonso (México, 1553-1554). El primer libro de filosofía publicado en Sudamérica fue la lógica de Jerónimo de Valera (Cuzco, 1610). La primera lógica formal escrita por un filósofo “criado” en América fue el “manual”

¹³ Cf. W. Redmond, *El albedrío*, Pamplona, EUNSA, 2007.

de Tomás de Mercado (Sevilla, 1571). Es curioso que el primer libro de filosofía impreso en lo que hoy son los Estados Unidos fuera escrito en una lengua algonquina¹⁴.

El primer tipo de lógica formal que llegó a América, pues, fue la lógica terminista “**reformada**”. En su *Recognitio summularum*, Fray Alonso, que había sido discípulo de Soto, y enseñó en Salamanca y después en Tiripitio (Michoacán), hizo listas de los lógicos terministas “exagerados” (que no le gustaban) y de los terministas “moderados” (que le gustaban). Sus listas coinciden con las de Vicente Muñoz Delgado, historiador de la lógica ibérica. Fray Alonso llamó a la reforma de la lógica “una edad de oro”, “un reino saturnino”, en contraste con la “edad decrepita” anterior¹⁵. Los lógicos anteriores, dijo, habían recargado las “sensibles mentes” de los alumnos que terminaron odiando la lógica¹⁶. Dijo:

“¿Quién puede leer a gente como Enzinas –esta ‘encina sin bellotas’– sin enojarse? ¿Quién los puede usar para enseñar la lógica? Tras estudiarlos con detención por muchos meses, mejor dicho, por años, podemos decir: ‘Maestro, toda la noche hemos estado trabajando, y nada hemos captado’ ”.¹⁷

Alonso enfatizaba a Aristóteles con menoscabo de Pedro Hispano, pero mencionó que fue Pedro, no Aristóteles, quien escribió sobre la suposición (que incluía la semántica escolástica), y claro, ¡fue Pedro el autor del texto que Alonso usaba en la clase!¹⁸ ¡Inclusive llamó “moderado” a Rudolfo Agricola!¹⁹

¹⁴ John Eliot, *The Logick Primer: Some Logical Notions to Initiate the Indians in the Knowledge of the Rule of Reason*, 1672; bilingüe inglés y wopamaaco en forma interlinear. O sea que la primera publicación no fue la *Technologia* de Johnston.

¹⁵ Alonso de la Vera Cruz, *Recognitio, summularum*, dedicatoria; edición mexicana 43rA; edición salmantina (1573) 11A, 46A.

¹⁶ *Ibíd.*, 11A.

¹⁷ *Ibíd.* Se trata de dos juegos de palabras: “encina” (nombre de persona y del árbol) y “capere” (pescar y entender).

¹⁸ *Ibíd.*, c. XIX. Cf. W. Redmond, “Formal Logic in New Spain: Aspects of the Work of Fray Alonso,” en *International Philosophical Quarterly* 9, n. 3, 1979, pp. 331-51 y “La lógica formal en la Nueva España: Aspectos de la obra de fray Alonso”, en *Latinoamérica: anuario estudios latinoamericanos* 12, 1979, pp. 225-53.

Sin embargo, es preciso recalcar que “simplificar” en absoluto significa “*dumbing-down the curriculum*”, atontar el programa de estudios, pues la enseñanza de la lógica seguía siendo “terminista” y su nivel de dificultad podría sorprender al profesor de la lógica actual. Yo publiqué dos libros sobre la lógica colonial²⁰, y me consta que la lógica formal de Fray Alonso es más “exigente” en ciertos sentidos que mi propio curso de introducción a la lógica simbólica que he impartido muchas veces. Su *Recognitio summularum* consta de 100.000 palabras latinas; el estilo es escueto y denso y su contenido (salvo cuando “cubre la materia”) apenas puede llamarse fácil. Más bien rechaza la *super*-simplificación y critica a los maestros “que se van al otro extremo”²¹.

También es importante reconocer que Fray Alonso mantenía un equilibrio entre la lógica proposicional y la predicativa. En su lógica de las proposiciones explica – como nosotros hoy en día– que la conjunción es verdadera cuando los dos coyuntos son verdaderos, la disyunción es verdadera cuando es verdadero al menos un disyunto, y la condicional es verdadera cuando es una “buena consecuencia”, es decir, cuando el antecedente no puede ser verdadero sin que lo sea el consecuente²². Explica varias reglas como *modus ponens*, *modus tollens*, transitividad, contraposición... (y dice que “p implica q” es equivalente a “no-p o q”).

Para fines del siglo XVI ya había menguado el entusiasmo por la lógica formal en Iberoamérica. La popular *Logica mexicana* de Antonio Rubio (escrita antes de 1600 en la Nueva España y publicada 18 veces en Europa) ni siquiera incluyó una lógica menor. Pero la *logica major* seguía siendo proseguida con brío; a mediados del siglo XVII, Espinosa Medrano, cuya lógica formal representa menos del 9% de su enorme libro de lógica, dijo que las cuestiones dialécticas eran más “espinosas” que nunca (y quedan, a propósito, sin estudiar)²³.

¹⁹ Como también a Gaspar Cardillo de Villalpando, quien escribió un prefacio (1561) para la segunda edición de la *Recognitio summularum* (Salamanca 1573) en que alaba al autor por “desollar la bestia perniciosa: la barbarie y sofística” de la lógica anterior.

²⁰ W. Redmond, *La lógica del Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2007 –una gran parte se debe a Fray Alonso–; y *La filosofía en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.

²¹ *Recognitio*, (Salamanca), 46A.

²² Como muchos de sus colegas prefiere la implicación “estricta” (N[p>q]) a la “material” (p>q).

²³ Juan de Espinosa Medrano, *Philosophia thomistica*, Roma: 1688, 54:V.

6. La trashumancia de la lógica moderna

Hemos referido a la rápida *translatio* de la filosofía moderna desde Europa a América en el siglo XVIII. Su llegada produjo un choque entre la modernidad y la escolástica, y muchos autores –“los eclécticos”– hacían avenencias entre las dos. Entre ellos, yo estoy familiarizado con Fray Elías del Carmen Pereira en Argentina, Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos en México e Isidoro de Celis en Perú. Estos autores tenían más interés en la ciencia (“física”), a la que consideraban como una parte de la filosofía. Celis publicó su obra *Elementa Philosophiae* en tres tomos; el primero trata de la filosofía, los otros dos de la física, y el subtítulo es *Quibus accedunt principia mathematica verae physicae prorsus necessaria*: “que incluye los principios matemáticos muy necesarios para la física”. A Celis se le atribuye el honor de introducir a Newton en Perú.

El ochocientos americano acusa el mismo relativo desinterés por la lógica –tanto la formal (la “menor”) como la “mayor”– a favor de otras materias “filosóficas” como la física, las matemáticas y la “ética” (una nueva asignatura universitaria; antes, el tema pertenecía a la teología moral). Veinte lógicas de Celis cabrían en la lógica de Espinosa Medrano.

La **metodología** fue una gran inquietud para los lógicos modernos y hemos visto que el concepto de la lógica como arma de descubrimiento fue una razón de su declive. Los modernos eran conscientes de traer a América los nuevos “métodos de pensar” –recomendados, por ejemplo, en el *Novum organum* de Bacon (1620), en el *Discours de la méthode* de Descartes (1638) o, en España, en el *Teatro crítico universal* de Benito Feijoo (1726). Celis y otros lógicos, como los de la muy influyente lógica de Port Royal (Francia), solían incluir un cuarto “acto de la mente”, el método, a los tres tradicionales (*apprehensio, iudicium y ratiocinium*)²⁴.

Por otro lado, los filósofos americanos aprovechaban los compendios de filosofía escritos en Europa, como las *Institutiones philosophicae* de François Jacquier (1757; Alcalá 1787, 1794). Su traducción española se usaba en Argentina, y la obra de

²⁴ Antoine Arnauld - Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París, Jean Guignart, Charles Savreux, & Jean de Lavigny, 1662.

Celis fue un compendio de Jacquier, el cual, según el polímata mexicano José Antonio Alzate y Ramírez, fue “a veces más claro y mejorado en método”²⁵.

Al final, notamos un cambio lingüístico del latín al castellano, otro indicador de un cambio de “paradigmas” en la filosofía americana del ochocientos. Espinosa Medrano y Celis fueron alabados por su estilo latino, y se instó a Celis a que publicara la poesía que escribió en latín²⁶. Pero su *Filosofía de las costumbres* apareció en español en el mismo año que su “curso” en latín, y presidió su primer examen en español en 1788²⁷.

7. Apreciación

Son paradigmas muy distintos, pues, las varias *translationes artium* a América tanto en la época colonial como en la republicana, y hoy nosotros vivimos dentro de otros paradigmas, algunos “posmodernos”. ¿Cómo podemos evaluar el trabajo de los filósofos coloniales, y en particular el de los lógicos? Si hablamos de los lógicos en la tradición ibérica, podemos decir que la lógica terminista original puede ser considerada más interesante que la “reformada”, y que la “moderna” queda muy por detrás, pues puede ser que mientras más “inútil” una cuestión lógica, tanto más interesante es para el lógico actual. Y paradójicamente quizás, los temas de los escolásticos podían ser mucho más afines a los nuestros hoy en día que los de sus críticos²⁸.

²⁵ Manuel Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, Universidad N. M. de San Marcos, 1963; José Antonio Alzate y Ramírez, *Gaceta de literatura de México*, 1831, vol. 1, p. 347. Véase también Luis Anonio Eguiguren, *Diccionario histórico-cronológico de la Real y pontificia universidad de San Marcos y sus colegios: crónica é investigación...* Torres Aguirre Lima, 1940, vol. 1 p. 948; Carlos D. Valcárcel, *Historia de la educación colonial*, Lima, 1968, p. 78; Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Lima, 1967, p. 44. Guillermo Furlong Cardiff, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Rio de la Plata (entre 1536 y 1810)*, Buenos Aires, Librero Pardo, 1957, p. 300.

²⁶ “Sólo resta que nos comuniquemos por medio de la prensa sus hermosas poesías latinas, cuyo mérito apenas tiene igual en ninguno de los modernos, aun entrando en este número las del siglo xvi”, *Mercurio peruano* no. 369, p. 181.

²⁷ “Breve resumen de los tratados y proposiciones...” Cf. W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 27-28.

²⁸ Un ejemplo llamativo en la fenomenología se encuentra en el *Cursus philosophicus dictatus Limaë* del jesuita peruano J. de Aguilar (1701). Cuando los ontólogos escolásticos deseaban enfocar el contenido del ente como tal, tenían que dejar de lado su existencia. Esta “*praecisio*”

Existen muchos ejemplos de semejanzas entre la lógica escolástica y la actual. La misma descripción de un sistema lógico es similar: los “actos mentales” tradicionales de percepción, juicio e inferencia van paralelas a las tres partes de un “sistema lógico”: lista de términos, reglas de formación de proposiciones y reglas de inferencia. Seguimos usando sus nombres de las reglas (*modus ponens*, *contrapositio*...) y a veces las técnicas explicativas de los escolásticos (como los “cuadrados de oposición”) acaban de recibir nueva vida. El acercamiento extensional de sintaxis y semántica terminista (*ascensus* y *descensus*) es parecido a la discusión actual de la cuantificación²⁹.

En mi investigación de la lógica escolástica, lo que más me ha impresionado es la lógica **modal** desarrollada por los pensadores escolásticos desde el siglo XII hasta entrado el siglo XVII. Su lógica modal, en general, es “lo mismo” que la sintaxis y semántica modales elaboradas en el siglo pasado. Se ha notado cómo lo que

de la existencia para aislar la esencia es análoga a la “reducción” o “*epoché*” con que Edmund Husserl ponía la existencia del ente “entre paréntesis” para considerar su esencia. Edith Stein notó que fue este procedimiento lo que condujo a su maestro Husserl y a los escolásticos a considerar el ente como *posible*. Cf. W. Redmond, “Ser y poder en la Metafísica de José de Aguilar,” y “Presentación y defensa de nuestra conclusión”, traducción en “Lecturas ejemplares”, *Ideas y Valores* 119, 2002, pp. 19-34 y pp. 145-154. “*Déjà vu* en la metafísica de José de Aguilar: la posibilidad en el *Curso de filosofía dictado en Lima*”, en *Classica Boliviana* 2010, pp. 163-74. Celis, como Antonio Rubio, usó la distinción escolástica del siglo XVI entre los conceptos subjetivo y objetivo en su rechazo del psicologismo y nominalismo. Celis: “nec enim sustineri potest, ut Stoici voluerit, solas ideas, vel solas voces, ut placuit philosophis illis quos ‘nominales’ appellat d[ivus] Thomas, universales esse. Etenim scientiae non instituntur propter ideas nec propter meras voces ideas exprimentes, sed de ipsis praecipue agunt rerum naturis quae per ideas repraesentantur ac tandem vocibus exprimuntur”, 1:63-4. Cf. W. Redmond, “Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio apud *Logicam Mexicanam improbat*”, en *Mediaevalia Americana* 2, 2015 pp. 177-189, URL: http://mediaevaliamericana.com.ar/MA_2_1/37.%20Redmond.pdf.

²⁹ Cf. W. Redmond, “Quantorum regulae apud logicos scholasticos recentisque traditae”, en A. González- M. Zorroza, (eds.), *In umbra intelligentiae: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona, EUNSA, 2011, pp. 683-93; “Las reglas de la cuantificación en la Nueva España: un preestreno de la lógica actual”, en V. Aspe Armella (ed.), *México: entre el discurso público y el ámbito privado*, México, Porrúa, 2010; “Quantified Inference in 16th-Century Mexican Logic”, en *Vivarium* 39, 2001, pp. 87-118.

llamamos “mundos posibles” se asemeja a lo que Luis Molina llamó “*ordines rerum et circumstantiarum earum*”³⁰.

No hay que olvidarnos de la lógica incluida en las obras de teología. Un buen ejemplo es el *Funiculus triplex* (“La Cuerda de tres cabos”, 1746) en el que el jesuita mexicano Matías Blanco propuso una solución “disyuntiva” del problema de la libertad humana³¹. Otro ejemplo es el pequeño tratado de Fray Alonso sobre “la lógica de Dios”. Cuando yo escribía un artículo para *Vivarium* sobre este tratado, me di cuenta de que su manera de tratar la identidad era parecida a la de un amigo de la Universidad de Texas, Aloysius Martinich. En la última parte del artículo compuse un diálogo imaginario entre los dos: Fray Alonso y Al Martinich, y cuando hube terminado llamé a Al por teléfono, le leí el diálogo y le pregunté si estaba de acuerdo con lo que “él” decía; me dijo que sí (¡cuatro siglos y medio separan los tocayos!)³². Además, un excelente ejemplo de la filosofía de la ciencia, parecido a la reciente noción “sistemata”, se encuentra en las “cuestiones proemiales” de la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio³³.

Los maestros escolásticos de la lógica tuvieron un problema práctico: ¿hacer lógica o enseñar lógica? Hemos mencionado que los textos universitarios no sólo servían para enseñar a los alumnos sino también para dialogar con los colegas. Antonio Rubio sintió la disyuntiva en carne propia. El claustro de la Universidad de Alcalá aceptó su *Logica mexicana* como texto oficial, pero al poco tiempo los

³⁰ Anthony Kenny en el instituto de lógica medieval, National Endowment of the Humanities, Universidad de Cornell, 1980.

³¹ Cf. W. Redmond, “The Three-Stranded Cord/ Calling A Truce In The War Over God And Human Freedom”, en *Tópicos* 32, 2007, pp. 78-117, y *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 2003, pp.51-81. No es el único libro novohispano sobre el libre albedrío; un compañero jesuita, Antonio Peralta (1668-1736) escribió dos: *Dissertationes scholasticae de divina scientia media*, México, 1725, Amberes, 1734 y *Dissertationes scholasticae de divinis decretis*, México, 1727, Amberes, 1734.

³² A. de la Vera Cruz: “Sobre la inferencia en el contexto de términos que se refieren a Dios”, *Recognition summularum*, 1553, 59rB-61rA. W. Redmond, “Friar Alonso on the Logic of God”, en *Vivarium* 32, n. 2, 1994, pp. 227-60; Aloysius Martinich, “Identity and Trinity”, en *The Journal of Religion* 58, n. 2, 1978, pp. 169-81, y “God, Emperor and Relative Identity”, en *Franciscan Studies* 39, n. 1, 1979, pp. 180-191.

³³ W. Redmond, “*Instrumenta Sciendi/ Lógica y ciencia en Antonio Rubio*”, en *Tópicos* 34, 2008, pp. 105-39; “Lógica y ciencia en la *Lógica mexicana* de Rubio”, en *Quiipu. Revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología* 39, n.1, 1984, pp. 55-82.

profesores y alumnos protestaron diciendo que era demasiado larga y compleja. Rubio, cediendo a la presión, hizo una “reforma” de su propia obra, pues la cortó y simplificó drásticamente. Por razones parecidas, también abrevió su libro de física³⁴. Con todo, es significativo que la lógica formal, después de los lfos en la lógica del siglo XVI, tuviera que esperar tres siglos hasta que un grupo de matemáticos (para desgracia de los filósofos) la volvieran a fundar.

No debe sorprendernos que actualmente también haya existido una rebelión contra la lógica formal impartida en nuestras universidades. La asignatura de la lógica a veces ha sido suprimida a favor de cursos más “fáciles” y “relevantes”,³⁵ *Plus ça change...* En fin –hay que admitirlo– hay conflictos entre saberes y enseñares, entre pensar y usar, entre teoría y praxis o, como decían los escolásticos, entre la lógica como *scientia* y la lógica como *ars*. Y a nosotros, los profesores, hoy en día también nos toca encontrar un equilibrio.

Recibido: 21/03/2017
Aceptado: 15/05/2017

³⁴ Cf. W. Redmond, “La *Logica mexicana* de Antonio Rubio: Una nota histórica”, en *Diánoia* 28, 1982, pp. 309-30.

³⁵ Por ejemplo, retórica, pensamiento crítico (Toulmin, Walton, Siegel, Paul, Ennis), lógica informal, nueva retórica (Perelman), teoría de la argumentación (Christian Plantin), filosofía para niños (Peirce).

Resumen. Ha habido dos *translationes artium*, traslados de la filosofía, y específicamente de la lógica, de Europa a las colonias ibéricas de América. Los juicios de valor de los historiadores latinoamericanos sobre la primera *translatio* han sido negativos pero a menudo positivos sobre la segunda; estas valoraciones las consideraré en el contexto de la lógica formal. Entonces notaré el punto culminante de la lógica europea, la escolástica en el siglo XIV y el declive general de la lógica en el período “moderno” hasta mediados del siglo XIX. Entonces consideraré la primera *translatio* a América Latina en el siglo XVI, la de la lógica “terminista”, y luego la segunda, de la “moderna”, en el siglo XVIII.

Palabras clave: *Translationes artium* - Lógica terminista - Lógica moderna - Modernidad - Latinoamérica

Resumo. Houve duas *translationes artium*, transferências de filosofia, e especificamente lógica, da Europa para as colônias ibéricas da América. Os julgamentos de valor dos historiadores latino-americanos sobre a primeira tradução foram negativos, mas muitas vezes positivos sobre o segundo. Nós consideraremos essas avaliações no contexto da lógica formal. Então notarei o clímax da lógica européia, a escolástica no século XIV e o declínio geral da lógica no período “moderno” até meados do século XIX. Então considerarei a primeira tradução para a América Latina no século XVI, a lógica da “terminista”, e depois a segunda, da “moderna”, no século XVIII.

Palavras-chave: *Translationes artium* - Lógica terminista - Lógica moderna - Modernidade - América Latina

Abstract. There were to *translationes artium*, extensions of philosophy, specifically of logic, from Europe to the Iberian colonies of America. Value judgments by Latin American historians on the first *translatio* have been negative, but often positive on the second; I shall consider these evaluations in the context of formal logic. Then I shall mention the high point of European logic in the scholastic logic of the 14th century and on the general decline of logic in the “modern” period until the middle of the 19th century. Then I shall describe the first *translatio* to Latin America in the 16th century, that of the “terminist” logic, and then the second, of “modern” logic, in the 18th.

Keywords: *Translationes artium* - Terminist - Logic Modern Logic - Modernity - Latin America

TRADUCCIONES

Los Psalmi penitenciales de Francesco Petrarca: Psalmus II

Marcela Borelli

A continuación se presenta una traducción del Salmo 2, que forma parte del proyecto de traducción completa de los siete *Salmos penitenciales* de Petrarca que se comenzó en el segundo número de esta misma revista.¹ El yo poético del Salmo 1 presentaba un sujeto abatido por el dolor y el remordimiento. El Salmo 2, por su parte, presenta un sujeto arrepentido que busca una reconciliación con Dios, temática que será luego reencontrada en el Salmo 6.

En el primer verso, el sujeto expone su intención de elevarse desde el olvido de Dios hacia su encuentro. A pesar de haber descuidado a Dios y a pesar de encontrarse en medio de las tinieblas, aún no desespera y se refugia en la esperanza de la salvación. Reconoce la culpabilidad del propio error e invoca la misericordia divina para que venga en su auxilio y lave la mancha del pecado. Así, redimido, podrá albergar a Dios en sí mismo, despreciar esta morada terrena y evitar caer en la desesperación.

Hacia los últimos versos se deja entrever el gesto de vuelta hacia la interioridad, del conocimiento de sí y el reconocimiento de la propia mortalidad, topos comunes en la literatura latina de Petrarca. Estos son especialmente temas centrales tanto en el *Secretum* como en el *De vita solitaria* y el *De otio religioso*. Tres obras coetáneas a los salmos y que pertenecen a un período (comprendido entre los años 1347 – 1353) signado por un profundo interés por la literatura sagrada. A continuación, entonces, se ofrece la traducción del segundo salmo penitencial.

¹ Marcela Borelli, “Los Psalmi penitenciales de Francesco Petrarca: Psalmus I”, en *Mediaevalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 2, n. 2, diciembre 2015, pp. 407-419.

Salmo II

1. Invocaré al que he ofendido y no temeré; volveré a invocar al que descuidé y no me avergonzaré.
2. Reconstruiré la esperanza perdida; osaré elevar nuevamente los ojos desde estas tinieblas hacia el cielo.
3. Allí habita el Redentor mío, es Él quien tiene el poder de sacarme de los infiernos.
4. Y de encender las gélidas extremidades del espíritu, y de extraer al yacente del sepulcro.
5. Yo morí en mí mismo, pero en Él permanece mi vida y mi salvación sempiternamente.
6. Él gobierna en la muerte; Él da la vida y la restaura. ¿Quién prohíbe esperar mejores cosas?
7. Que huyan a vuelo los que me aterrorizan; muy grande es mi pecado, pero la misericordia del Señor es inmensa.
8. Pequé, infeliz, acumulando cosas malas sobre peores, y me volví un enemigo acérrimo para mí mismo.
9. Pero <Él> limpia todas mis mezquindades incluso con una única gota de la más tenue sangre sagrada.
10. Mas <tú>, Señor, quiebra en pedazos esta piedra de donde proviene mi lamento y broten manantiales del durísimo diamante
11. Que emanen y descendan las aguas límpidas hacia el pantano donde los jabalíes salvajes se sumergen
12. Y que se diluyan las antiguas máculas, para que pudiera agradarte en mí una morada, que por ahora me disgusta.
13. Que tenga presentes en la mente los recuerdos nocturnos de mis miserias, y durante el día aparezca la esperanza de salvación.
14. Que temple la ruina con los tristes, pero que jamás me olvide de tus misericordias:
15. De cuántos peligros me alejaste, y de qué modo no abandonaste mi alma entre los muchos peligros.
16. Que me lamente arrepentido de las cosas hechas, que aspire a las más felices, que tenga siempre miedo de mí mismo y que jamás desespere de tí.
17. Que mi habitación sea mi purgatorio, y mi pequeño lecho sea cómplice de mis lágrimas.
18. Y que deplora mi cuerpo antes de que me precipite en el Tártaro.

19. ¡Ten misericordia, Señor, ten misericordia y que tu obra no me abandone, liberador mío y mi última esperanza!
20. Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu santo. Así como era en el principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén.

Psalmus II.

1. Invocabo quem offendi, nec timebo; revocabo quem abieci, nec erubescam.
2. Spem perditam restituam; audebo rursus ex his tenebris in celum oculos attollere.
3. Illic habitat redemptor meus, qui potens est ab infernis evellere,
4. Et gelidis artibus spiritum infundere, et extrahere iacentem de sepulcro.
5. Ego in me perii, sed in illo vita michi permanet, et salus in eternum.
6. Ille imperat morti; ille vitam prestat et restaurat. Quis prohibet sperare meliora?
7. Avolent qui me terrificant; peccatum meum grande nimis; sed miseratio Domini immensa est.
8. Peccavi infelix, mala peioribus accumulans, et michimet hostis acerrimus.
9. Verumenimvero omnes sordes meas una gutta vel tenuis sacri sanguinis absterget.
10. Attamen unde michi gemitus frange saxum hoc, Domine, et fontes prouant ex adamante durissimo!
11. Fontes limpidi scaturiant et descendant in volutabrum ubi assidue trux aper immergitur.
12. Et diluantur macule vetuste, ut placere tibi possit habitaculum in me, dum michi displicet.
13. Fiat michi pernox miseriarum mearum recordatio, et per diem spes salutis appareat.
14. Temperem leta cum tristibus, sed miserationum tuarum nunquam obliviscar.
15. Ex quantis me malis erueris, et ut animam meam non deserueris in periculis multis.
16. Lugeam penitens de commissis, ad feliciora suspirem, de me ipso metuam semper, de te nunquam desperem.

17. Fiat michi thalamus meus purgatorium meum, et lectulus meus lacrimarum conscius meorum.
18. Et in corpore meo doleam, priusquam corruam in tartara.
19. Miserere, Domine, miserere, et opus tuum ne destituas, liberator meus et spes ultima!
20. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. Sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in secula seculorum. Amen.

Recibido: 21/04/2017
Aceptado: 15/05/2017

Resumen. En la presente traducción, se ofrece una versión en español del segundo de los siete poemas que componen la obra *Psalmi penitenciales* de Petrarca. El presente forma parte de un proyecto de traducción completa de cada una de las rimas en lengua latina. Se ofrece, además, una pequeña descripción de su temática.

Palabras clave: *Psalmi Penitenciales* - Petrarca - Salmo II - Traducción

Resumo. Nesta tradução, oferece uma versão em espanhol do segundo dos sete poemas que compõem as *Psalmi penitentiales* do Petrarca. Esta é parte de um projeto completo de cada uma das rimas em tradução Latina. Ele também fornece uma breve descrição do seu objeto.

Palavras-chave: *Psalmi Penitentiales* - Petrarca - Salmo II - Tradução

Abstract. In the present paper I offer a translation to Spanish of the second of the seven poems of Petrarch's *Psalmi penitentiales*. This translation is part of a project of the complete translation of the poems. I offer a brief description of its subject.

Keywords: *Psalmi Penitentiales* - Petrarch - Psalm II - Translation

VARIA

Agustín de Hipona y el acontecimiento

Ricardo M. García

Presentación

Este trabajo plantea la asunción por parte de un pensador que podríamos caracterizar genéricamente como “posmoderno”, de temáticas agustinianas. Estas son: el impulso de unirse a Dios acompañado de la búsqueda simultánea del conocimiento de Dios y del suyo propio, lo que implica que su existencia se convierte en motivo de cuestionamiento. A esto se agrega como acompañamiento a este examen, la práctica de la oración y del llanto. 2) Presento la interpretación que propone el filósofo John D. Caputo¹ quien retoma el concepto de Acontecimiento de Gilles Deleuze y lo lee en la línea de la deconstrucción de Jacques Derrida². 3) Se hace un relevamiento y se analizan los textos de Agustín tratados por Caputo. 4) Se realiza una caracterización del pensamiento hermenéutico de Caputo a la vez que se señalan coincidencias y divergencias con las posturas de Agustín. 5) Síntesis a modo de conclusión.

¹ Filósofo estadounidense nacido en 1940.

² Cita a Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, en John D. Caputo-Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 77, n. 1; reconoce una gran deuda con Derrida y lo cita frecuentemente: J. Caputo, *The Prayers and the Tears of J. Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, pp. 71-76. Sobre la reapropiación de ideas agustinianas por Derrida, por ejemplo, el concepto de “Circumfesión”, cf. J. Caputo, “Shedding Tears Beyond Being. Derrida’s Confession of Prayer”, en Caputo - Scanlon M. J., *Augustine and postmodernism, Confessions and Circumfession, ut supra*, 2005, pp. 95-114. Según Caputo y Scanlon la lista de autores que realizan una “lectura posmoderna” de Agustín son Derrida, Lyotard, Arendt, Ricoeur, Heidegger, ibíd., p. 1. Para el concepto de “acontecimiento” Caputo también se inspira en Heidegger.

Desarrollo

I.

Caputo afirma que el pensamiento posmoderno incluye una filosofía y una teología del acontecimiento³, que describe con los siguientes rasgos que sintetizo apretadamente. El acontecimiento no es lo que “ocurre... (*event*), sino algo dado **en** lo que ocurre”, que busca darse en las realidades presentes. Así distingue entre el **nombre** y el acontecimiento que “transpira” en él. El nombre alude provisionalmente pero con cierta estabilidad al acontecimiento mientras que éste es dinámico y transitorio, siempre en búsqueda de expresiones nuevas. De este modo, el acontecimiento “no es una **cosa**, sino algo que actúa” en las cosas, habitándolas, inquietándolas y solicitándolas, pero de modo provisorio y contingente. De tal manera que todo lo que ocurre, como estructuras históricas, instituciones o palabras son siempre deconstruibles por los acontecimientos, mientras que éstos nunca están conformados definitivamente, a diferencia por ejemplo, del *éidos* platónico que es lo verdadero eternamente.

En cuanto a su dimensión temporal, los acontecimientos nunca están presentes sino más bien “nos convocan y nos llevan hacia el futuro, llamándonos”, a modo de promesas, por ejemplo, la democracia *à venir*, es decir, con justicia (según Derrida)⁴, o los “peligrosos recuerdos del sufrimiento” de la injusticia de las víctimas de la historia que requieren ser tenidas en cuenta y ser reivindicadas (según Johan B. Metz)⁵, o la hospitalidad, el don, la solidaridad, la amistad⁶.

Sostiene Caputo que los acontecimientos expresan, en contraposición al *amor fati*, un *amor venturi*, un “amor o afirmación de lo que está por venir, de lo que crea

³ J. Caputo, *Después...*, pp. 75-88; “Nombre y acontecimiento”, *La debilidad de Dios, Una teología del acontecimiento*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 85-93.

⁴ J. Caputo, *Shedding...*, cf. notas 2 y 8.

⁵ J. Caputo, *Después...*, p. 77, n. 1, remite a Johan B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mains, 1977. Metz se inspira en Walter Benjamin, cf. J. Caputo, *Después...*, pp. 117-8, n. 28. Caputo alude a las frases de Metz “memoria peligrosa” o “*memoria passionis*” referidas a la muerte profética de hombres justos, en *La debilidad...*, p. 69.

⁶ Ejemplos: “...el deseo de un **don** más allá de la economía, una **justicia** más allá de la ley, una **hospitalidad** más allá del derecho de propiedad, un **perdón** más allá del arreglo de cuentas...”, en *ibíd.*, p. 261.

sentido”, asumiendo un aspecto “mesiánico y espectral”, fantasmal⁷. Ante ellos el talante apropiado es más de pasividad y de receptividad que de un decisionismo subjetivo. Esta cualidad se complementa con la oración y el llanto⁸, tanto ante la espera de posibles acontecimientos favorables como ante la amenaza de un presente doloroso y problemático. Caputo no considera a la oración como una transacción o interacción con un ser ultraterreno situado en el “cielo”, sino como una actitud de escucha y atención a “una provocación que nos lleva más allá de nosotros”⁹. Así pues, entiende a la oración y las lágrimas como propias y básicas de todas las religiones tanto que se implican mutuamente, si hay oración hay religión y viceversa.

Nuestro autor relaciona la oración y el llanto con el deseo de lo inexistente que no obstante, nos desvela y perturba¹⁰, y lo ejemplifica con la espera del mesías que nunca se presenta pero que permite la vigencia del deseo. Este deseo o pasión desde siempre se ha dirigido al nombre de Dios, independientemente de qué entendamos por ese nombre, con la aclaración que ese nombre no es lo que deseamos propiamente, sino el nombre del “acontecimiento que ocurre **en** lo que deseamos y que mantiene al deseo vivo”¹¹.

“El acontecimiento es lo que se alberga en el nombre de Dios, la cadena de efectos que se pone en marcha gracias a la energía diseminadora del nombre. El acontecimiento (*événement*) es lo que está por venir (*venir*), lo que promete y es prometido, lo que llama, lo que es recordado, y aquello por lo que se pide... es la invitación, la solicitud, la provocación, de algo por venir, algo que irrumpe o que adviene (*l'invention*)”.

A este lo denomina “futuro absoluto” y lo distingue del “presente futuro” que es más o menos previsible y en cierto modo controlable¹².

⁷ J. Caputo, *Después...*, p. 81.

⁸ *Ibíd.*, pp. 88-92. Caputo cita a Derrida quien expresamente se nutre de su coterráneo Agustín (ambos “argelinos”) “*verser des larmes au-delà de l'être*”, cf. Hélène Cixous-J. Derrida, *Voiles*, París, Galilée, 1998; *Shedding*, pp. 97-98.

⁹ J. Caputo, *Después...*, p. 92.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 93.

¹¹ *Ibíd.*, p. 94.

¹² J. Caputo, *La Debilidad*, pp. 60-61; para nombre y acontecimiento, pp. 85-93; afirma una “poética del acontecimiento”, p. 273.

Pero si bien el acontecimiento nunca existe presencialmente, provoca la oración que invoca y anhela su llegada, como en Agustín esta plegaria “anima y late a través del lenguaje de la *Confesiones*”¹³: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*¹⁴, como se verá a continuación.

2.

Para Caputo el deseo profundo de Agustín expresado en las *Confesiones* se vincula claramente con dos temas centrales de su vida, que son la búsqueda del conocimiento de la identidad de Dios (a) y de su propia subjetividad o del sí mismo (b) expresada en varias fórmulas¹⁵. Ambos temas se asocian e imbrican mutuamente. La pasión por Dios o por el nombre de Dios como dice nuestro autor, no significa tanto una capacidad de actuar subjetiva sino más bien, es el nombre “de todo lo que nos desea...en acusativo, que desea lo mejor de nosotros... invitándonos al bien”¹⁶. Dice Caputo que el Dios que Agustín enuncia con rezos y lágrimas se encuentra con el “Dios deseante” que lo/nos persigue por diferentes caminos.

a) Con respecto al primer tema Caputo examina un texto clave de Agustín: *Quid ergo amo cum deum meum amo*¹⁷ en donde por un lado, reflexiona en tono dubitativo sobre el conocimiento de Dios a quien ama pero por otro, tiene la certeza de amarlo (*non dubia sed certa conscientia*)¹⁸. Agustín se pregunta sobre quién o qué (*quid*) es Dios, pero no problematiza su adhesión o pasión por El, ya que el cuestionamiento es de tipo cognoscitivo pero de ningún modo existencial o afectivo¹⁹.

Caputo comentando este pasaje de Agustín replantea la pregunta de dos modos. El primero, es si en términos generales ante la solicitud de amar a cualquier cosa que

¹³ J. Caputo, *Después...*, p. 95.

¹⁴ Agustín, *Conf.*, I, 1, *Oeuvres de S. Augustin, Les Confessions*, París, Desclée de Brouwer, 1962. BA, V, 13 y 14.

¹⁵ En este trabajo me limito a la lectura que hace Caputo de las *Confesiones*, consciente que estas temáticas están presentes en otras obras.

¹⁶ J. Caputo, *La Debilidad*, p. 227.

¹⁷ Agustín, *Conf.*, I, 10, 7, 11, 5. Desarrolla este tópico en varios párrafos: *Conf.* 10, 6, 8-7,

11. Cf. por ej.: *quid autem amo...*, 10, 6, 20-21.

¹⁸ *Ibid.*, 10, 6, 8, 13-14.

¹⁹ Cf. J. Caputo, “What do I love”, en *On Religion*, Londres-Nueva York, Routledge, 2001, pp. 24-36.

sea, es a Dios a quien buscamos realmente, aunque no conozcamos con claridad conceptual que es a Él a quien amamos. El segundo modo es: “el nombre de Dios ¿es el nombre que damos a las cosas que amamos profundamente, como la paz, la justicia o el tiempo mesiánico?” Luego se interroga sobre qué hay que poner primero, si a Dios o a algo que lo remplace o incluya de algún modo. “¿Es el amor un modo de ejemplificar a **Dios**? ¿O es Dios el nombre que tenemos para ejemplificar al **amor**?”²⁰. De esta forma propone una especie de circularidad entre el amor a Dios y el amor a otras realidades, aún en el caso que sean menos dignas que las mencionadas, como pueden ser las que son buscadas por lujuria o por soberbia. Caputo agrega que este amor a Dios es radicalmente tradicable o sustituible sin que podamos controlar este proceso, aclarando que no es un proceso lingüístico sino pragmático: implica la acción de ponerlo en práctica, de hacerlo realidad en la vida más que un tema de conocimiento solo teórico²¹. Agrega que para Agustín no se trata tanto de conocer la verdad sino de realizarla: *facere veritatem*²², lo que implica el esfuerzo de plasmar la verdad, la justicia y lo imposible, promoviendo las preguntas sin pretender obtener una respuesta contundente o definitiva²³.

Por eso interpretando²⁴ a Agustín afirma que sería mejor leer el qué (*quid*) de la frase por un **cómo**, i. e., por una pasión que orienta la existencia hacia los valores del amor y de la solidaridad con el prójimo como desviación (*deflection*) del amor a Dios y del amor de Dios. Luego refuerza esta idea acompañándola con referencias a las fuentes del profetismo hebreo y de las escrituras cristianas que exhortan al amor al prójimo como el modo más auténtico de vinculación con Dios²⁵.

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² Caputo vincula esta acción con “to do the impossible... in faith, hope and love, praying and weeping like mad”, *ibid.*, p. 115; para el concepto de “imposible” según la tradición bíblica, pp. 7-17; *La debilidad...*, p. 260 y ss.

²³ J. Caputo, *On Religion...*, p. 28.

²⁴ Caputo afirma que enmienda a Agustín “con temor y temblor” reverenciales, *ibid.*, p. 134; pero agrega que deja “...little space for heterodoxy”, *ibid.*, p. 25; teniendo en cuenta a las iglesias cristianas, habla de “poner nerviosos a los obispos”, aun al mismo Agustín cuando lo era, *ibid.*

²⁵ Afirma Caputo: “The **deflection** of God is the **translation** of God into a deed”, *ibid.*, p. 137. Cita al profeta Am. 5:24 y a Mt. 25: 37, *Ibid.* p. 136. Los “prójimos” son los pobres, extranjeros, refugiados, sin hogar, enfermos, ancianos, etc., *ibid.*, p. 136. Cita a Levinas: “The withdrawal of god from our view is always a matter of justice to the neighbor...”, *ibid.*, p. 137.

b) El otro tema agustiniano consiste en la pregunta por el conocimiento de sí mismo, de la propia subjetividad, expresada en la frase paradigmática: *factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam quare tristis esset et quare conturbaret me ualde*²⁶.

Este pasaje expresa en términos dramáticos el sufrimiento y la conmoción personal que le produjo la muerte temprana de un joven amigo. Este suceso ubica la propia existencia de Agustín en el centro de atención y de cuestionamiento. En el estilo dialogal de las *Confesiones*, le pregunta a Dios por qué solamente le es agradable el llanto y las lágrimas (*solus fletus erat dulcis mihi*, ibíd., l. 12-13), ante estas vivencias de profunda pesadumbre y sufrimiento que lo convierten en desdichado (*miseris, in experimentis*). Agustín con diversas palabras de estilo lamentativo (*gemere, flere, suspirare, conqueri*) expresa su estado anímico y sus sentimientos. Es consciente que solo de Dios puede esperar la respuesta a la pregunta por su propia subjetividad. De este modo, constatamos la profunda vinculación que tienen entre sí ambas problemáticas, que son el conocimiento de Dios y de sí mismo.

La práctica de la oración y del llanto es otro de los temas que Caputo resalta en Agustín y lo relaciona con el pensamiento de Derrida²⁷. En este contexto para Caputo la oración forma parte de la actitud religiosa de Agustín, en donde prioriza más la vinculación efectiva con Dios que el conocimiento conceptual de su naturaleza o de su ser.

3.

La visión filosófica de Caputo está configurada por el ejercicio de lo que define como una “hermenéutica radical”²⁸ o “hermenéutica espectral”²⁹, con una fuerte influencia del enfoque deconstructivo planteado por Derrida. Esta línea de pensamiento se considera crítica y superadora de la llamada ontoteología en cuanto

²⁶ *Conf.* 4, 4, 9, 6-8. Para todo este relato, cf. 4, 4, 7-7, 11. También “... domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficulatis et sudoris nimii”, 10, 16, 25, 7-8.

²⁷ Cf. notas 2, 4 y 8.

²⁸ J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

²⁹ “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, J. Caputo, *Después...*, pp. 75-134.

cuestiona la existencia de un principio trascendente celeste, que sirve como fundamento último de la realidad. Principio del que no solo dependen las realidades cósmicas, sino también ha sido considerado como fuente absoluta de poder en todos los planos, político, social, económico, religioso, etc., terminando por constituirse en muchos casos, en un elemento clave para justificar sistemas de pensamiento o regímenes políticos autoritarios. Caputo propone deconstruir al “Dios de la ontoteología que está... tras todos los dioses del poder soberano...”, tratando de reducir o mitigar las creencias que han amedrentado a los hombres al llegar a constituirse en “grandes teorías y grandes narraciones, grandes negocios y grandes sufrimientos, trayendo consigo una historia de intimidación, opresión y violencia”³⁰.

Así pues Caputo entiende a la filosofía (y a la teología) como fenomenología no como especulación metafísica, ya que piensa que la metafísica en una “ficción intelectual”³¹.

Otra importante fuente de inspiración del pensamiento de Caputo es la tradición bíblica judeocristiana que reinterpreta o deconstruye desde el pensamiento contemporáneo³²; los temas agustinianos que analizamos claramente pertenecen a esa tradición.

Caputo retoma y comparte ideas del Agustín de las *Confesiones*, sin embargo no está de acuerdo en general con el Agustín de la *Ciudad de Dios*³³, por tener diferencias con varios de los temas tratados allí: como la comprensión de las acciones de Dios y de los hombres según el paradigma de la teoría retributiva, que implica también entender la muerte de Cristo según el criterio de la teoría sacrificial³⁴; la división de planos en immanencia y trascendencia, entre otros. Considera que todas estas ideas agustinianas, que en gran parte fueron aceptadas por la tradición cristiana posterior, contribuyen a configurar la teología metafísica u

³⁰ *Ibíd.*, pp. 107-8.

³¹ J. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, p. 19.

³² J. Caputo, *On Religion...*, p. 57.

³³ Esta obra es como una “enciclopedia” del pensamiento agustiniano pues desarrolla temas de gran importancia como el pecado original y la gracia, la providencia-predestinación, la concepción teológica de la historia, la escatología, etc.

³⁴ Rechaza la idea de un sacrificio sangriento como necesario para la salvación pues lo entiende como un ejemplo de violencia patriarcal, J. Caputo, *Después...*, p. 101, n. 18; también se opone a la comprensión de Cristo crucificado como resarcimiento por una supuesta deuda contraída con Dios, *ibíd.*, p. 106.

ontoteológica, que la filosofía contemporánea en varias de sus corrientes intenta cuestionar o “superar”. Esto para nuestro autor no implica ciertamente negar las posiciones agustinianas y de la tradición de forma total, sino trata de reinterpretarlas de otra manera. Sus esfuerzos claramente apuntan en esa dirección.

Otro aspecto interesante del pensamiento de Caputo es que asumiendo un postulado posmoderno “debilita” la distinción entre filosofía y teología consolidada desde la Escolástica; justifica este postulado argumentando que también algunas expresiones de la filosofía actual buscan “marcos de comprensión” que son “como una fe”. Afirma que la “razón está profundamente estructurada por la fe y que toda fe...está obligada a reflexionar sobre sí misma, y, por tanto, es racional en ese sentido”³⁵. Por su parte, como es bien conocido, Agustín tampoco distinguía entre filosofía y teología, pues para él solo era válido un tipo de pensamiento, que intentando comprender las verdades reveladas llega a configurar la sabiduría o filosofía cristianas. En esto ambos autores están de acuerdo. Caputo se considera a sí mismo como un “teólogo filosófico” preocupado por el acontecimiento que habita en la religión bíblica³⁶. Sostiene que en la “teología” posmoderna “lo que nos ocurre es el acontecimiento refugiado en el nombre de Dios”, por eso propone cultivar y nutrirse con el recuerdo de ese nombre³⁷.

Otro punto en el que divergen es en cuanto a la distinción entre lo natural y sobrenatural. Caputo claramente la niega³⁸, en razón de postular un pensamiento que si bien se inspira en el cristianismo, se esfuerza en superar definitivamente los restos de gnosticismo y neoplatonismo que implica la idea dualista de dos mundos, con dos planos de la realidad ontológicamente asimétricos. Esta postura claramente se opone a la cosmovisión agustiniana para la cual aquella distinción es clave.

4.

En este trabajo consignamos la lectura realizada por John D. Caputo de algunas problemáticas desarrolladas por Agustín de Hipona. Estos temas muestran el impulso permanente de Agustín realizado durante toda su vida para vincularse con

³⁵ *Ibíd.*, p. 207.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p. 80. Caputo confronta las posturas de Badiou y de Deleuze en cuanto la “gracia” del acontecimiento, notas 4 y 5, *ibíd.*, pp. 80-1.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 207-8.

Dios y para conocerlo; esa decisión implica un movimiento de ida y de vuelta, configurando algo así como un círculo que tanto va del amor unitivo al conocimiento, como del conocimiento al amor. Además ese esfuerzo es simultáneo y coetáneo con el deseo de autoconocimiento, de aprehensión de su propio yo. Estos dos deseos o pasiones van acompañados de plegarias frecuentemente “mojadas” con abundantes lágrimas.

Vimos como Caputo practicando una hermenéutica deconstructiva usa el concepto de acontecimiento entendiéndolo como lo que se revela en lo que ocurre, no lo que ocurre; es lo que habita e inquieta a las realidades históricas desde dentro, provocándolas y llamándolas hacia el futuro. El acontecimiento da sentido a las cosas presentes y futuras, abriendo un espacio de espera mesiánica, ante lo cual, importa más un talante pasivo que proactivo. Para Caputo ese acontecimiento está presente en la vida de Agustín en cuanto espera y anhela con plegarias y lágrimas. En esto coinciden ambos autores.

Caputo adhiere a la deconstrucción de la ontoteología por considerarla un sistema que al fundamentarse en un principio absoluto y trascendente, termina por legitimar estructuras y prácticas autoritarias en diversos campos, como el pensamiento, la religión y la política. Esta postura lo lleva también rechazar la escisión de planos ontológicos entre mundos diferentes, por considerarla un remanente de las cosmovisiones gnóstica y neoplatónica.

Las tesis de la superación de la ontoteología y de la negación de los dos mundos postuladas por Caputo no serían aceptadas por Agustín porque en términos generales adhiere a ellas. Su cosmovisión está fuertemente moldeada por el pensamiento neoplatónico y por la hermenéutica bíblica vigentes en su época.

Nuestros dos autores coinciden en no separar como formas de pensamiento diferentes a la filosofía y a la teología: Agustín postula un solo modo de pensamiento válido que es la sabiduría cristiana. Por su parte, Caputo que se considera a sí mismo como “teólogo filosófico”, “reduce” la distinción entre filosofía y teología.

Caputo si bien en su pensamiento cuestiona reverencial y respetuosamente aspectos importantes del pensamiento agustiniano³⁹, se inspira en temáticas de

³⁹ Cf. nota 24.

Agustín especialmente influenciado por Derrida, pero adhiriendo expresamente a la fe cristiana, actitud que está en discusión con respecto al filósofo franco-argelino.

Recibido: 03/04/2017
Aceptado: 15/05/2017

Resumen. Este trabajo presenta la interpretación que realiza J. D. Caputo como pensador “posmoderno” de algunos temas agustinianos, como el impulso de unirse a Dios acompañado de la búsqueda del conocimiento de Dios y de su propia subjetividad, lo que implica que su existencia se convierte en motivo de cuestionamiento. Además se agrega a este examen realizado por Agustín la práctica de la oración y del llanto. Para su interpretación, Caputo retoma el concepto de acontecimiento de Gilles Deleuze y lo lee en la línea de la deconstrucción de Jacques Derrida. También se realiza un relevamiento y análisis de los textos de Agustín estudiados por Caputo. Por último, se hace una caracterización del pensamiento de Caputo, a la vez que se señalan coincidencias y divergencias con las ideas de Agustín.

Palabras clave: Agustín - Acontecimiento - Deconstrucción - Hermenéutica - Dios

Resumo. Este trabalho apresenta a interpretação que J. D. Caputo faz como um pensador “pós-moderno” de alguns temas agostinianos, como o impulso de se juntar a Deus, acompanhado da busca pelo conhecimento de Deus e sua própria subjetividade, o que implica que sua existência se converte um motivo de questionamento. Além disso, a prática de oração e choro é adicionada a este exame feito por Agostinho. Por sua interpretação, Caputo aborda o conceito do evento de Gilles Deleuze e o lê na linha da desconstrução de Jacques Derrida. Também é realizada uma pesquisa e análise dos textos de Agostinho estudados por Caputo. Finalmente, é feita uma caracterização do pensamento de Caputo, enquanto são apontadas as coincidências e divergências com as ideias de Agostinho.

Palavras-chave: Agostinho - Evento - Deconstrução - Hermenêutica - Deus

Abstract. This work presents the interpretation that J. D. Caputo makes, as a “postmodern” thinker, of some Augustinian themes, like the impulse to join with God, the search for knowledge of God and his own subjectivity, which implies that his existence becomes a motive of questioning. In addition, praying and crying practice is added to the exam did by Augustine. In order to his own interpretation, Caputo takes up the concept of the event of Gilles Deleuze and reads it along the line of the deconstruction of Jacques Derrida. A survey and analysis of the Augustine texts studied by Caputo is also carried out. Finally, we did a characterization of Caputo’s thought while coincidences and divergences are pointed out with Augustine’s ideas.

Keywords: Augustine - Event - Deconstruction - Hermeneutics - God

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

CLAIRE BISSENETTE, OSC, *O Privilégio da Pobreza (1216)*, Tradução, Notas, Bibliografia e Organização Prof. Maria Manuela Brito Martins, Porto, Centro de Estudos Franciscanos, 2017, 166 pp.

Este libro es fruto del trabajo de la Prof. Brito Martins y el impulso y dedicación de las Clarisas de Portugal. El texto original *Le Privilège de la Pauvreté, étude et réflexion*, de la Hermana Bissonnette, del Monasterio de Santa Clara de Salaberry-de-Valleyfiel de Quebec fue ubicado en Internet por las Clarisas portuguesas cuando preparaban la celebración del VIII Centenario de la creación de las Clarisas (2012). Según informan los editores, se obtuvo autorización para la traducción, que fue enriquecida con notas, bibliografía y anexos, todos ellos de la traductora.

Tal como ha resultado dicho trabajo, la obra ha quedado compuesta por la Introducción y los cuatro capítulos del original, tres Anexos, una sección bibliográfica y el índice onomástico.

La Hermana Bissonnette acometió la tarea de analizar con todo detenimiento un documento de capital importancia para la vida de las Clarisas, el *Privilegio de la Pobreza* papal otorgado en 1216. La autora señala, desde su propia tradición religiosa, la importancia de este documento: “Consideramos habitualmente el *Privilegio de la Pobreza* como un documento jurídico que nos da una orientación restringida en la utilización de los bienes de este mundo, en el plano material, económico y social. Es esto, ciertamente. Sin embargo, la orientación de este Privilegio es mucho más vasta y profunda, también mucho más elevada” (p. 13). Es esta segunda afirmación la que se desarrolla en el libro. En primer lugar, y como lo explica la Introducción, la importancia que tuvo en la constitución y primer desarrollo de la Segunda Orden Franciscana. Además, y muy principalmente, muestra que en la conducción de la Iglesia hubo grandes espíritus que supieron comprender (a diferencia de otros) la riqueza y profundidad de la opción de Francisco de Asís. El documento representa entonces, un punto de inflexión que separa una opción buena y santa, pero no acogida por la Iglesia (aquí puede pensarse en Pedro Valdo) y una opción buena y santa que encuentra apoyo y asistencia de la máxima autoridad. Este punto es esencial. La autora lo comprende bien, y de este modo explica, como se va precisando al historia a lo largo del libro, el interés de Clara por obtener la segunda y definitiva confirmación (la *Carta de Confirmación* de Inocencio IV, de 1253) porque, luego del Concilio de Letrán de 1215 (es decir, posterior al Privilegio) ningún movimiento religioso podía establecer reglas propias,

sino solamente aceptar y adecuar las reglas antiguas, de tradición secular. Este problema, que también sufrieron los franciscanos, no era de fácil solución y la pobreza como opción esencial no podía sostenerse sólo por instrucciones o “testamentos” de los fundadores. Clara conocía la experiencia de los Hermanos Menores y todos los problemas que tuvieron luego de la muerte de Francisco para intentar cumplir en forma estricta la Primera Regla y el Testamento.

Para Clara era necesario obtener un reconocimiento eclesial de la santidad del propósito de vida de su comunidad. La autora lo expresa con claridad y precisión en un párrafo que conviene reproducir íntegro (p. 101): “Me propongo tomar conciencia de la influencia del carisma primitivo sobre las estructuras de vida de las Hermanas Pobres, tal como ellas deseaban vivirlo. Concreta y cotidianamente en la Iglesia. Contrariamente al *Testamento*, la *Regla* o *Forma de vida* quiere encarnar el ideal, vislumbrando esta pobreza evangélica de Cristo, vivida aquí y ahora. La obtención de un privilegio santo, muy perfecto en sí mismo, es una cosa; realizarlo en la vida concreta, por medio de normas flexibles, pero precisas y realistas, es otra cosa. Sin embargo, así se conquista y se fortifica el carisma. De ahí la necesidad de esta forma de vida. Primero, en cuanto compuesta por una mujer para mujeres. Si Clara no hubiese insistido en la obtención de su confirmación, incluso restringida a su convento, es poco probable que el espíritu del privilegio hubiese sido mantenido en la Orden. No habría sido sino un piadoso proyecto, simplemente un pergamino de archivo, testimonio del fervor idealista de las primeras hermanas. Se le oponían y lo restringían muchas presiones sociales y eclesiásticas. Clara ya había hecho muchas veces la penosa experiencia de eso”.

Desde esta perspectiva, entonces, debe entenderse el trabajo histórico-crítico y hermenéutico, además de los *excursus* filológicos, que componen la historia de los documentos fundacionales a partir del primero y centro de atención, el de 1216.

El primer tema, por supuesto, el más pertinente para comenzar la consideración de la opción por la pobreza, es la consideración de su fundamento bíblico. La autora expone la pobreza, en la línea de la tradición franciscana y clarisa, como una vía privilegiada para alcanzar a Dios en la Sagrada Escritura, y no solamente en los Evangelios. El primer capítulo analiza la pobreza en el Antiguo Testamento y en Israel, y las etapas del descubrimiento de la pobreza como disposición espiritual y no solamente como un *factum* en cierto modo privilegiado, en cuanto no correría los riesgos de las tentaciones propias de los ricos. Señala la autora con acierto que es profundamente judía la idea de una “iglesia de los pobres”, y del Mesías de los

“*anawim*”. Luego pasa a los relatos y la doctrina de los Evangelios, donde Jesús aparece como el Pobre por excelencia, y donde se justifica largamente la santidad de la pobreza. Con ello muestra que la opción de Francisco, seguido de cerca por Clara, de ningún modo rompía –como lo pretendían sus críticos, entre ellos el papa Juan XII– con la tradición cristiana sino que, al contrario, era la opción más acorde con los propios textos sagrados.

Este es el principal argumento de tipo doctrinario que, esgrimido resumidamente por las Hermanas Pobres, fue asumido, aprobado y consagrado por el *Privilegio* de Inocencio III. El segundo capítulo se dedica al estudio del documento y su relación con las Cartas de Clara que fueron descubiertas a principios del siglo XX por Achille Ratti, futuro Pío XI. La autora comenta cada párrafo del breve escrito, habiendo previamente explicado el sentido exacto del género “Privilegio” (cartas papales, a veces con aprobación de todos los Cardenales, por las cuales se tomaba a alguna comunidad, una persona o un lugar bajo su protección) y su importancia canónica.

El tercer capítulo se dedica al análisis de las Cartas de Clara antes mencionadas, enviadas a Inés de Braga y Ermentrude de Bruges, al Testamento, la Regla y la Bendición, terminando con una exposición breve de los documentos primitivos: el proceso de canonización, la “Cantilena”, la *Vita* y la Bula de canonización de 1255. El cuarto capítulo, también documental, trata sobre las reglas antiguas (ss. V a XIII) en relación al privilegio de la pobreza. Este análisis muestra que, sea que Clara las conociera todas o no, ninguna responde al sentido de la Regla que Clara tomó de Francisco (que estaba también en igual situación con respecto a las reglas antiguas para comunidades masculinas). La pobreza, en el sentido de ambas Reglas, se muestra como un camino privilegiado, el más privilegiado después de Cristo, para llegar al Padre.

Dice la autora, en un párrafo que merece ser comentado (p. 137): “El ejemplo y la enseñanza de Francisco, así como los escritos de Clara, testimonian la importante influencia del *Privilegio de la Pobreza*, que fue inspirado por el Evangelio y recibido en la iglesia, en los orígenes del carisma claretiano. Pero además de eso, una ojeada a los textos y documentos primitivos, como la *Vita* o el Proceso y al Bula de canonización, después de la muerte de santa Clara, nos trazaban, a su manera la vitalidad y el fervor de esta intuición evangélica, vivida en la iglesia”. Es posible preguntarse, pertinentemente, por qué la cuestión de la pobreza tal como la planteó primero Francisco y luego Clara, no solamente como

una pobreza absoluta, diríamos “de hecho” sino y sobre todo “de derecho”, fue tan cuestionada y atacada y un asunto que dividió durante largo tiempo a varios Papas.

Me permito sugerir como una vía de comprensión, la interpretación que da Giorgio Agamben (*Altísima Pobreza, Homo Sacer V*, 2011), cuando trata la opción de la pobreza franciscana desde la consideración legal estricta del “*sine proprio*”, y las inmensas consecuencias que ello trae no sólo a la Iglesia y sus fueros, sino a la sociedad toda. Porque –siempre según Agamben y no cuesta acordar con él– esa pretensión *de iure* significa la posibilidad de establecer una comunidad cuyas formas de vida no fueran “derecho” en ninguno de los sentidos del término (jurídico, canónico, etc.) puesto que el derecho siempre distingue entre algo (justamente, el derecho) “mío” y algo “tuyo”. Así se estaría generando una situación inédita de relaciones humanas. Una pretensión –opina el mismo Agamben, a pesar de su evidente admiración por la propuesta– utópica e impracticable, como lo ha mostrado la historia. Pero, me permito agregar, una utopía que funciona como un horizonte, una indicación de un camino, no una meta prefijada en su tiempo y lugar. Como se dice en la Introducción, la pobreza siempre se había visto como algo loable, y se practicaba como un sacrificio agradable y meritorio para Dios. Pero antes de Francisco, la Pobreza no se había entendido como una “Persona”, una “Presencia” del propio Dios. Y en efecto, ante Dios, nosotros, como creaturas, estamos necesariamente “*sine proprio*”, sin ningún “derecho”. Esta experiencia abisal de la vida humana es la que Francisco y Clara se propusieron. Sigue siendo un ideal, no por inalcanzable en este mundo, menos movilizador y motivador de mejores conductas reales. Este libro, pues, presenta al lector no sólo un estudio sino y sobre todo una reflexión para quienes quieran profundizar el sentido de su fe, o de sus convicciones humanas.

Celina A. Lértora Mendoza

JUAN MANUEL CAMPOS BENÍTEZ, *Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI, Prólogo de Walter Redmond, México, Novohispana, 2014, 288 pp.*

El autor, profesor investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, lleva ya muchos años dedicado al estudio de la historia de la lógica medieval y colonial americana. Sus trabajos tienen el objetivo principal de mostrar la existencia de una tradición académica propia novohispana y también su apreciable grado de originalidad. Como bien dice el prologista, suele afirmarse que la “filosofía mexicana” comienza a mediados del siglo XIX, es decir, que más de tres siglos de filosofía mexicana colonial, simplemente no existen. Estos trabajos intentan mostrar lo contrario. Walter Redmond nos recuerda las tres etapas en que puede organizarse la historiografía de la filosofía americana de los siglos XVI al XVIII. La primera va de fines del siglo XVIII a mediados del siglo XX y se caracterizaba por un generalizado menosprecio de toda esa producción filosófica. La segunda comienza hacia 1950, con estudios que rehabilitan el siglo XVIII (revalorando la Ilustración americana). La tercera, más reciente (desde 1970 aproximadamente), se propone rescatar toda la filosofía del período, especialmente la del Siglo de Oro. A este grupo pertenece el autor, sobre todo por su interés en el primer período colonial, que es objeto de este libro.

Walter Redmond, un experto en la temática, señala –como marco histórico-teórico de las investigaciones puntuales que siguen– que existen rasgos distintivos de la escolástica renacentista americana que deben ser tenidos en cuenta; en primer lugar, el profundo conocimiento de los autores antiguos y coetáneos, como lo muestra la gran cantidad de referencias y citaciones. Además, observa Redmond que en el siglo XVI los escolásticos americanos se preocupaban de los mismos problemas escolares que en Europa y esto explica la similitud de nivel del tratamiento técnico de las cuestiones. Como dice Redmond, la preocupación de “quedar atrás” es típicamente “moderna”. Precisamente porque pensaron sin preocuparse con complejos de atraso, algunas de las ideas vertidas por los profesores novohispanos tienen actualidad y responden a problemas que son hoy objeto de estudio.

El libro se articula en quince capítulos, de los cuales los primeros diez abordan temas puntuales de los lógicos novohispanos del siglo XVI; los cinco últimos se dedican a exhibir la actualidad de aquellas problemáticas. El Capítulo I trata

comparativamente los comienzos de las lógicas de Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado, y el segundo se dedica a exponer las críticas de ambos a sus contemporáneos, como Domingo de Soto, señalando que en ambos casos se refieren a los autores criticados como “los modernos”, y las líneas críticas son tanto pedagógicas como filosóficas.

Los siguientes capítulos analizan temas puntuales de la enseñanza de estos dos profesores: la teoría de la suposición (Capítulo 3), la lógica modal (Capítulo 4); dos capítulos (5 y 6) son dedicados a la teoría de las modalidades en Alonso de la Vera Cruz y los dos siguientes y el noveno a la modalidad, las oraciones condicionales y el cuadrado de oposición respectivamente, en Tomás de Mercado.

El Capítulo octavo, como un intermedio, se ocupa de la crítica de Benito Jerónimo Feijóo a la lógica, entendiendo por lógica formal las “súmulas”, como era habitual, contrapuesta a la lógica “natural” o “informal” como se llama ahora. Según el autor, esta distinción puede equipararse a la distinción entre lógica como ciencia y como arte. Dice: “Mi sugerencia es que la polémica de Feijóo puede entenderse como una reacción de la lógica *utens* ante los excesos de la lógica *docens*, así como en nuestros días la ‘lógica informal’ y el ‘pensamiento crítico’ –por mencionar sólo dos movimientos– son una reacción al formalismo de la lógica, sobre todo en el terreno educativo” (pp. 113-114). Efectivamente, a eso apunta la crítica de Feijóo a las súmulas y Campos muestra a su vez sugestivos paralelos con las objeciones, sobre todo didácticas, que pone Tomás de Mercado; por ejemplo, coincide con Feijóo en que se enseñan muchas cosas que nunca se usan en la vida cotidiana, o se complica el programa lógico con temas que no pertenecen a la disciplina e incluso que nunca preocuparon a Aristóteles, al que dicen seguir, como las elucubraciones sobre el ente de razón.

El último capítulo histórico, décimo, trata en forma más global el pensamiento modal novohispano de los siglos XVI y XVII: Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, del XVI y José de Aguilar, del XVII. Como expresa al terminar su exposición, ha procurado mostrar la existencia del tratamiento lógico modal con una complejidad similar a la semántica de los mundos posibles.

Pasando a la parte final del libro, la que pone en relación los textos antiguos con las cuestiones hodiernas, va analizando las siguientes. En primer lugar la oposición y la modalidad, mostrando la relación de Mercado con Pedro Hispano, y su interés actual, por ejemplo la atención al lenguaje ordinario o el análisis de la equivalencia

entre oraciones modales compuestas y divisas sin cuantificar. El segundo tema (Capítulo 12) es la forma lógica de las oraciones y la clasificación de los términos, especialmente en categoremáticos y sincategoremáticos, cuya importancia se calibra desde la lógica actual. Señala Campos que tanto Fray Alonso como Fray Tomás comparten posiciones tomistas y debaten con el nominalismo de su época, con elementos filosóficos en juego que son de actualidad.

El capítulo 13 trata el siglo XVII con énfasis en la lógica de Antonio Rubio, cuyo amplio desarrollo la convirtió en un modelo de su tiempo, observando que puede trazarse un paralelismo entre este notable crecimiento de la lógica y el de las ciencias experimentales en este siglo. Claro que Rubio se ubica en otra línea escolástica, pero Campos señala que el tomismo estuvo siempre presente en la lógica novohispana, tanto en las opciones teóricas como en sus disputas con otros autores presentes en los cursos coloniales, especialmente los nominalistas (Ockham, Alberto de Sajonia, Buridan), frente a las posiciones realistas de Vicente Ferrer, Vera Cruz o Mercado. Finaliza la obra con un capítulo dedicado a los ejemplos teológicos en la lógica de Tomás de Mercado. Éste es un tema de particular interés, porque las complejas cuestiones dogmáticas fueron siempre un acicate para pensar modos racionalmente aceptables de exposición de las principales verdades de fe como la Trinidad o la Encarnación. Recursos teóricos como la analogía, la modalidad y las proposiciones condicionales han servido en este cometido que Campos muestra con variados ejemplos.

El libro tiene una profusa bibliografía, y dos índices, temático y onomástico que facilitan la búsqueda de algo específico entre lo muchos temas abordados. Hubiera sido valioso que el autor sintetizara las conclusiones parciales de cada capítulo en algunos párrafos conclusivos generales, tarea que de todos modos el lector atento puede hacer por sí mismo, ya que la obra, además de proporcionar un excelente material histórico, proporciona pistas para reflexiones sobre el cultivo filosófico de largos períodos.

Celina A. Lértora Mendoza

ALEX NOVIKOFF (ed.), *The Twelfth-Century Renaissance. A reader*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, (Readings in Medieval Civilizations and Cultures Series), XXII-455 pp.

Ya a mediados del 1800, la categoría historiográfica de “Renacimiento del siglo XII” circulaba por los todavía bastante reducidos círculos de medievalistas. Pero no fue sino hasta 1927 que se popularizó con la publicación del libro homónimo escrito por Charles Haskins, el cual dio lugar a una larguísima serie de estudios que empezaron por ampliar, siguieron por corregir y terminaron por cuestionar muchas de las afirmaciones del historiador estadounidense. El mismo Alex Novikoff, autor del libro objeto de la presente reseña, ha realizado un minucioso recorrido historiográfico de esta “etiqueta” en su artículo “The Renaissance of the Twelfth Century Before Haskins”, aparecido en *The Haskins Society Journal*, 16 (2005), pp. 104-116.

Más allá del rótulo con el que decidamos remitimos al conjunto de fenómenos económicos, políticos, religiosos e intelectuales que se sucedieron en este período, y aun cuando se acentúe una perspectiva continuista de la historia, lo cierto es que resulta innegable que entre los años 1090 y 1210 (límites, por cierto, corredizos) el occidente latino asistió a una admirable renovación con características propias que diferencian su producción escrita y plástica tanto de la época precedente como de la siguiente. Prueba de ello es el hecho de que un tercio de los volúmenes de la célebre *Patrologia Latina* de J.P. Migne contengan obras provenientes de esta larga centuria. De ellas, pues, da cuenta *The Twelfth-Century Renaissance. A reader*.

Concebido, como su subtítulo lo indica, como un libro de texto, esta obra se divide en dos grandes partes. La primera, “*Themes*” está dedicada a los tópicos que dominaron los intereses de los hombres y las mujeres del siglo: la transformación espiritual y teológica; el nacimiento de las escuelas urbanas bautizado por el renovado interés en las Artes Liberales; el apogeo de la literatura polémica y las confrontaciones entre cristianos, judíos, musulmanes, así como con aquellos grupos considerados heréticos; los avances en la institucionalización y sistematización del derecho y la teoría política; y, finalmente, las diferentes aproximaciones teóricas que giraron en torno al amor, sea en su dimensión moral, espiritual o carnal.

La segunda parte, “*Genres*”, algo menos voluminosa, tiene por objeto los diferentes modos característicos del período en los que se expresaron esas nuevas

ideas: los experimentos con el género lírico, tanto en la liturgia como en la poesía secular; los significados y el simbolismo que se ocultan detrás de las artes plásticas y los nuevos estilos arquitectónicos; el resurgimiento de la conciencia histórica a través de las crónicas, los anales, las biografías y hagiografías; y los nuevos conocimientos en medicina y las más variadas ciencias que el occidente cristiano obtiene gracias a la actividad casi compulsiva de un sinfín de traductores.

El resultado es un muestrario de ejemplos en los que Novikoff privilegia la voz de los mismos medievales y se limita a una lacónica introducción que, en cada caso, da lugar a la traducción –a veces propia, otras ajena– de los pasajes cruciales de cada uno de los textos que, a su vez, son los más representativos del tópico en cuestión. Así, encontramos en estas páginas más de ochenta fuentes (quince de las cuales fueron traducidas por primera vez) y alrededor de cincuenta autores, entre los que se distinguen nombres ciertamente conocidos, como Pedro Abelardo, Hildegarda de Bingen, Bernardo de Claraval, Hugo de san Víctor o Juan de Salisbury, pero también aquellos que, aunque más o menos importantes en su época, no han sido suficientemente estudiados en nuestros días, tales como Ivo de Chartres, Gilberto Crispin, Esteban de Tournai o Elredo de Rieval.

La obra incluye también una breve introducción general en la que Novikoff, uno de los nóveles estudiosos del siglo XII más prometedores, pasa revista crítica a los numerosos intentos que se han hecho por encontrar un hilo conductor que justifique la periodización y categoría historiográfica de “Renacimiento” a las que no por habernos acostumbrado debemos dejar de cuestionar. Completan la edición catorce figuras ilustrativas, un listado de bibliográfico de las traducciones al inglés utilizadas, y un índice de tópicos.

Así pues, al reunir en un mismo libro las “*stars of the period*” junto a quienes “*are frequently buried deep in specialized studies*” (p. xviii), Novikoff ha pretendido –y creemos que con éxito– acortar la brecha que más de un siglo de atención dispar ha impuesto, de modo que esta presentación simétrica permita una revisión histórica sesgada lo menos posible por el brillo, muchas veces encandilador, de las figuras estelares. De todas maneras, tal vez este no sea el principal atractivo del libro, sino el hecho de que puede resultar ciertamente provechoso para los docentes que procuren ofrecer al alumnado un panorama lo más completo posible de los variopintos matices e incluso las disímiles posiciones sobre un mismo tema que se entrecruzan en esta época, aun si el hecho de que esté en inglés y no contenga las fuentes latinas restringe el público lector.

Con todo, confío en que esta novedad editorial sirva de puntapié para renovar las investigaciones filosóficas concernientes al Renacimiento del siglo XII que lamentablemente escasean cada vez más en las reuniones y publicaciones académicas de nuestras latitudes. Celebramos, entonces, su aparición.

Natalia Jakubecki

CRÓNICAS

Crónica breve

Durante los días 24, 25 y 26 de mayo de 2017 se desarrolló el XIV *Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Corporalidad, política y espiritualidad. Pervivencia y actualidad del Medioevo*, con sede en la Universidad Gabriela Mistral de Santiago de Chile. La actividad de índole internacional, convocada y organizada por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y el Centro de Estudios Medievales de dicha Casa de Estudios, contó con la presencia de representantes de 12 países, junto a 100 ponentes de 55 universidades diferentes.

Del acto inaugural participaron: Williams Ibarra, Coordinador General del Congreso y académico de Filosofía, quien presentó los principales lineamientos de la instancia; Alberto Vásquez Tapia, rector de la UGM, dando la bienvenida a los presentes y señalando el papel fundamental que la Edad Media juega en el plan de estudios de la Casa de Estudios que tiene a su cargo; Celina Lértora, Coordinadora General de la Red, quien agradeció a la universidad por la acogida de esta nueva reunión filosófica y latinoamericana; João Lupi, connotado antropólogo, medievalista y profesor universitario, que realizó una exposición acerca de la historia y de la actualidad de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La conferencia inaugural, titulada “Leonor Plantagenet y la regionalidad. La dotación matrimonial del poder y la autoridad en la Europa medieval”, estuvo a cargo de José Manuel Cerda, director del Centro de Estudios Medievales UGM.

Tras ello, se abrió paso a tres fructíferas jornadas. La primera de ellas prosiguió con 6 mesas de comunicaciones individuales, y cerró con la Sesión Especial: “La situación de la filosofía medieval en América Latina”, en la cual cada uno de los coordinadores nacionales presentó un informe acerca de la situación de las investigaciones y la enseñanza de la Filosofía Medieval en sus respectivos países.

En la segunda jornada, se presentaron 6 mesas de comunicaciones individuales por la mañana y, antes del almuerzo, se realizó la primera presentación de material bibliográfico publicado por miembros de la RED. Por la tarde, tuvieron lugar: el Simposio sobre Escolástica colonial (coord. Celina Lértora); las mesas temáticas “Abordajes ético-políticos en los primeros siglos del cristianismo” (coord. Marcus Cruz), “Filosofías en árabe” (coords. Kamal Cumsille y Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo), “Educación en el siglo XII: antecedentes y derivas” (coords. Carlile Lanzieri Júnior y Natalia Jakubecki), y “Francisco Suárez” (coord. Giannina Burlando); una *Sessio Latina Agitata*, ya tradicional en esta serie de congresos; una

Sesión especial en conmemoración de los 800 años del nacimiento de San Buenaventura de Bagnoregio y, finalmente, la segunda y última presentación bibliográfica.

La mañana de la tercera jornada contó con 6 mesas de comunicaciones individuales y cerró con la Asamblea General de los miembros de la RED. La tarde se dividió entre 5 mesas de comunicaciones individuales, una de presentaciones espontáneas, una Sesión especial sobre la enseñanza de la Filosofía Medieval: experiencias innovadoras y pedagógicamente positivas y el acto de cierre. La conferencia que lo encabezó, “‘*dimidium animae meae*’. Amizade e espiritualidade em Agostinho”, estuvo a cargo de cierre a cargo de Silvia Contaldo. A ella le siguieron unas palabras de Giannina Burlando sobre la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y una valoración del congreso. Williamsn Ibarra y Celina Lértora dieron fin al evento con emotivas palabras de despedida.

Completa esta breve reseña el *Libro de resúmenes* del evento que publicamos a continuación, en espera de la publicación de las Actas correspondientes.

La Redacción

Resúmenes / Resumos
XVI Congreso Latinoamericano De Filosofía Medieval:
Corporalidad, política e espiritualidad. Pervivencia y actualidad del Medioevo
24, 25 y 26 de Mayo de 2017, Santiago de Chile

AGUDELO RAMÍREZ, Martín – Universidad Autónoma Latinoamericana - Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia

El séptimo sello. Una mirada fílmica para comprender el silencio de Dios

En la ponencia, siguiendo la huella de Bergman, se busca pensar sobre los dilemas que el hombre puede plantearse en torno al fundamento y al reconocimiento de su identidad personal de cara a la trascendencia. Se evaluarán los dilemas propios del nihilismo y de la angustia que el ser humano padece cuando constata la carencia de certezas en su vida y se siente vacío en su búsqueda de Dios. En este contexto la película *Det Sjunde Inseplet (El séptimo sello, 1956)*, nos da cuenta de un guion que se recrea en la Edad Media, y que tiene un mensaje de enorme actualidad en el mundo contemporáneo. El conocimiento de Dios no logra obtenerse racionalmente, pero tampoco se niega. El film expone claramente sobre el horror que se siente frente al mal y la muerte; los personajes se encuentran angustiados por el silencio de Dios. Se advierte una tensión que provoca una visión similar a la mirada platónica de los prisioneros de la caverna, quienes tienen posibilidad de proyectarse más allá de las tinieblas en las que habitan. La fe revela congoja, como le sucede a Antonio, un ser angustiado por no lograr matar a Dios. Con este trabajo encuentro una valiosa oportunidad para establecer puentes entre la edad media y problemas filosóficos del mundo actual. El cine en este contexto es una oportunidad valiosa para pensar sobre lo que hacemos y para meditar hasta dónde los problemas Antonio siguen o no presentes entre nosotros. El caballero medieval, amenazado constantemente por la nada, quiere entender, sosteniendo que no se debe afirmar lo que no se logra demostrar, y que nadie puede vivir sabiendo que camina a la nada. Sus palabras son expresión de su profunda angustia y su incansante deseo de aprehender unas buenas razones que le den sentido a su apuesta por la vida.

Palabras clave: Silencio de Dios - Angustia - Nada - Fundamento - Fe - Razón

AGUIRRE SOTO, Daisy Carolina – Universidad Bernardo O'Higgins - Universidad de los Andes, Chile

El mal según San Agustín en las *Confesiones*

En sus *Confesiones* Agustín señala que uno de los motivos que lo impulsó a llegar al maniqueísmo fue la falta de respuesta satisfactoria desde la Biblia a inquietudes que siempre estaban presentes en su vida. Uno de ellas era cómo podía existir el mal en la creación de un Dios sumamente bueno. La secta de Manes, a diferencia del cristianismo, parece dar una solución satisfactoria desde la razón, sin embargo, el Agustín del año 400 es claro en manifestar que el materialismo de esta secta en nada solucionó su inquietud. El ya obispo de Hipona ha pasado por la purificación platónica contra el materialismo maniqueo lo cual en conjunto con su conversión al cristianismo le han permitido esclarecer y disipar las dudas juveniles frente al mal: no hablamos de una naturaleza sino más bien de una privación. El mal en *Confesiones* es un tipo de desorden, un abandono de Dios en cierta forma. Para detallar aún más esto Agustín se vale del concepto de concupiscencia bíblico, haciendo hincapié por ejemplo en su adolescente robo de peras. Bajo esa lectura este trabajo pretende analizar el concepto de mal que Agustín desarrolla en *Confesiones* en la medida que podemos contar con este texto como una autobiografía y evolución de su pensamiento juvenil hasta su posición de obispo, lo cual permite abarcar una de sus búsquedas más esforzadas junto a la investigación de la verdad despertada por el *Hortensio* ciceroniano. Nos encontramos así en un texto que no solo tiene una postura, sino un camino trazado para llegar a la noción de mal, y por ende, el bien. Estructuralmente se trabajará desde el origen de la inquietud derivada en el maniqueísmo, pasando por la definición de mal, para entrar en el detalle de la concupiscencia y la imitación de Dios por parte del hombre.

Palabras clave: San Agustín - *Confesiones* - Mal - Maniqueísmo - Concupiscencia

AMAR, Mauricio – Universidad de Chile, Chile

La felicidad en esta vida o la relación con el ser primero en Alfarabi, Ibn Baya e Ibn Rushd

El problema de la felicidad fue enunciado por filósofos árabes como Alfarabi, Ibn Baya e Ibn Rushd, siguiendo la tradición peripatética, como un asunto de esta vida y profundamente vinculado al ejercicio de la filosofía. A pesar de diferencias relevantes en

sus sistemas de pensamiento, y en una relación dispar respecto al platonismo, los tres filósofos coinciden en que es a través de la filosofía que podemos llegar a conocer al ser primero, relacionándonos con él y aprendiendo a habitarlo. En este sentido, el ser primero es comprendido como un medio puro, a partir del cual se enuncia una diferencia ontológica, sin referencia a la vida después de la muerte y se configura, así, una metafísica de lo inmanente. En los tres filósofos aparece una filosofía de la felicidad que coincide con una cosmología de la inmanencia absoluta.

Palabras clave: Alfarabi - Ibn Baya - Ibn Rushd - Felicidad

ARGÜELLO, Santiago – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET - INCHUSA) - Universidad de Mendoza, Argentina

El poder de la racionalidad metafísica como explicación adecuada del dominio político en Tomás de Aquino

En base fundamentalmente a algunas enseñanzas de Tomás de Aquino, se planteará el argumento en tres partes. Primero, se abordará la necesidad de una autoridad en cualquier ámbito de la realidad humana, junto a los rasgos neurálgicos de su naturaleza. Segundo, como consecuencia de lo anterior, la natural preeminencia directiva de la razón teórica por sobre la razón práctica. Tercero, cierta caracterización especial de esa preeminencia con la figura del rey-pastor.

Palabras clave: Autoridad - Filosofía práctica - Metafísica - Tomás de Aquino

ARIAS SANABRIA, Carlos Arturo – Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Reflexiones acerca de un manuscrito neogranadino de Teología moral

Presentar el curso manuscrito de Teología moral titulado *Controversia de restitutione necessaria pro injuriis et damnis in omnibus humanorum generibus* de Martín de Eusa, S. J., impartido en el año 1668 en la Universidad Javeriana colonial, es el objetivo general de mi ponencia. Para ello, divido mi trabajo en tres partes, a saber: primera, la presentación de algunas consideraciones generales del autor y del manuscrito; la segunda, la exposición de los temas principales y de la estructura del manuscrito, haciendo énfasis en el estilo jesuita de la obra; la tercera, el análisis de las tesis principales y secundarias planteadas por Eusa,

S.J., a lo largo de su curso. Esta ponencia es resultado de la investigación “Antecedentes doctrinales de Martín de Eusa, S. J. en su obra *Controversia de restitutione necessaria pro injuriis et damnis in omnibus humanorum bonorum generibus*” del grupo Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia (BVPFC) de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Palabras clave: Martín de Eusa - Manuscrito - Controversias - Universidad Javeriana

BEUCHOT PUENTE, Mauricio Hardie – Universidad Nacional Autónoma de México, México

Sobre la lógica novohispana. Su vigencia en la actualidad

En esta ponencia se trata de hacer ver la relevancia de la lógica cultivada en la Nueva España. Se traza su derivación desde la lógica medieval, principalmente a partir de la obra de Pedro Hispano. Se señalan dos ejes principales, el de la teoría semántica de la suposición y las falacias. Se describe cómo se recibieron en el México colonial y se trata de hacer ver la actualidad que aún conserva en esos dos ámbitos señalados.

Palabras clave: Lógica - Nueva España - Lógica actual - Filosofía del Lenguaje

BITOCCHI, Gustavo Carlos – Universidad Austral - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Universidad Tecnológica Nacional FRBA, Argentina

El hombre como microcosmos (*minor mundus*) en Tomás de Aquino

Desde la obra de Tomás de Aquino, se indagará al hombre como *minor mundus* o *microcosmos*. Al hombre, inmaterial y orgánico a la vez, se lo considerará como *un pequeño mundo* y se analizará su constitución integral en relación con el *gran mundo* o *macrocosmos*. La temática principal de la comunicación consistirá en:

El valor de la materia. Mostrar cómo el pensamiento de Tomás de Aquino no es ni un espiritualismo exacerbado ni un angelismo descarnado y cómo lo corporal no es dejado de lado ni infravalorado cual elemento ciego a Dios o como algo caduco y opaco al pensamiento.

El hombre como 'minor mundus'. Exponer que la noción del hombre como *minor mundus* no sólo puede ser considerada desde lo inmaterial sino también desde otros aspectos que hacen a su consistencia ontológica. Para esto, y siguiendo a Tomás de

Aquino, se ha de comparar la completitud del hombre con la del cosmos, encontrando semejanzas y desemejanzas que permitan tener una visión más exhaustiva de su misma integridad y totalidad. Además se ha de establecer qué tipo de relación existe, según el Aquinate, entre ambos mundos.

El hombre como una síntesis del universo. Considerar que el hombre, como parte de la creación, está entre dos mundos o universos: el de la materia y el del espíritu, y que todo lo que existe en el mundo creado se encuentra en el hombre de alguna manera. Además plantear que el alma racional es frontera (*confinium*) y, a la vez, es cierto horizonte (*quasi in horizonte*) entre ambos mundos.

Palabras clave: Hombre - Materia - Microcosmos - Macrocosmos - Mundo - *Confinium* - *horizonte* Universo - Cuerpo

BOLINHAS, Maria Inês da Graça – Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Tomás de Aquino e as razões da Encarnação

Ainda que a encarnação de Cristo seja um dado do âmbito da fé, pertencendo, por isso, ao domínio do supraracional, ela pode, não obstante, ser analisada do ponto de vista da sua razoabilidade. Assim, desde os primórdios do pensamento cristão que os pensadores procuraram lançar luz sobre este mistério; quer no período patrístico quer no período medieval, não faltou quem abordasse a possibilidade, conveniência e necessidade da encarnação. Nesta comunicação, procedemos a uma leitura comparada de tais razões tal como estão expostas por Tomás de Aquino no *Compendium Theologiae*, na *Summa contra Gentes*, na *Summa Theologiae* na *In Symbolum Apostolorum expositio* e compreenderemos por que é que o Doutor Comum, apesar de ponderar vários modelos interpretativos, privilegia a leitura escatológica. Na presente exposição, não esquecemos a relação de Tomás com a tradição interpretativa precedente, dando particular relevo às teses de Agostinho e de Anselmo.

Palavras-chave: Tomás de Aquino - Encarnação - Agostinho - Anselmo

BORELLI, Marcela – Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

**Ascesis espiritual y frugalidad del cuerpo:
sus implicaciones políticas en el marco de la *vita solitaria* en Petrarca**

Petrarca construye su modelo intelectual de la *vita solitaria* a partir de la conjunción de elementos estoicos y cristianos. Este consiste, en primer lugar, en una ascesis espiritual en la que se da una trasposición del *otium religiosum* en el ámbito laico, es decir, en una liberación del espíritu de todo aquello que lo dispersa para poder acceder a la contemplación de las cosas más altas. Ha de liberarse, pues, de tres afanes: la concupiscencia de los ojos, la ambición del siglo y la concupiscencia de la carne. En segundo lugar, consiste en un cuidado del cuerpo que se logra a través de una dieta frugal y una vestimenta sobria que posibilitan la convivencia armónica del hombre con la naturaleza que lo circunda. Ambos aspectos asumen implicaciones políticas respecto de la cultura hegemónica de la época, codificadas en la oposición entre los binomios cultura universitaria - cultura autodidáctica; campo - ciudad; Francia - Italia. De esta manera, espiritualidad, corporalidad y política se ven implicados en el pensamiento petrarquesco.

Palabras clave: Petrarca - *Vita solitaria* - Espíritu - Cuerpo - Política

BOTALLA, Horacio - SOTTOCORNO, Estefanía – Universidad Nacional de Buenos Aires - Universidad Nacional Tres de Febrero, Argentina

Profecía, cronística y simbología política en la Italia del siglo XIII

La presencia de materiales para la especulación y el accionar político se encuentra dispersa en términos de género y las fuentes simbólico de todo orden, donde destacan figuraciones emblemáticas de animales. La proliferación de corte analítico, cronístico y profético frente a las que se asumen como de índole teórica más explícita. En especial, el discurso profético suelen ser relegadas frente a las que se asumen como de índole teórica más explícita. En especial, el discurso profético conoce una nueva floración en los siglos centrales del Medioevo, con su recurso a un lenguaje de la escritura cronística se hace eco de la diversidad de géneros y, con ella, de la representación del acontecer junto con la eventual reflexión sobre él. Para el siglo XIII, la *Chronica* del franciscano Salimbene de Parma constituye un notable ejemplo de este fenómeno, en que las relaciones entre discurso histórico y profecía, profundiza unas interacciones instaladas en la cultura bíblica. En su

obra, el fraile transcribe y hace interactuar relatos proféticos y elaboración cronística, recurriendo a materiales remitidos a la tradición del abad Joaquín de Fiore –muchos de ellos espurios– o de otras procedencias letradas u próximas a la oralidad, pero que recalcan, más o menos explícitamente, en los sucesos y contextos por los que transita su crónica, como los Futura presagia *Lombardie, Tuscie, Romagnole et aliarum partium*, del adivino imperial Michele Scotto. En este contexto, merece atención la que llamaremos Profecía sobre el león, el águila, el grifo y el leopardo –incompleta en el manuscrito sobreviviente–, caso de modalidad de interpretación de los hechos, de diagnóstico de situaciones políticas y de códigos de representación así como medio de acción en la propia vida política, a diferencia de los textos, paralelamente en creciente proliferación, de exégesis política.

Palabras clave: Profecía - Cronística - Símbolos – Acontecer

BRITO MARTINS, Maria Manuela – Universidade Católica Portuguesa, Portugal

A plurivocidade da ideia de corpo no *Periphyseon* de João Escoto Eriúgena: *corpus*, *corporeus* e *corporalitas*

João Escoto Eriúgena (ca. 810/815-877) é um dos autores mais significativos da Alta Idade Média, sendo uma das figuras ímpares da cultura carolíngia. A sua obra, o *Periphyseon* (*De divisione naturae*), representa, segundo Dom Maieul Cappuyns e retomando uma tese de M. Jacquin, “a única síntese filosófica e teológica da Alta Idade Média”. As temáticas centrais do *Periphyseon* são conhecidas. Trata-se de uma reflexão que tem como base uma distinção fundamental da concepção de natureza com implicações metafísicas, ontológicas e gnosiológicas fundamentais, num quadro de um sistema criacionista. A importância da tradição neoplatónica é decisiva ainda que não seja a única. Na verdade, a obra escrita em forma de diálogo, foi redigida entre 862-866. O que nós pretendemos aflorar nesta comunicação é a noção de *corpus*, *corporeus* e *corporalitas* no âmbito da obra eriugeniana, vendo em que medida a noção de ‘corpo’, nas suas diferentes significações poderão ajudar a explicitar melhor a noção de natureza. A escolha deste tema prende-se, por um lado com o facto de que já tratámos desta temática em outro autor medieval, e por outro, porque uma das linhas temáticas deste XVI Congresso Latino-Americano é dedicado também à corporeidade. De facto, nos mais recentes estudos sobre João Escoto Eriúgena a questão do corpo e da corporeidade não é objecto de estudo, salvo raras excepções. Para, além disso, a forte presença do neoplatonismo no pensamento de Eriúgena poderia levar a pensar-se que a questão da corporeidade seria pouco tematizada, o que de facto não é, pois quer o *De divisione naturae*, quer o *De praedestinatione* apresentam um léxico variado sobre o corpo

e da corporeidade que, em explorados determinados contextos da obra eriugéniana se compreenderá qual o seu fundamento teórico e doutrinal. Por esta razão é nosso intento reflectir e apresentar a doutrina de Escoto Eriúgena sobre o corpo e a corporeidade, sobretudo, a partir do *De divisione naturae*.

Palavras-chave: *corpus - corporeus - corporalitas*

BURLANDO, Giannina – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Actualidad de Suárez y sus lectores del siglo XXI

Sydney Penner, en “‘The Pope and Prince of All the Metaphysicians’: Some Recent Works on Suarez” (2013), ha dado detallada cuenta de cuatro significativos libros escritos en inglés sobre Suárez: Benjamin Hill, Henrik Lagerlund (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez* (2012); Daniel Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays* (2012); John Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Victor Salas (ed.) (2011); Marco Sgarbi (ed.), *Francisco Suárez and his Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy* (2010). Se suman a estos volúmenes dos densos libros de autor sobre Suárez, escritos en lengua castellana y portuguesa, respectivamente: de Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger* (2013), y el libro de Gonzalo Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez* (2014). Además, en lengua francesa, Jean-Paul Coujou publica dos libros: *Pensée De L'être et Théorie Politique: Le Moment Suarézien*, 3 vols. (2012); *Droit, anthropologie & politique chez Suárez* (2012), y un artículo seminal: “La constitution suarézienne de l'unité transcendente et ses implications anthropologico-politiques”, *Revue Philosophique de Louvain* (2010). Por su parte, Stephen Schloesser, S. J., de la Universidad Loyola, Chicago, (2016), relaciona las publicaciones colectivas en inglés editadas por Lukás Novák (ed.), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context, Contemporary Scholasticism*, vol. 2. (2014); y por Víctor Salas, Robert Fastiggi (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (2014).

Nos interesa notar que, sin excepción, las antes mencionadas publicaciones sobre el pensamiento de Francisco Suárez coinciden con la apreciación de Leopoldo Prieto López, quien señala que el interés por la figura y obra de Suárez está “hoy más vivo que nunca” (cf. 2013: 20-21). En esta ponencia reunimos no solo las renovadas razones que justifican tal afirmación, sino que ante todo permiten comprender mejor la configuración de “la *Ola-Suárez*” en sus lectores del siglo XXI, y de qué manera ésta tiene una influencia que alcanza la modernidad y se extiende más allá de la modernidad como tal.

Palabras clave: Francisco Suárez - Lectores - Siglo XXI

BUZETA UNDURRAGA, Sebastián – Universidad Gabriela Mistral, Chile

El lugar de la dimensión apetitiva en la elaboración del justo medio virtuoso en santo Tomás

El presente trabajo pretende mostrar por un lado el lugar que tienen las pasiones para la elaboración del juicio virtuoso, conocido como justo medio. Al mismo tiempo se precisará en torno a este concepto que, en ocasiones, se ha interpretado diferente a lo que el mismo Aquinate enseñó, confrontando así a autores que han interpretado dicho concepto con el mismo Angélico, citando así su obra según corresponda. En esta precisión, se ahondará en la labor diáfana que realizan las pasiones e torno a alcanzar ese juicio concreto en el orden práctico moral.

Palabras clave: Justo medio - Apetito recto - virtud

CAMPOS BENÍTEZ, Juan Manuel – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

La *Logica mexicana* de Antonio Rubio

La obra de Rubio está ubicada en la llamada “segunda escolástica”, que constituye una revitalización del pensamiento escolástico durante el siglo XVI ante una Europa que contempla el nacimiento del pensamiento moderno tras los ataques y críticas renacentistas, humanistas y reformistas. Estas críticas incluyen a la lógica y a la enseñanza de la lógica por parte de algunos autores llamados a veces “neotéticos”, “modernos”, “sumulistas” en el contexto de la lógica “menor” o lógica formal. La lógica “mayor” correspondía a los problemas gnoseológicos y ontológicos de la lógica y al parecer es la preocupación principal de Rubio, aunque en algunas ediciones (pues hubo varias) encontremos alusiones a la “dialéctica menor”. También es notable la mayor presencia de Aristóteles comparada con su menor presencia en las *Súmulas* medievales; esto no constituye propiamente un “defecto”, pues en las *súmulas* podemos encontrar los aportes específicamente medievales a la lógica.

Algunos autores medievales consideraban a la lógica como una *scientia rationalis*, una ciencia de la razón o del pensamiento mientras que otros la consideraban una *scientia sermocinalis*, es decir, una ciencia de discurso o del lenguaje. Vista desde esta última

perspectiva, la lógica encuadraba perfectamente con las otras ciencias del lenguaje: la gramática y la retórica. En esta comunicación queremos plantear algunas relaciones entre la obra de Rubio y la lógica medieval, y algunas palabras sobre el contexto intelectual en el que se ubica.

Palabras clave: *Logica mexicana* - Antonio Rubio - Lógica medieval

CARDOZO, María Isabel – Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Noción de deseo en la *episteme* medieval: rol del poder pastoral en la configuración de una idea de cuerpo

En la *episteme* medieval la dicotomía cuerpo-alma, generó una serie de saberes. Estos saberes vinculados con el poder pastoral, regularon el deseo y la sexualidad de las personas, determinando la construcción de una *tekné* cristiana. Surgen así lineamientos que marcaron el buen uso y el mal uso del cuerpo, la sexualidad, el erotismo, etc. Durante este periodo hay visiones contrastadas sobre como concebirlo: unas como objeto deseable y otras como una amenazadora condenación. El cuerpo se halla sometido a un sistema de convenciones, figuraciones, estatutos y gestos. Su doble carácter como fuente de goce y como sede de lo divino, organiza el conjunto de fenómenos y prácticas discursivas en torno a la cuestión del deseo. En este contexto el poder pastoral inaugura la represión sexual y se constituye en modelo de los mecanismos ulteriores de represión y persecución.

Palabras clave: *Episteme* - Cuerpo - Deseo - Pastoral

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília Cintra – Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Corporeidade e espiritualidade em Ibn Gabirol

Na sua obra *A correção dos caracteres*, Ibn Gabirol analisa o agir ético a partir das características das almas inferiores. Seu modelo psicofisiológico parte da teoria hipocrático-galênica dos humores, associando-os aos sentidos, enquanto portas da alma para exterioridade e dando ênfase aos comportamentos derivados dos desequilíbrios que ocorrem nas almas animal e vegetativa. Os sentidos não são somente fontes de distração, mas, se submetidos à razão e corretamente direcionados, podem conduzir à ação justa. Ora, o eixo central da metafísica exposta no *Fons Vitae* é a composição universal de tudo aquilo

que há tanto nos sensíveis quanto nos inteligíveis por matéria e forma. A unidade da matéria que o autor advoga, desde o início até o fim da criação, faz com que ambos os elementos disponham de certo grau de nobreza, e, desse modo, as características próprias da matéria corpórea ou dos seres que dela se compõem não apresentam qualquer valor negativo em si mesmas. As particularidades dos extratos inferiores da alma, mesmo as manifestações emocionais tidas como fonte de vícios (como ira, ódio, entre outras), são entendidas como neutras e equiparadas com aquelas que são usualmente consideradas positivas ou virtuosas (como o amor e a humildade). Todas as características são potências naturais e decorrências diretas da condição da corporeidade, da qual todos os homens compartilham, não tendo, portanto, valor intrínseco. Como a submissão dos extratos inferiores da alma a objetivos superiores é condição para o desenvolvimento da espiritualidade, sua proposta ética se baseia fundamentalmente na medicina da época, naturalizando os comportamentos e minimizando ou até desconsiderando questões como o pecado original. Este trabalho visa apontar a conexão entre corporeidade e espiritualidade na ética gabiroliana e como o equilíbrio fisiológico deve necessariamente preceder a ascensão a níveis mais altos de conhecimento e de ser.

Palavras-chave: Corporeidad - Espiritualidad - Ibn Gabirol

CAVIGLIA GRIGERA, Leonardo – Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino - Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina

Un Oxford Medieval en el siglo XX: la influencia del pensamiento medieval en la obra de C. S. Lewis y su vigencia

Hay una importante influencia del pensamiento medieval en la obra de C. S. Lewis. Pero no es sólo un receptor sino también un puente, ya que su importante influencia en el siglo XX es también ocasión de vigencia de algunas tesis importantes de los grandes autores del Medioevo. Se puede observar una influencia del platonismo medieval, de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Especialmente puede observarse esta influencia en la cuestión de Dios y el mal, sobre todo en su obra el problema del dolor. Esta cuestión también implica la visión de estos autores sobre omnipotencia divina y libertad humana. También puede observarse una fuerte influencia de la idea agustiniana del *ordo amoris* en varias de sus obras (especialmente en “Los cuatro amores”). También los estudios de C.S. Lewis sobre el uso de la alegoría –como característica de este periodo– son de gran importancia (por ejemplo en “La alegoría del amor”). Estos elementos hacen de Lewis no sólo un receptor, sino también un “puente” entre el mundo medieval y el contemporáneo que no debe

despreciarse dada la importante influencia que este autor tiene a lo largo del s. XX y puede ayudarnos a comprender la vigencia del pensamiento medieval.

Palabra clave: C. S. Lewis - Agustín - Tomás - Platonismo medieval

CERDA, José Manuel – Universidad Gabriela Mistral, Chile

Leonor Plantagenet y la reginalidad. La dotación matrimonial del poder y la autoridad en la Europa medieval

Alfonso VIII de Castilla se casó en 1170 con Leonor Plantagenet, hija de Leonor de Aquitania y Enrique II de Inglaterra, el matrimonio más poderoso de Europa. La carta de arras que fue emitida ese año por la cancillería castellana y que registra los bienes y derechos nupciales de la consorte es un documento fascinante que no ha sido estudiado y cuya lectura analítica y contextual permite comprender cómo la reina fue dotada del poder y la autoridad necesaria para ejercer su rol en Castilla. Siempre se ha creído que el texto es un mero listado de derechos sobre castillos, ciudades y rentas, pero en esta presentación se argumentará que es un documento fundamental para entender la naturaleza política de la reginalidad.

Palabras clave: Leonor Plantagenet - Reginalidad - Autoridad - Poder

CONTALDO, Silvia – Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Brasil

'*dimidium animae meae*'. Amizade e espiritualidade em Agostinho

O texto tem por objetivo tratar o tema da amizade na concepção agostiniana, especificamente aquela que se encontra em *Confissões* para, a partir daí, propor sua correlação com o tema da espiritualidade e sua repercussão na atualidade. Como se sabe, Agostinho foi um autor que não limitou sua investigação sobre determinado assunto a uma só obra. E, com o tema da amizade, não foi diferente. Tratado longamente no livro IV de suas *Confissões*, sensibilizado pela dor da perda de um amigo, Agostinho indaga e reflete sobre a natureza da amizade, à luz da religião cristã. Distanciando-se de Cícero, a quem inúmeras vezes havia recorrido para ora repetir ou reiterar o conceito de amizade, o tema aparece renovado em *Soliloquios*, n' *Cidade de Deus*, n' *Trindade* e, entre outras, a

Epístola a Marciano –258, merecerá atenção especial. Tomando como premissa que a amizade verdadeira é aquela em que nos vinculamos ao outro, mediados pelo amor, e que o amigo é metade da nossa alma, *dimidium animae meae*, pensamos ser possível encontrar em Agostinho algumas respostas para muitas questões perviventes, especialmente aquelas que assombram o mundo contemporâneo e sobre as quais Agostinho já se perguntava ao fim de um império. Em um mundo coisificado, marcado por materialismos e liquidez, o que resta senão o amor recíproco dos bons amigos? Nessa perspectiva, a amizade pode ser caminho de espiritualidade, componente imprescindível na soma que faz cada um ser mais que metade.

Palavras-chave: Santo Agostinho - Amizade - Espiritualidade - Confissões

CORTÉS CORTÉS, Manuel Enrique – Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

Recordando a Alberto Magno, filósofo, teólogo y patrono de los científicos

Esta ponencia tiene como propósito exponer la vida, pensamiento y obra de San Alberto Magno, polímata bávaro del siglo XIII conocido como *Doctor Universalis* por sus amplios aportes en diversas áreas del saber. La búsqueda constante por acercarse a la verdad, por entender la esencia, la naturaleza de las cosas ha llevado a que hoy en día se le considere el santo patrono de los científicos. Su obra incluye un sinnúmero de trabajos filosóficos y teológicos, así como aportes científicos tales como el rescate de la idea griega de átomo así como el ser considerado por algunos como el descubridor del arsénico. En San Alberto Magno es posible identificar una armoniosa y fructífera relación entre razón y espiritualidad, siendo él un ejemplo imperecedero de que es posible ser, al mismo tiempo, un hombre de ciencia y un hombre de fe.

Palabras clave: Alberto Magno - Ciencia medieval - Fe - Filosofía - Polímata - Razón

CORTI, Enrique Camilo – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Pervivencia del Medioevo: los universales y el lenguaje

Luego de una caracterización sumaria de la noción 'universal' en el pensamiento aristotélico y la recepción del mismo tema en Porfirio, se presenta la polémica entre Anselmo y

Roscelino en el siglo XI con la intención de poner en evidencia la modernidad del planteo acerca de los universales.

En Porfirio, el desarrollo depende del diálogo-debate con la reificación platónica de los universales y su secuencia en la formulación e interpretación de predicamentos y predicables en terreno gramatical, lógico y ontológico. Los universales comienzan a constituir, para él, un problema gnoseológico, sin que pueda desprenderse del todo de la reificación platónica de las Ideas. Postula la existencia de substancias inteligibles que son, por un lado, causa de los universales abstractos y, por el otro, de las cosas sensibles. Las substancias inteligibles son universales ontológicos y causan el orden que puede descubrirse en el mundo sensible.

Ya en el siglo XI, y frente a la polémica entre Roscelino de Compiègne y Anselmo de Canterbury, el problema del universal adquiere otro perfil y requiere un horizonte distinto para su planteo. En palabras anselmianas: “Se debe excluir enteramente de la discusión de las cuestiones espirituales a estos dialécticos de nuestro tiempo, o más bien a estas gentes dialécticamente herejes, que piensan que las sustancias universales no son más que un soplo de la voz (*flatus vocis*), y que no pueden comprender que el color sea otra cosa distinta del cuerpo, o la sabiduría de un hombre distinta del alma”. La expresión *flatus vocis* inicia así un periplo de prolongada historia y obliga a replantear lingüísticamente la universalidad.

Palabras clave: Universales - Predicamentos - Predicables - Lógica - Ontología

COSTA CERQUEIRA, Marcone – Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ressonâncias de uma teoria da vontade agostiniana no humanismo cívico italiano

Intentamos demonstrar como a teoria agostiniana da vontade, em seu desdobramento ético-político, influenciou o pensamento renascentista, o humanismo cívico italiano, centrando foco nas produções de Coluccio Salutati e Girolamo Savonarola. Tal apresentação se dará defendendo-se a hipótese de que tal teoria da vontade fundamenta uma predominância da prescrição do *querer* (*intencionalidade*) sobre a descrição da *ação* (*materialidade*) no agir político. Tal configuração permanece no humanismo cívico italiano mesmo diante da valorização da vida ativa e dos ideais republicanos. Tomando o panorama teórico do humanismo italiano, nos autores determinados, percebe-se que antropológicamente o homem ainda é tido como constituído de uma boa natureza, degenerada pela necessidade da *materialidade* do mundo, mas, destinada à vida em sociedade, encontrando seu fim na

felicidade proveniente de sua relação e dependência com o divino. A questão da lei, em sua estrutura epistemológica, é compreendida como expressão concreta da lei divina apreendida pela consciência moral do homem, ou seja, a lei que rege a vida ativa do homem na cidade deve se originar na lei divina, universal, e não nas contingências das demandas políticas, pertencentes à realidade decadente da cidade terrena. Esta configuração, mesmo que trazendo a valorização da vida ativa, ainda ancora-se na dissonância ético-política criada pela predominância do *formalismo* da teoria da ação política medieval e é insuficiente para instaurar um pensamento político realista, pautado na necessidade da *materialidade* da ação e nas demandas contingentes da disputa social.

Palavras-chave: Teoria da vontade - Humanismo italiano - S. Agostinho - Teoria da ação

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio – Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Tristeza y belleza. El efecto terapéutico de la contemplación en Tomás de Aquino

Son conocidos los remedios que Tomás de Aquino propone en torno a la tristeza. En ellos puede apreciarse un grado creciente que va desde las lágrimas y el llanto hasta la contemplación de la verdad. Sin embargo, un análisis reposado sobre el concepto de contemplación parece extender esta terapia a la experiencia de la belleza. En tal sentido, el presente trabajo se ocupa de la relación tristeza-belleza para subrayar allí las capacidades terapéuticas de la última en la mirada del Aquinate.

Palabras clave: Tristeza - Belleza - Terapia - Tomás de Aquino

CRUZ, Marcus – Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Quem são os legítimos herdeiros? O conflito pela Paidéia na Antiguidade Tardia

A Antiguidade Tardia é um período histórico marcado por profundas e importantes transformações nos mais diferentes âmbitos da vida dos homens que habitavam a bacia do Mar Mediterrâneo entre o III e o VIII século. A emergência de novas formas de poder coma ascensão do dominato, a conversão de parcelas significativas da população romana ao cristianismo, a chegada e instalação nos territórios imperial de uma pléiade de povos

bárbaros. Para além dessas transformações observamos também permanências e continuidades. Uma se apresenta como especialmente relevante em nossas pesquisas, qual seja, o prestígio e o lugar central que a Paidéia possui no universo cultural e simbólico tardo antigo.

Partimos da hipótese de que neste momento histórico ocorre uma luta pela herança e pela manutenção dos ideais da Paidéia entre os intelectuais pagãos e o escol cristão. Na presente oportunidade iremos analisar, utilizando como corpus documental o epistolário de Jerônimo, a maneira como esse pensador cristão articula os ideais evangélicos aos preceitos da Paidéia.

Palavras-chave: Paidéia - Antiguidade Tardia - Jerônimo

CÚNSULO, **Rafael Roberto** – Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

¿Cómo se unen el alma y el cuerpo según Santo Tomás de Aquino?

Ha sido largamente difundida y acríticamente recibida la convicción de que el alma es una especie de pequeño espíritu que entra de modo impreciso en el cuerpo y se une al mismo de modo difícilmente explicable. El origen de estos equívocos y malos entendidos podemos ubicarlos en su origen en una manera imaginativa de concebir la unión del alma y el cuerpo. Por eso se suscita la gran pregunta si la unión entre el cuerpo y el alma es accidental o sustancial. Santo Tomás, de acuerdo al modo de proceder de la física, dirá que la unión es sustancial concluyendo que el alma está en el cuerpo en cuanto es el principio que le da el ser y la vida a cada una de sus partes y el cuerpo está en el alma en cuanto que está contenido y estructura por ella.

Palabras clave: Forma - Motor - Unión sustancial - Sustancias incompletas

Cumsille, **Kamal** – Universidad de Chile, Chile

La polémica sobre la Trinidad entre Yahya Ibn ‘Adi y Al-Kindi. Entre filosofía, teología y política

La presente ponencia tiene por objetivo plantear una lectura de “La polémica trinitaria entre Yahya Ibn ‘Adi y Al-Kindi” (J. C. González López - S. Escobar Gómez, 2006) en dos ejes. El primero, será la dimensión histórico-filosófica de la discusión, poniendo en contexto la

existencia de un *Kalam* cristiano que se habría desarrollado con cierta anterioridad y, en paralelo al islámico y que, además, habría influenciado –según la tesis del profesor H.A. Wolfson (1976)– la formación y desarrollo de los diversos sistemas teológicos –islámico, judío y cristiano– expresados en lengua árabe, en tierras del Islam, fundamentalmente entre los siglos IX-XII. De modo que, el *Kalam*, más que la ciencia teológica del Islam, vendría a ser un modo de razonar y discutir sobre asuntos teológicos, independientemente de la religión de que se trate. Y una parte no menor de las discusiones del *Kalam*, también estarán abocadas a las refutaciones de los dogmas de una religión a otra, como el caso de las polémicas islamo-cristianas sobre la trinidad, en la que se ubica nuestro texto. Esto nos haría caer en la consideración del *Kalam*, como un método filosófico de discusión teológica en el Islam clásico, pero se trata de una cultura filosófica inter-confesional para la discusión de asuntos teológicos. En este sentido, habrían estado más cerca, quienes consideran al *Kalam* como una “escolástica islámica” (a lo que más valdrá decir “árabe”) que, aquellos que la han llamado explícitamente “teología islámica”.

El segundo eje, será la dimensión teológica de la discusión. Donde se expondrán los argumentos de la refutación de Al-Kindi a la creencia de los cristianos en un Dios uno y múltiple, así como los argumentos de Yahya Ibn ‘Adi en defensa de tal creencia. Se recurrirá a los argumentos de Yahya Ibn ‘Adi en el *Tratado sobre la unidad*, fuente de los argumentos filosóficos en favor de la unidad de la substancia y la multiplicidad en la predicación de los atributos en “La polémica trinitaria”. En este punto, cobrarán importancia las nociones de persona, individuo y sujeto, en relación al lugar de Ibn ‘Adi en el panorama filosófico del momento y, a la presencia del legado filosófico árabe en autores contemporáneos como Agamben y Esposito, que se han dedicado problematizar dichas nociones puestas en el presente y, recurriendo al legado árabe como contraparte del latino, en la constitución y crítica del sujeto moderno.

Palabras clave: Trinidad - Yahya ibn ‘Adi - Al-Kindi - Filosofía - Teología - Política

DA COSTA BEZERRA DE MENEZES MAMEDES, **Kelly Cristina** – Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Procópio de Cesareia: um classicista na Antiguidade Tardia

Procópio, nascido em Cesareia, Palestina, foi um historiador tardo antigo do VI século, em suas obras o autor imortalizou não apenas os feitos do Império Romano do Oriente, bem como a figura do imperador Justiniano. Oriundo de uma família abastada recebeu uma esmerada educação a os moldes da Paidéia, com acesso a obras importantes da tradição

clássica helenística, como as obras de Orígenes, Heródoto e Tucídides. Teve uma formação jurídica, que lhe possibilitou ir para Constantinopla e assumir o cargo de conselheiro do *magistri militum*, Belisário, um dos mais importantes generais do imperador Justiniano.

Ofício de conselheiro era de grande responsabilidade, pois era de sua incumbência realizar negociações e tratados no campo de batalha. Mas nosso historiador recebeu também das mãos do imperador a incumbência de narrar os grandes feitos militares do império, para isso ele vai buscar nas influências clássicas o modelo de escrita que embasará sua obra. Em um momento histórico, em que a emergência de uma historiografia cristã, voltada para os modelos Eclesiásticos, como o que foi criado por Eusébio de Cesareia, se mostra muito mais preponderante, Procópio de forma deliberada e consciente se aferra a tradição escriturística mais tradicional.

Nosso objetivo é refletir acerca do labor e da contribuição para a escrita da história tardo antiga de um autor bastante específico e que apresenta em sua obra características muito próprias, em um momento em que a escrita da história vivencia uma fase de profundas transformações.

Palavras-chave: Classicismo - Paidéia - Antiguidade Tardia

DA SILVA SANTOS, Jorge Augusto – Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Martin Heidegger e a Mística Medieval. Em busca de uma compreensão fenomenológica

A comunicação comenta globalmente algumas notas da *Vorlesung* não proferida –“Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval” (1918-1919) (publicadas em 1995 na *Gesamtausgabe*, nº 60, 301-337)– na tentativa ainda fragmentária de esboçar uma compreensão fenomenológica da experiência mística. Assim, destaco, primeiramente, as duas observações iniciais de Heidegger sobre o sentido ambíguo da formulação “fundamentos filosóficos da mística medieval” ora com base na história da filosofia, ora com base na abordagem fenomenológica. Em segundo lugar, optando pela mística medieval como *expressão* (*Ausdruck*) da religiosidade cristã, Heidegger estabelece uma dupla distinção: de um lado, a religiosidade se distingue tanto da filosofia da religião como da teologia; de outro lado, a separação entre o problema da teologia e problema da religiosidade cristã.

Palavras-chave: Fenomenologia - Mística - Idade Média - Religiosidade

DIMAS, Samuel – Universidade Católica Portuguesa, Portugal

A conciliação entre a fé e a razão no pensamento hebraico de Leão Hebreu sobre a criação do Mundo e a redenção do homem

Na procura de conciliar a filosofia com a religião e a razão com a fé, Leão Hebreu serve-se do pensamento platónico para construir a sua teoria da criação do mundo e da salvação do homem. No contexto da visão religiosa da transcendência, recusa as posições ontologistas e panteístas e afirma que a essência de Deus não pode ser totalmente definida pela conceptualização humana. Tudo foi criado para ser reconduzido à Suprema Beleza, não por necessidade, mas por mérito dos homens e por misericórdia da Onnipotência divina. Trata-se de uma filosofia do amor que procura conciliar a noção religiosa judaica de transcendência e criação *ex nihilo* com a noção neoplatónica de imanência e emanação.

Palavras-chave: Fé - Razão - Amor - Criação - Redenção - Transcendência - Imanência - Beleza

FERNÁNDEZ CUBILLOS, Héctor – Universidad Alberto Hurtado, Chile

“Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”: el origen de la autoridad política en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto

En la obra de Tomás de Aquino y en la de Duns Escoto existe un profundo interés por levantar una reflexión sobre el origen de la de la autoridad civil y política, además plantearse el problema de la naturaleza de la organización social. Dicho cuestionamiento se encuentra entrelazado no sólo con la constitución antropológica de los individuos, sino con las problemáticas el derecho natural y la justificación de las leyes positivas, además de las prácticas históricas en que el ejercicio de la autoridad se enmarca. Si bien ambos pensadores tienen posiciones doctrinales relativamente cercanas, encarnan la visión de mundo de sus respectivas tradiciones teológicas y filosóficas llegando a conclusiones distintas. Debemos tener presente que ambos responden a ciertos contextos históricos que, de un modo u otro, enmarcan su reflexión sobre el tema de la autoridad: de una parte Tomás de Aquino redacta sus ideas (en la *Suma* como en el *De regíme*) bajo la sombra y los cuestionamientos a las doctrinas de Aristóteles –o del aristotelismo radical– en París, mientras Duns Escoto, de otra parte, lo hace inmerso en el cuestionamiento a las prácticas de la naciente fraternidad franciscana no ausentes de tensiones políticas, posiciones radicales y un rasgo característico de excentricidad que levanta sospechas y suspicacias.

Palabras clave: Tomás de Aquino - Juan Duns Escoto - Escolástica - Origen autoridad - Filosofía Franciscana

FERNÁNDEZ WALKER, Gustavo – Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Lógica y dialéctica en el pseudo-aristotélico *Liber de pomo*

El *Liber de pomo* ocupa un lugar especial en el *corpus aristotelicum*. La versión latina, basada en la traducción al hebreo de un texto árabe del siglo X (que bien pudo, a su vez, ser la traducción de un escrito anterior, en griego o siríaco), fue realizada en 1255 en la corte del rey Manfredo de Sicilia, y por el propio rey, si se toma al pie de la letra el prólogo escrito por el hijo de Federico II. Si bien su autenticidad fue puesta en duda ya por sus primeros lectores, el tratado circuló ampliamente en ámbitos cortesanos y universitarios de Europa. Los más de cien manuscritos que lo transmiten dan cuenta de la popularidad del tratado en el que Aristóteles, en su lecho de muerte, ofrece diversos consejos a sus discípulos. En línea con el *Fedón* platónico que le sirvió de modelo, las últimas palabras de Aristóteles se refieren al modo en el que el filósofo debe enfrentar la muerte, pero, entre referencias a la inmortalidad del alma e indicaciones de índole médica, también se incluye una sección dedicada al estudio de las diversas ciencias, entre ellas la Lógica. En el presente trabajo, me propongo analizar el lugar que ocupa la Lógica en la estructura del *Liber de pomo*, comparada con un escorpión en un pasaje que sería luego incluido entre las *Auctoritates Aristotelis*. Esta referencia invita a considerar otras representaciones de las Artes Liberales –como la de Alain de Lille, en la que la Dialéctica está asociada al escorpión, o la de Marciano Capella, en la que el animal mencionado es la serpiente–, como posibles fuentes para la versión latina del tratado pseudo-aristotélico.

Palabras clave: *Liber de Pomo* - Pseudo Aristóteles - Lógica - Dialéctica

FILIPPI, Silvana – Universidad Nacional de Rosario - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Relevancia de la corporeidad en la antropología tomista: “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”

Esta comunicación intenta exponer un aspecto significativo de la antropología tomista: “*quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius*

habet suam naturam” (De Pot., q. 5, a. 10, ad 5), lo que en el fondo implica la inescindible unidad del cuerpo con el alma. Con esto, la posición del maestro dominico se apartaba radicalmente de aquellas doctrinas que consideraban el cuerpo como una suerte de obstáculo para el alma. En efecto, Tomás desecha la objeción latente en el viejo prejuicio platónico según el cual el cuerpo sería un escollo para el alma al distanciarla de su connatural cercanía con lo divino. Por el contrario, el Aquinate responde sin ambages que siendo el cuerpo de la naturaleza del hombre hace a su perfección. Tanto que el hombre no puede asemejarse a Dios sino en la completitud de su ser integral, es decir, como unidad hilemórfica de cuerpo y alma. Ningún elogio mayor del cuerpo hubiese sido posible. Pero resulta preciso ponderar el conjunto de implicancias que conlleva semejante afirmación. Intentaremos enunciar los fundamentos de orden teológico y filosófico que respaldan la tesis del Doctor Angélico.

Palabras clave: Tomás de Aquino - Hombre - Corporeidad - Unidad sustancial

FREIRE DUARTE, Alexandre – Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Del reflejo del amor a su locura: la gratuidad amorosa en Marguerite Porete y Angela da Foligno

En el contexto del refuerzo de la feminización de la espiritualidad y mística cristianas en los siglos XIII y XIV, dos autoras se convierten en baluartes de la legitimidad e importancia del amor gratuito como expresión de la correcta relación humana con Dios y, así, del camino que el ser humano debe seguir para llegar a su perfecta madurez espiritual en una unión de fusión diferenciante con el abismo crucificado del Amor que Dios es. Entre prejuicios e incomprensiones, dos osadas mujeres atestiguan lo que, por incomprensión de la inexistencia de una relación de causalidad inmediata y cristianamente fatídica entre el desinterés amoroso y la privación de la virtud de la esperanza, pocas osaban afirmar: la esencia nuclearmente graciosa del amor humano como reflejo loco del loco amor divino

Palavras-chave: Marguerite Porete - Angela da Foligno - “Pur amour” - Amor - Gratuidad - Desinterés

GONZÁLEZ LEÓN, Paula – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

El concepto de bienaventuranza en Santo Tomás y su relación con el estoicismo de Séneca

La pregunta por la felicidad es una pregunta que ha tenido lugar desde el principio de nuestra existencia, y que por lo mismo ha tratado de ser respondida desde diferentes perspectivas. En el campo de la Filosofía, se ha escogido en este caso profundizar en el tratamiento que le otorgan dos grandes filósofos: Séneca y Santo Tomás de Aquino.

El objetivo de este trabajo consiste en identificar desde la filosofía estoica, particularmente en Séneca, elementos que se encuentran presente en la filosofía de Santo Tomás y que podrían ellos mismos estar girando en torno al concepto de bienaventuranza.

La problemática de la bienaventuranza se vincula también a la temática del sentido de vida, a la adquisición de bienes externos en desmedro del cuidado por la interioridad. Es esta tensión la que reconocen tanto estoicos como Séneca como también Santo Tomás, al identificar la bienaventuranza con lo divino que hay dentro de lo humano, y ello con la sabiduría.

La presentación se estructura a partir de tres apartados. En el primero se trata de dar cuenta de lo que entiende Santo Tomás por bienaventuranza en algunos pasajes escogidos de sus obras *Suma Teológica* y *Suma Contra los Gentiles*. En ellos se advierte la identificación de la bienaventuranza con la meta a la que tiende la moral, a la vez de que realiza un ejercicio de discriminación –siguiendo la línea aristotélica presente en *Ética Nicomaquea* respecto de la formulación de los modos de vida– en el que la diferencia de bienes tales como riquezas, honores, fama, poder, placer, entre otros. En este análisis también se destaca las referencias realizadas por el Aquinate a Boecio y San Agustín.

En el segundo apartado, se revisa la concepción de bienaventuranza presente en Séneca y la importancia de la filosofía como modo de vida dentro de sus tratados morales, en especial *Sobre la vida bienaventurada* y *Sobre la brevedad de la vida*, además de considerar algunas de sus *Epístolas morales a Lucilio*. Dentro de su obra destaca la idea de que para alcanzar la felicidad el hombre debe vivir de acuerdo a su Naturaleza, es decir, debe desarrollar su virtud, la que no se da sino acompañada de trabajo y esfuerzo. Asimismo, incorpora el tratamiento del placer –vinculado a un fuerte control– y la consideración de los preferibles tales como la posesión riquezas.

Finalmente, el tercer apartado corresponde a la discusión de los puntos en común que se siguen de las concepciones analizadas. Destaca el papel de Dios en ambas posiciones, ya sea en su vínculo con la Naturaleza estoica o en el ser en Dios, en la contemplación de su verdad. Asimismo, resulta interesante que ambos filósofos atienden al correlato interior de la bienaventuranza y enfatizan en el esfuerzo que debe realizar el hombre para alcanzarla.

En este punto, las obras analizadas se pueden considerar como una invitación para adoptar un modo de vida que apela a la comunicación individual con lo divino.

Palabras clave: Bienaventuranza - Bien - Virtud - Santo Tomás - Séneca

HERRERA, Juan José – Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

“Todo es vanidad”. Metafísica y espiritualidad tomistas frente a la creación

Siempre se sostuvo que en la obra de Tomás de Aquino existe una mirada totalmente positiva de la creación, fundada en su origen divino. Por el hecho mismo de ser causado por Dios, el mundo y todo lo que contiene participa de la verdad, la bondad y la belleza del Creador. Pero el pensamiento del teólogo dominico también asume explícitamente el dato revelado acerca de la vanidad que afecta a toda creatura. Este principio, sin torcer la espiritualidad tomasiana hacia un desprecio de lo creado, suscita una reflexión decisiva sobre la condición del hombre y del mundo. Una reflexión que conduce a la sabiduría. Nuestro trabajo intenta poner de manifiesto el modo en que Tomás admite e interpreta dentro de su metafísica creacionista la afirmación bíblica “*omnia vanitas*” (Q 1, 2).

Palabras clave: Creación - Contingencia - Metafísica - Vanidad - Tomás de Aquino

HERRERA OSPINA, José de Jesús - REINOSO FONSECA, Nelson Ramiro – Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Colombia; Universidad de Antioquia, Colombia

Hildegarda de Bingen y la revolución mística del siglo XII

Hildegarda de Bingen es una de las mujeres más importantes en el escenario filosófico, teológico y cultural del siglo XII. Sus experiencias místicas la convierten en un punto de inflexión en el estudio de la fenomenología de la religión a partir del siglo XX. Acercarse hermenéuticamente a sus experiencias espirituales desde *Scivias* (Conoce los caminos) y el *Liber Divinorum Operum* (El libro de las obras divinas) es el objetivo de esta ponencia.

Palabras clave: Cultura - Espiritualidad - Mirada Interior - Mística

HIGUERA RUBIO, José – Universidade do Porto, Portugal - Universidad Complutense de Madrid, España

Sócrates, un medieval muy postmoderno

A lo largo del tiempo la imagen de los filósofos cambia de significado y adquiere referencias singulares, como en el caso de Sócrates. Hugo de San Víctor le atribuyó la autoría de una obra considerable y Alexander Neckam afirmaba que era conocido por su interés en los cielos. El *Hortus deliciarum* contiene una alegoría de las artes liberales en la que Sócrates aparece escribiendo junto a Platón. Además se le denomina el “fundador” de la ética filosófica, alguien capaz de rechazar los premios y las distracciones mundanas. Este arquetipo del “amor a la sabiduría” –caracterizado por su paciencia y equilibrio emocional– rechazó la compañía del rey de Persia para retirarse a vivir en un barril. Las leyendas de los *vestigia philosophorum*, transmitidas por Juan de Salisbury o Vincent de Beauvois, quizás eran desconocidas para un Jacques Derrida asombrado por la representación medieval de Sócrates (man. Ashmole 304) sentado, escribiendo, mientras Platón parecía susurrarle algo al oído. Con esta imagen Derrida inicia en *La postal* (1980) su reflexión sobre la vaguedad inherente a la denominación “Sócrates” y la incertidumbre acerca de sus referentes históricos. La iluminación medieval es “uno” de los tantos “Sócrates” que no coincide con el filósofo que evitó el uso de la palabra escrita. La cuestión es si aquel nombre es una representación histórica, una imagen manuscrita o una referencia particular: el maestro de Platón. Existen otros “Sócrates” no mencionados por Derrida: un Sócrates bizantino al que se atribuyen tratados sobre el arte de elaborar predicciones observando la naturaleza (geomancia); o el Sócrates que discute con Ramón Llull (c. 1298) en la *Declaratio* acerca de la influencia de las estrellas en la vida de los hombres ¿Cuál de los distintos “Sócrates” medievales, y por qué ellos, sirven de excusa a las inquietudes derrideanas? ¿Y por qué las paradójicas reflexiones sobre la vaguedad de aquel nombre surgen de una imagen del siglo XII y no solo de los textos platónicos?

Palabras clave: Sócrates - *Policraticus* - Juan de Salisbury - Ramon Llull - Derrida - Posmodernidad

HUNEEUS, Clemente – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

La causalidad en los argumentos cosmológicos de Descartes y Santo Tomás: contraste crítico

El presente trabajo compara la manera en que el principio de causalidad opera en los argumentos de Tomás de Aquino y René Descartes para demostrar la existencia de Dios. Tras una breve introducción, en la que se sintetiza la estructura fundamental del “argumento cosmológico”, se pasa a mostrar como ambas argumentos son dependientes de una interpretación metafísica de la noción de causalidad y son inconciliables con la lectura empirista-regularista de esta. Luego, se muestran las consecuencias que tiene la supresión de la causalidad formal para el argumento de Descartes. Finalmente, se concluye sintetizando los puntos cuya aceptación exige cada autor, y mostrando como su proyecto filosófico condicionó el éxito o fracaso de su teología natural.

Palabras clave: Causalidad - Argumento cosmológico - Teología natural - Santo Tomás de Aquino - Descartes

IBARRA, César Oswaldo – Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Aprendizaje Virtual de la Filosofía Medieval en la UNAD

El objetivo de la presente ponencia es el de determinar la pertinencia y validez del Aprendizaje Basado en Tareas (ABT) y del Aprendizaje Basado en Escenarios (ABE), en el proceso de aprendizaje de la filosofía medieval en los programas de Filosofía y Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, institución de educación superior colombiana, de carácter público, que utiliza de manera intensiva las mediaciones virtuales. Específicamente se mostrará la forma en que se desarrollan las estrategias de aprendizaje denominadas “Aprendizaje Basado en Tareas” y “Aprendizaje Basado en Escenarios” en los cursos de “Filosofía Medieval” y “Seminario de Autor Medieval” de los programas de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía de dicha Universidad. El análisis de las prácticas pedagógicas de los dos cursos mencionados, permitió concluir que las dos estrategias de aprendizaje (ABT y ABE), son efectivos para el aprendizaje de la filosofía medieval por mediación virtual. Igualmente, del análisis realizado se concluye que existe la necesidad de seguir ajustando dichas estrategias de aprendizaje para asegurar aún más su eficacia en el proceso pedagógico.

Palabras clave: Estrategia pedagógica - Aprendizaje - Filosofía Medieval - Virtualidad

IBARRA, Williams – Universidad Gabriela Mistral, Chile

Pervivencia y sentido del *inter homines vivere* agustiniano en *De regno* desde la Fenomenología de la Acción

La presente ponencia tiene como objetivo fundamental dar cuenta de la pervivencia de las categorías agustinianas en la obra *De regno* en Tomás de Aquino (los libros que son de su autoría), desde la Fenomenología de la Acción propuesta por Hannah Arendt en *La condición humana* y con ello establecer el sentido del *inter homines vivere*, puesto que la actividad de la política concentrada en la esfera de la acción tiene un destino desde un *ethos* y un *pathos* en el espacio público del mundo común que acoge cuando nacemos y que dejamos detrás de nosotros al morir, pero que toma sentido por *amor mundi* en la actividad de la *res publica* con el relieve de la pluralidad como categoría fundamental de lo político en la condición humana que constituye la referencia del vivir juntos, lo que significa el mundo común, mediado por el poder de la política desde la esfera de la acción.

Por ello que, la obra de Tomás de Aquino viene a ser una reflexión desde la filosofía política, en tanto se trata de dar recomendaciones radicales a la persona que detenta el poder en la dirección de los asuntos humanos y su correlación con la esfera pública, desde el *inter homine esse*, cuyas categorías fenomenológicas planteadas y las reflexiones arendtianas sobre la condición humana vienen a ser un punto de inflexión en el *amor mundi* contemporáneo.

Palabras clave: Política - Asuntos humanos - San Agustín - Fenomenología - Santo Tomás de Aquino - Hannah Arendt

JAKUBECKI, Natalia – Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Artes liberales y *auctoritas* en Gilberto Crispino y Pedro Abelardo

Ya en 1906 Dana Munro había señalado que, más allá de la cuestionable etiqueta historiográfica de “Renacimiento del siglo XII”, la característica más marcada de esta época es la progresiva emancipación de la *auctoritas*. En cuanto al orden filosófico-teológico, este proceso se vio impulsado, en gran parte, por el renovado interés por las artes

liberales, en especial, por la dialéctica. Si bien la obra de Pedro Abelardo ha sido identificada como la más representativa a este respecto, existen, claro está, notorios precedentes. Uno de ellos es Gilberto Crispino, autor de la *Disputatio christiani cum gentili*, diálogo donde se pretende esclarecer la verdad de la fe cristiana sin apelar a la autoridad. Así pues, esta comunicación se estructurará en dos momentos: en el primero, se analizarán ciertos pasajes del diálogo de Gilberto con el fin de mostrar la presencia de las artes liberales, por una parte, y el uso de la dialéctica en relación con la comprensión de la fe, por otra; en un segundo momento, se relevarán algunas semejanzas y diferencias con las *Collationes* de Pedro Abelardo. Ello responde a la intención subsidiaria de poner de manifiesto una de tantas líneas de continuidad entre el siglo XI y el XII, y repensar, una vez más, los difusos límites de este variopinto período.

Palabras clave: Gilberto Crispino - Pedro Abelardo - Artes liberales - *Auctoritas* - Renacimiento del siglo XII

KARMY, Rodrigo – Universidad de Chile, Chile

Averroes, Sohrawardi y la crisis del peripatetismo árabe

La siguiente ponencia compara brevemente algunos aspectos clave del pensamiento de Averroes y de Sohrawardi en los que permite acusar recibo de lo que llamaremos “crisis” de un cierto tipo de peripatetismo árabe articulado en Al Farabi y Avicena. Para ello, recurriremos a algunas consideraciones que plantea Averroes en el *Tahafut al Tahafut* acerca de los dos filósofos y lo que sostiene Sohrawardi en su Filosofía de la Iluminación, para mostrar el modo en que ambos se refieren a dicha tradición. Nuestra hipótesis es que ambos representan dos vertientes posibles orientadas a hacer frente a dicha crisis, la primera (Averroes), una vía materialista que intenta restituir el lugar de Aristóteles, la segunda (Sohrawardi), una vía espiritualista que intenta ir más allá de Aristóteles abriéndose a una lectura hermética de Platón.

Palabras clave: Averroes - Sohrawardi - Avicena - Peripatetismo árabe

LADRÓN DE GUEVARA, María Elisa – Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Santo Tomás, trascendencia divina y creación ‘*ex nihilo*’

El desafío para S. Tomás era fundamentar metafísicamente la afirmación de fe según la cual el mundo ha sido creado por Dios ‘*ex nihilo*’. En este proceso Avicena fue un verdadero hito al afirmar la composición de ‘esencia-existencia’ de los seres creados, necesitados de una causa externa que les dé el ‘ser’, y al sostener que el Ser Necesario ‘es su mismo ser’ y ‘da el ser’ a los seres posibles como verdadera causa *essendi*, reconociendo también en él los atributos esenciales de Inteligencia y voluntad, pero sin poder llegar a explicar la creación como temporal y ‘de la nada’, ni tampoco a liberar su concepto de ‘creación’ de un innegable ‘necesitarismo’.

Fue S. Tomás quien finalmente lo hizo al proponer una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de la Causa Primera y, en última instancia, de la noción misma de ‘ser’, dejando así a salvo la absoluta trascendencia divina con las consecuencias que ello supuso, tanto para la doctrina de la causalidad –causa eficiente y ejemplar– como con respecto a la ‘creación’, esto es, ofreciendo una explicación de la creación *ex nihilo* superadora de cualquier ‘necesitarismo’, y que, al mismo tiempo, sienta las bases de una nueva espiritualidad.

Palabras clave: Creación *ex nihilo* - Trascendencia divina

LANZIERI JÚNIOR, Carlile – Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

En las líneas y entrelíneas de la *civitas sapientiarum*: el sentido de la memoria en la relación entre maestros y discípulos en la pedagogía de los siglos XI y XII

Guillermo de Conches (1090-1154), Hugo de San Víctor (1096-1141) y Juan de Salisbury (c. 1120-c. 1180), fueron maestros del siglo XII que comprendían la memoria como fundamento de la razón humana. Memoria formada por las experiencias de vida, pero también por la relación entre maestros y discípulos, y lecturas variadas. El incentivo al desarrollo de la memoria era un método educacional preparado para la manutención de las tradiciones y la formación del conocimiento a partir de concepciones filosóficas armoniosas. Éstas permitían la convivencia entre conocimientos provenientes de diferentes personas y áreas de saber. Tan presentes en los escritos de los filósofos antiguos como expresión máxima de la civilidad humana, la ciudad nos sirve de metáfora para comprender

el sentido de la armonía y la tradición tan caro a los maestros medievales como los que trabajamos.

Palabras clave: Armonía - Civilizar - Memoria - Maestros del siglo XII

LARIOS, Gonzalo – Universidad Gabriela Mistral, Chile

La raíz medieval en Ruskin y Morris

Exponer la fuerte influencia de la idea del Medioevo en la obra teórica y crítica de John Ruskin y la obra literaria y artística de William Morris. Dos figuras claves del romanticismo británico, vinculados al revival neogótico, a la corriente prerrafaelita y al Arts & Crafts.

Palabras clave: Neogótico- Arte - Literatura - Romanticismo - Prerrafaelitas

LARRE, Olga – Pontificia Universidad Católica Argentina - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

**El pensamiento físico de Walter Burley:
las bases de una teoría del tiempo construida desde una nueva ontología**

La amplia reacción que provocaron las ideas físicas de Ockham no constituyó un hecho ocasional y aislado sino que se inscribe dentro de un movimiento de cierta amplitud iniciado desde las más diversas posiciones filosóficas: el escotismo, el realismo y aun el ultra realismo. Nuestro trabajo se centra en la elaboración del concepto físico de tiempo expuesto por Walter Burley en su Comentario a la *Physica*, explicitando la doctrina del autor en un punto que lo distancia y enfrenta a Ockham: la diferenciación conceptual y real entre el movimiento y el tiempo. El trabajo permite reconstruir el itinerario de la reacción inmediata del realismo frente a la crítica nominalista en torno a estos tópicos; y muestra, en particular, que no es posible comprender la teoría física de Burley sin la respectiva de Ockham a la que se contraponen de manera sistemática, pero partiendo de un análisis gnoseo-ontológico diverso.

Palabras clave: Cosmología - Tiempo - Ockham - Burley

LÁZARO, Nicolás Ariel – Universidad Nacional de Rosario - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

El Cayetano y sus comentarios

La intención de nuestro estudio es la de profundizar en el tenor y la especie de los comentarios que el Cardenal Cayetano realizó a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Si bien este mismo tema fue objeto de otro trabajo nuestro, ahora pretendemos abordarlo con mayor especificidad. A tal efecto haremos una pequeña contextualización de lo que fue la reedición de la *Opera Omnia* del Aquinate a pedido del Papa León XIII. Esto es importante ya que el Sumo Pontífice solicitó que junto a la obra del Doctor Angélico se imprimiese la glosa del Príncipe de los Comentadores. Tras resolver una pequeña controversia que fue objeto de nuestras reflexiones en torno a la figura del Cayetano—si es más propio llamar comentador o comentarista a todos aquellos que se ponen a comentar (en una nota a pie de página un traductor de la Suma, ed. B.A.C., al castellano sugiere que debe llamarse comentarista, y no comentador, a Averroes, quien en este caso particular comenta)—avanzamos hacia el objeto propio de nuestro trabajo: el de los comentarios como género filosófico, y la especie—o género—de los realizados por el Cayetano.

Palabras clave: Cardenal Cayetano - Tomás de Vio - Comentarios - Comentario filosófico - Género de los comentarios

LÉRTORA MENDOZA, Celina – Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Lógica colonial de los siglos XVII y XVIII

Se exponen los resultados de una investigación sobre cursos manuscritos coloniales de lógica de los siglos XVII y XVIII de tres centros coloniales hispanos: Nueva España, Nueva Granada y río de la Plata. Se trata de validar el empleo del concepto “escolástica colonial” o “escolástica americana” para esta disciplina. Se proponen dos condiciones mínimas. Presentar un núcleo de identidad que la identifique suficientemente y al mismo tiempo la distinga de otras categorías más o menos conexas; 2. Que las notas caracterizadoras de la identidad no sean exclusivamente hermenéuticas, es decir, que deben tener apoyo textual e historiográfico y que—si es el caso—la hermenéutica debe ser mediada o completada por el análisis histórico-crítico. Sobre la base del material analizado (122

cursos de México, 21 de Nueva Granada y 10 de Río de la Plata), se concluye inicialmente en la pertinencia de dicha categoría historiográfica.

Palabras clave: Lógica escolástica - Lógica Colonial Americana

LIMARDO, Darío José – Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Cognitio est quidam veritatis effectus: la búsqueda heideggeriana en Tomás de Aquino del sentido ontológico de la verdad

El concepto de verdad es, sin lugar a dudas, uno de los motivos centrales del pensamiento heideggeriano e incluso un tópico tratado constantemente por el autor a lo largo de toda su trayectoria filosófica. En este contexto, la crítica que el friburgués realiza al concepto tradicional de verdad como adecuación en el §44 de *Sein und Zeit* permite poner a Heidegger en discusión con la tradición filosófica y, en particular, con Tomás de Aquino a quien se le atribuye la sistematización de dicho concepto frente a una cierta ambigüedad sobre la cuestión en los textos de Aristóteles.

En conexión con esta hipótesis sobre el pensamiento aristotélico, Heidegger se expone en los cursos *Einführung in die phänomenologische Forschung y Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* del período de Marburgo sobre el Aquinate a propósito del texto de las *Quaestiones disputatae de veritate*, célebre no sólo por ser uno de los textos de mayor sistematicidad sobre la definición de la verdad sino además por incluir la famosa “deducción de los transcendentales” a partir de la cual Heidegger intenta rastrear un abordaje de tipo ontológico del concepto.

La bibliografía secundaria sobre la lectura heideggeriana de Tomás en estos cursos, sin embargo, es escasa, ya que la publicación de las lecciones es relativamente reciente y los estudiosos medievalistas de Heidegger han abordado el diálogo entre ambos autores o bien en otros tópicos o bien sin poder disponer de este material para la investigación por una cuestión de cronología. En el presente trabajo, por tanto, nos proponemos realizar una aproximación a la lectura que Heidegger realiza de Tomás de Aquino a fin de establecer algunas hipótesis tomando como fuente principal dichos cursos y haciendo foco en el concepto de “verdad” allí tratado a fin de realizar un aporte a la comprensión e interpretación heideggeriana de la época de *Sein und Zeit* sobre Tomás.

Palabras clave: Verdad - Ontología - Aquino - Heidegger

LOMBARDO BERTOLINI, Patricio – Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

El hombre en la unidad del cuerpo y el alma: la concepción antropológica de Tomás de Aquino

La presente ponencia tiene como objetivo fundamental dar cuenta de la concepción antropológica de Tomás de Aquino. El hombre es la unidad del cuerpo y del alma. Es una unidad sustancial no accidental. Por lo tanto, la antropología integral de Tomás de Aquino puede ofrecer una respuesta sólida frente a las visiones que reducen al hombre a ser tratado como una cosa entre las cosas o como un ente material, desconociendo su dimensión espiritual, ya que “Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale como entender es una acción de este hombre concreto” (S. Th I, q. 76, a.1). También la antropología de la unidad sustancial se hace cargo de toda forma de dualismos. En consecuencia en Tomás de Aquino es posible encontrar una reflexión profunda sobre la dimensión corporal del hombre. “Es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo” (S.Th. I, q.75, a. 4).

Palabras clave: Cuerpo - Alma - Hombre - Antropología - Santo Tomás de Aquino

LUPI, João – Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

A Escola de antioquia e o aristotelismo na Síria

Nosso objetivo é definir quais os traços principais da doutrina aristotélica que os sírios nestorianos ensinaram aos muçulmanos nos séculos VIII a X. Para isso temos de percorrer várias etapas, e nesta pretendemos fazer um breve survey sobre alguns dos mais conhecidos teólogos sírios dos primeiros séculos.

Palavras-chave: Antioquia - Síria - Aristóteles - Nestorianos

MADRID, Raúl – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

El concepto de “*libertas scholastica*”

El objeto es determinar si cabe hablar de una concepción escolástica de libertad académica, o bien el concepto es exclusivamente moderno y no interpreta la función del profesor durante la Cristiandad latina.

Palabras clave: Libertad de cátedra - Universidad medieval

MAGNAVACCA, Silvia – Universidad de Buenos Aires, Argentina

El deseo de vanagloria como pasión pública entre Medioevo y Renacimiento

Esta intervención se propone atravesar los tres ámbitos heterogéneos que el Congreso propuso: la corporalidad, la espiritualidad y la política. Así, comenzando por el *espíritu* –en realidad, por el alma– la A. recuerda la inclusión del deseo en el sistema medieval de las pasiones, consideradas éstas como materia de virtudes y pecados. Próxima a la soberbia, la vanagloria puede convertirse también en objeto de deseo, por lo que a continuación el trabajo especifica sus notas esenciales, distinguiéndola de la soberbia, espiritualmente más grave. Pero no todos los objetos de vanagloria son accesibles a distintos grupos humanos, aun dentro de un cierto grupo social. Así, tomando el caso de las mujeres de clase alta, en la transición Medioevo-Renacimiento, esta intervención muestra las razones por las que su deseo de vanagloria estaba limitado a su apariencia, es decir, a lo relativo a su *cuerpo*. Esto hace no sólo a la ostentación de la belleza personal sino también de la opulencia familiar, cosas ambas potenciadas por la moda. La exageración en este sentido –sobre todo, porque la cuestión por su misma índole no puede ser sino pública– obligó a moralistas y teóricos a poner límites a tales exhibiciones por razones definitivamente *políticas*.

Palabras clave: Vanagloria - Corporalidad - Espiritualidad - Público - Renacimiento

MALLEA, Ana – Revista de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio, Argentina

Mi Ángel marchará delante de ti

La angelología medieval ha tenido dos vertientes de análisis. Por una parte se trató de conocer a los ángeles desde el enfoque de su naturaleza y su operación, tanto cognoscitiva como volitiva, cómo proceden de Dios y su fin sobrenatural. Maestros de este tema fueron Agustín, Dionisio Areopagita, Gregorio Magno y Tomás de Aquino. La otra vertiente es el análisis de su real intervención en la vida de los hombres, de su rol en la vida interior y su función en la economía de la gracia y de la salvación, a partir de relatos bíblicos del AT y NT. Tomás de Aquino trató en cuestiones centrales de la *Summa* (I, 11- 110-114) sobre cómo intervienen los ángeles (por ejemplo la q. 111: *de actione angelorum in homines*). La comunicación explora estos textos y paralelos, y su recepción en un pensador contemporáneo, Georges Huber (1903-2003) quien, a partir de su formación filosófico-medieval con E. Gilson, realizó un extenso estudio de los pasajes escriturísticos en que se nombra a los ángeles. La cuestión de los ángeles, tema típicamente medieval, adquiere actualmente nuevo interés.

Palabras clave: Ángel - Angelología - Tomás de Aquino - Georges Huber

MANZUR, Analía del Valle – Universidad Nacional de Salta, Argentina

Consejos para el bien vivir en *Breviloquio de virtudes* de Diego de Valera

Diego de Valera, intelectual multifacético del siglo XV, dedica a Rodrigo Pimentel, Conde de Benavente, el tratado *Breviloquio de virtudes*. La finalidad del autor es sugerir a su destinatario las virtudes que debe seguir para tener una buena vida, a pesar de la brevedad de la misma.

Abordar la problemática de la brevedad de la vida es una constante en los autores clásicos de quienes Diego de Valera es deudor. En su reflexión acerca del obrar del hombre en esta corta vida, la compara, como varios pensadores medievales lo hicieron, con el mar y el navegante. Sortear los peligros que encuentra en el camino y lograr mantenerse en “puerto seguro”, no es fácil. Será la vida virtuosa el ancla que lo mantendrá firme ante las turbulencias del mar y lo salvará del naufragio.

Aunque no menciona de modo explícito a Tomás de Aquino, una fuente implícita es la obra *De Regno*, Valera se apropia de la idea del Doctor Angélico al considerar que el fin del hombre en este mundo reside en una vida virtuosa. A partir de esta idea desarrolla las

virtudes cardinales que serán el timón que le permitirá al hombre, en este caso a Rodrigo Pimentel, llegar a buen puerto en esta vida.

La motivación que lleva a Valera a escribir este tratado breve es su concepto de virtud como aquello que caracteriza al hombre, su adhesión a este concepto tiene que ver con sus lecturas de los autores clásicos, fundamentalmente Aristóteles.

En este caso estudiaremos las virtudes que se deben practicar para el bien vivir –obrar virtuosamente–, en el esquema de una moral aristocrática del siglo XV a partir de los consejos que diera Diego de Valera a Rodrigo Pimentel.

Palabras clave: Diego de Valera - Virtud - Bien vivir - Brevedad de la vida

MARINHO FERNANDES, Marcos Vinícius – Universidade de Brasília, Brasil

As reverberações da Suma Teológica na compreensão do matrimônio régio durante o Renascimento espanhol

Na perspectiva da continuidade das tradições medievais no período inicial da Idade Moderna, pretendo demonstrar de que forma as concepções de matrimônio –e principalmente, de matrimônio régio– presentes na obra de Santo Tomás de Aquino reverberavam na época do Renascimento espanhol. Tendo por objeto de análise o matrimônio dos reis Felipe e Juana de Castela, um conturbado matrimônio que teve consequências determinantes para a política ibérica, demonstrarei de que forma as tradições medievais da filosofia e teologia escolásticas eram atualizadas e que sentidos adquiriam no contexto da passagem do século XV para o XVI.

Palavras-chave: Matrimônio - Santo Tomás de Aquino - Suma Teológica - Renascimento espanhol

MARTÍNEZ, Jorge – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Santo Tomás y sus problemas con el averroísmo latino

En tiempos de Santo Tomás, el averroísmo latino se expresa por medio de dos asuntos, aparentemente inconexos, pero que plantea serias dificultades en lo relativo a la articulación entre la fe y la razón. Esos asuntos son: la eternidad del mundo y el destino post mortem del intelecto humano. Los dos principales representantes de este movimiento

son Boecio de Dacia y Siger de Brabante, contra quienes Santo Tomás escribe un par de opúsculos con distinta carga polémica en ambos, pero en donde es posible apreciar la sombra del Averroes cadí que promulgó, en el siglo XII, la *fatwa Fasl-al-Maqal*. Allí se decide cuál ha de ser el puesto de la filosofía (*fiisafá*) en el Califato de Córdoba. Nuestro trabajo pretende mostrar que Santo Tomás conocía la estrategia argumentativa de Averroes, su posición respecto del Corán, y cómo ésta habría sido injustificadamente trasladada al Occidente latino por aquellos dos profesores de la Facultad de Artes de la Universidad de París, a los que Santo Tomás llama “averroístas”.

Palabras clave: Santo Tomás - Siger de Brabante - Boecio de Dacia - Filosofía

MAYOCCHI, Enrique Santiago – Pontificia Universidad Católica Argentina - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto

Es ampliamente reconocido el avance que proporcionó Juan Duns Escoto al desarrollo del pensamiento modal, particularmente por la innovación de considerar la contingencia y su relación con las posibilidades de manera sincrónica. Sin embargo, persiste un intenso debate sobre la prioridad que su posición le otorga a los ámbitos lógico y metafísico para fundamentar las modalidades. Por un lado, pensadores provenientes de la filosofía analítica como S. Knuutila sostienen una primacía de la *potentia logica* para explicar los posibles *qua* posibles, la cual funciona como precondition al acto del intelecto. Por otro lado, quienes formulan una propuesta desde la primacía metafísica, como T. Hoffmann y M. Sylwanowicz, difieren al establecer qué principio activo –inteligencia o voluntad– funciona como fundamento de la posibilidad-contingencia. En el presente trabajo adoptaremos la segunda línea interpretativa. Para contestar a la propuesta sobre la primacía lógica, delinearemos un nuevo argumento a partir de la noción de orden causal que maneja Duns Escoto. Para resolver la diferencia entre quienes proponen una primacía metafísica, ofrecemos una solución basada en distinguir los niveles entitativo y operativo en los cuales se realiza la posibilidad y la contingencia para así resolver la conexión con los principios activos, inteligencia y voluntad.

Palabras clave: Posibilidad - Contingencia - Inteligencia - Voluntad - Duns Escoto

MENDOZA, José María Felipe – Universidad Nacional de Cuyo - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Notas sobre el órgano del cerebro en Tomás de Aquino y algunas consecuencias epistemológicas

El presente texto aborda la comprensión explícita de Tomás de Aquino sobre el cerebro humano. Las notas que aparecen a lo largo de sus obras referidas a este órgano en particular permiten una reconstrucción sistemática de su pensamiento al respecto, donde Aristóteles parece ser su principal fuente de saber. Entre sus características aparecen su vinculación con la teoría de la abstracción o su relación con los sentidos internos y externos, o su nexa con los nervios y los músculos para un adecuado movimiento del cuerpo.

Palabras clave: Tomás de Aquino - Cerebro - Historia de la ciencia - Sentidos internos y externos - Abstracción

MIRANDA, Lidia Raquel – Universidad Nacional de la Pampa/ IDEAE, FCH, - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en Noé de Ambrosio de Milán

El tratado *Noé* forma parte del conjunto de obras exegéticas en las que Ambrosio de Milán reflexiona, a través del comentario y el método alegórico, sobre la condición humana y las consecuencias de las acciones del hombre en el orden natural. *Noé* fue compuesto en la misma época que los dos tratados precedentes, *El paraíso* y *Caín y Abel*, es decir hacia el año 378, aunque el tercero abandona la secuencia de la narración genésica al pasar de concentrarse en los primeros hombres a enfocarse en la figura del patriarca, cuya historia es muy difícil de ubicar en la cronología de los sucesos bíblicos. El contenido de la obra de Ambrosio se organiza de manera paralela y consecuente con la narración de la historia de Noé que ofrece el Génesis.

Siguiendo la perspectiva de investigación que hemos aplicado a otras obras del obispo, en este trabajo nos ocuparemos de analizar la metáfora que en los capítulos 6 a 10 de *Noé* comparan el arca con el cuerpo humano. En efecto, la descripción de las medidas del arca, su distribución interior y las particularidades de su construcción tiene amplio desarrollo en los cuatro capítulos del opúsculo, que culmina con un contenido moral y pastoral que da sentido a la función evocativa de la metáfora. Creemos que la certeza de lo necesario y

ostensible que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano (relacional, institucional y moral) conduce al autor del tratado a preferir la metáfora corporal como instrumento privilegiado de argumentación. Estudiaremos, en consecuencia, los aspectos del cuerpo humano que son contemplados en la representación del arca y el valor semántico de las proyecciones metafóricas que surgen del texto.

Palabras clave: Metáfora - Exégesis - Cuerpo - Ambrosio de Milán

MUÑOZ GARCÍA, Ángel – Universidad del Zulia, Venezuela

América: ¿Nuevo Mundo? ¿Nuevo Imperio!

El mundo clásico, griego y romano, supuso la entronización de sus miembros, desposeyendo a los demás de todo privilegio, incluso de su condición humana. Hasta que llega el momento en que los pueblos bárbaros terminan por invadir y apropiarse del Imperio. Quizá sólo en apariencia, pues simultáneamente el Imperio termina imponiendo a los bárbaros buena parte de sus categorías mentales. Preludio todo ello de la colonización de América conquistada bélicamente, pero que conquistaría ella misma al Imperio, promoviendo la implantación de una nueva cultura humana global.

Palabras clave: América - Colonización - Imperio

NASCIMENTO, Sidnei – Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Alegoría e exegese: a procura de uma hermenêutica e um método investigativo

A alegoría e exegese, como métodos interpretativos, hermenêuticos desenvolvidos por Orígenes o auxiliário, juntamente com sua formação filosófica, a propagar o cristianismo e explicar, não só para as pessoas cultas, mas também, e sobretudo, para as pessoas simples, as passagens obscuras presentes nas Sagradas Escrituras. O que estará em discussão será interpretação mais apropriada para ler e interpretar as Escrituras. Esta seria literal ou espiritual? Histórica ou alegórica? Ou seria literal e espiritual, histórica e alegórica ao mesmo tempo? São questões que dividiam opiniões, por exemplo, entre os literalistas da Escola de Antioquia e os alegoristas da Escola de Catequese. Orígenes, ao mesmo tempo em que defendia as duas economias divinas, isto é, a continuidade do Antigo para Novo Testamento, concordava que a história e a alegoría deveriam ser conjugadas para extrair

das Escrituras os mistérios da religião e os exemplos que deveriam ser seguidos para auxiliar a todos no desenvolvimento moral e espiritual. Muito mais do que uma técnica de interpretação, ou apenas uma questão metodológica, o objetivo seria aproximar o homem de Deus por meio de uma meditação teológica a respeito da história santa.

Palavras-chave: Alegoría - Exegese - Antioquia - Orígenes

OCAMPO, Fernanda – Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

La naturaleza “constitutiva” del intelecto según el *De origine rerum praedicamentarium* de Dietrich von Freiberg: estructura argumentativa y tesis centrales del quinto capítulo

Cuando se habla de la teoría del conocimiento de Dietrich von Freiberg (s. XIII), ésta no puede no presentarse sino como una teoría del intelecto. En efecto, para este autor, el intelecto constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento específicamente humano, puesto que en él radica el fundamento esencial de la “objetividad” del mundo. Según han señalado diversos historiadores, habría sido mérito del dominico alemán, el destacar que el “objeto” no tiene existencia, sino para un “sujeto” que lo configura como tal. Pero si el intelecto hace posible toda relación cognitiva, en la medida en que “constituye” a la realidad como su “objeto”, se plantea la pregunta acerca de cuál sea el sentido y el alcance exacto de esta “constitución”. En otras palabras: ¿en qué consiste la naturaleza “constitutiva” del intelecto, tal como Dietrich la concibe? Y por otra parte: ¿se presenta esta doctrina como una “novedad” respecto de otras teorías de autores medievales referidas a la causalidad del intelecto? Intentaremos dar algún tipo de respuesta a estos interrogantes a partir del análisis del quinto capítulo del *De origine rerum praedicamentarium*, obra central en la que el dominico desarrolla estas cuestiones.

Palabras clave: Constitución - Intelecto - Realidades predicamentales

OLIVEIRA, Terezinha – Universidade Estadual de Maringá, Brasil

A permanência da Escolástica Latina no projeto de Governante do Infante D. Pedro na obra ‘Virtuosa Benfeitoria’

Examinaremos a permanência da escolástica, particularmente de Tomás de Aquino, na obra *Virtuosa Benfeitoria*, do Infante D. Pedro. O autor buscou nos escritos dos autores antigos e medievais caminhos que apontassem soluções aos problemas políticos vivenciados pelo reino português da primeira metade do século XV. Na obra, dirigida ao seu irmão D. Duarte, D. Pedro aconselha-o a ser virtuoso e agir em consonância com os interesses de seus súditos. Para o autor, a benfeitoria seria atingida se o ‘bem’ fosse buscado e praticado como fim último. D. Duarte seria um bom governante caso suas ações visassem atingir o bem e, ao assim proceder, produziria a benfeitoria do reino. Para essa proposta de governo, visando o bem comum, o Infante D. Pedro retoma escritos dos autores escolásticos como fundamento dos seus conselhos. Evidenciaremos a permanência da filosofia escolástica, especialmente de Tomás de Aquino, a partir da análise da Questão 21, ‘O Bem’ inserida nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*. Como feito, os conceitos de bem, benfeitoria e virtuosidade considerados por D. Pedro como caminhos a serem seguidos pelo rei aproximam-se do conceito de bem do Mestre Tomás.

Palavras-chave: Escolástica - Tomás de Aquino - D. Pedro - Bem - Benfeitoria - Filosofia da Educação

ORREGO SÁNCHEZ, Santiago – Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

La relación con el “todo”: el objeto del intelecto humano y la apertura del hombre según Francisco Suárez (1548-1617) y su contrapunto en Pedro de Ledesma (1544-1616)

Esta propuesta es complementaria a la que se presentará en el Congreso Internacional de Filosofía Medieval de la SIEPM en Porto Alegre este año. Se trata de un mismo tema comparado en Pedro de Ledesma y en Francisco Suárez. Mientras en Porto Alegre el énfasis estará puesto en Ledesma, en esta estará puesto en Suárez.

Pedro de Ledesma y Francisco Suárez son dos pensadores rigurosamente contemporáneos y que desempeñaron su actividad en ambientes también muy próximos. El primero publicó su obra más importante, titulada *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, en Salamanca el año 1596 y el segundo sacó a la luz sus

célebres *Disputationes metaphysicae* en 1597 en la misma ciudad y en la misma imprenta que Ledesma (la de los hermanos Ioannes et Andrea Renaut). Ambas obras, como sus nombres indican, son eminentemente metafísicas, tienen muchos temas en común y una extensión monumental.

Además de la proximidad física y cultural, hay motivos para pensar que Suárez prestó atención a las propuestas de Ledesma, a quien incluiría entre “los tomistas”, siguiendo la costumbre de no referir por su nombre a autores muy cercanos en el tiempo. Esto puede hacer particularmente interesante estudiar a ambos filósofos en paralelo, pues se dibujaría con más claridad el perfil propio de las propuestas de cada uno de ellos, contrastadas entre sí, y se comprendería mejor el trasfondo contra el cual buscan destacarse. Hay ciertamente coincidencias importantes, pero también diferencias notables. El desarrollo de la metafísica de estos autores tiene, por de pronto, algo en común: constantemente correlacionan el objeto de la metafísica –el ente– con el intelecto humano, su estructura, sus actos y posibilidades. En función de lo anterior, procuran dilucidar cuáles son el alcance, los modos y los límites de la apertura del ser humano a la totalidad de la realidad, es decir, al mundo físico, a las sustancias separadas y a Dios. ¿De qué manera estos ámbitos de la realidad entran en el horizonte del ser humano? Ambos autores, para responder estas preguntas bajo otras formulaciones, se ven obligados a precisar los diversos sentidos en que “el ente” es objeto del intelecto humano y, en consecuencia, de qué modo el hombre se relaciona radicalmente con los ámbitos mencionados.

La comunicación que aquí propongo, por motivos de brevedad, se ocupará principalmente del término de la comparación cuyo cuarto centenario de muerte se conmemora este año, obviamente, sin dejar de lado algunos contrapuntos con Pedro de Ledesma. De las obras de Suárez se analizarán en particular el *De anima* y las *Disputationes metaphysicae*, pues en estas se ocupa de qué es conocer, ser conocido, entender, y el modo preciso en que el ser humano se define por su relación con el ente y el ser.

Palabras clave: *Disputationes metaphysicae* - *De anima* - Francisco Suárez - Pedro de Ledesma

PEDROSA NUNES, Claudio – Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Diálogos entre a Filosofia Medieval-Tomista e a Jusfilosofia Contemporânea: ensaio hermenêutico e axiológico

O presente artigo objetiva realizar uma investigação propedêutica sobre os diálogos e conexões que se podem regularmente perceber entre variados dogmas, categorias e instituições filosóficas e jusfilosóficas do medievo e os seus correspondentes na contemporaneidade, com especial destaque para a doutrina teológico-filosófica de Tomás de Aquino. Evoca-se nesse ambiente a proeminência do direito natural do medievo tardio como fonte de excelência, inclusive normativa, para efeito de edificação das bases fundamentais desses diálogos e conexões, com concurso dos costumes sociopolíticos e socioeconômicos de então, cuja engenharia conserva remanescentes inclusive nos julgados tribunais contemporâneos. Em apelo de problematização, o estudo formula questões e indagações sobre a necessidade de rediscussão a respeito da perspectiva hoje sedimentada de conhecimento estanque entre os variados períodos históricos da filosofia e do direito, de modo a superar uma equivocada cultura de reproche ao medievo e a seus jusfilósofos. Trata-se, outrossim, de pesquisa conduzida sob o método dedutivo, com pesquisa de natureza histórico-filosófica e dissertativa e fonte de dados documental e bibliográfica.

Palavras-chave: Diálogos - Filosofia Medieval-Tomista - Jusfilosofia - Contemporânea

PÉREZ CONSTANZÓ, Ignacio – Universidad de la República, Uruguay

Justificación de la mentira por parte del gobierno en el Renacimiento Italiano: sus antecedentes en los dos siglos anteriores

La justificación de la mentira en el gobierno no sorprende desde la Modernidad. Pero antes del Renacimiento no se halló una excusa para ella y se la consideró como un acto malo, ética y políticamente reprobable, un atentado contra la verdad, y contra un mandamiento de la ley mosaica. Como tal, fue condenada de plano y sin segundos miramientos. En el Renacimiento comenzó a verse (en Pomponazzi, Moro y Maquiavelo) a la mentira como un mal, pero inevitable para obtener otros bienes mayores: la salud del enfermo o la salud del pueblo. A ambos, en ocasiones, es conveniente y recomendable mentirles, para su propio beneficio. En los debates sobre tales cuestiones en el temprano s. XVI pueden rastrearse las bases bíblicas, filosóficas y teológicas sobre este asunto. En esta ponencia

veremos en partículas las escolásticas, centrándonos en particular en Marsilio de Padua, quien había hecho una breve mención sobre el asunto.

Palabras clave: Mentira - Gobierno - Pomponazzi - Jerónimo de Lucca - Marsilio de Padua

PÉREZ VALDÉS, Ricardo – Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Aproximaciones a la noción de contingencia.

Un recorrido ontológico, teológico y antropológico: Aristóteles, Boecio, Leibniz

La noción de contingencia en el contexto filosófico de la tradición de occidente ha devenido en diversos modos de búsqueda de un principio explicativo que entregue determinación y unidad al entendimiento las cosas del mundo. En relación con esto y en el contexto de nuestro trabajo, se pondrá de relieve la comprensión de dicha noción a partir del pensamiento de Aristóteles, Boecio y Leibniz, buscando dar cuenta de cómo éste último nos entrega un pensamiento que permite sistematizar y resignificar concepciones claves de su tradición filosófica antecedente.

Palabras clave: Contingencia - Azar - Divinidad - Libertad

PERIN, Conceição Solange Bution - OLIVEIRA, Terezinha – Universidade Estadual do Paraná, Brasil; Universidade Estadual de Maringá, Brasil

A influência do pensamento de Ramon Llull na filosofia moderna

O objetivo desse estudo é o de apresentar algumas questões sobre a influência de Ramon Llull (1232-1316) na Filosofia Moderna, visando o período de transição no qual ele viveu e a forma como os seus ensinamentos interferiram na sociedade da sua época e na sociedade Moderna. Considerando que o século XIII foi um século de várias alterações nas questões religiosas e educacionais, acentuando significativamente o embate entre a fé e a razão, Llull tratou sobre a religião envolvendo a educação no sentido do conhecimento ser o principal meio de esclarecimento da existência de Deus e para a formação do homem. Desse modo, Llull, procurou esclarecer alguns aspectos que ele considerava essenciais para a re/organização da sociedade, como exemplo, uma única explicação da existência de Deus, independentemente da crença religiosa. Nesse sentido, dentre algumas obras de Llull que serão analisadas para esse trabalho, centraremos o estudo na obra *O livro do gentio e dos*

três sábios (1274-1276), a qual trata sobre a reunião de um judeu, um cristão, um mulçumano, um descrente e a Inteligência para comprovarem, por meio de diferentes argumentos, a existência de um único Deus.

Palabras-chave: Filosofia Moderna - Ramon Llull - Séculos XIII-XIV

PICO ESTRADA, Paula – Universidad Nacional de San Martín - Universidad del Salvador, Argentina

Nicolás de Cusa sobre el cuerpo. La naturaleza de la corporalidad en *De ludo globi* y *De mente* y la noción de “resurrección” en *De docta ignorantia III*

El papel necesario que cumple el cuerpo en la antropología de Nicolás de Cusa no es un obstáculo para que tanto el vocabulario como el enfoque con que el Cusano trata la cuestión del vínculo entre cuerpo y el alma parezcan impregnados de dualismo. En *De ludo globi* (1463-1464) Nicolás define al alma como movimiento intelectual perpetuo y al cuerpo como materia inerte. Simultáneamente, postula la unidad substancial de cuerpo y de alma. Similar tratamiento había recibido esta cuestión en *Idiota. De mente* (1450). El trabajo que presento se propone comparar las mencionadas exposiciones con el desarrollo filosófico que el Cusano hace en el capítulo VII de *De docta ignorantia* de la doctrina teológica de la resurrección. El objetivo final es averiguar si los tres textos componen una visión de conjunto sobre la corporalidad.

Palabras clave: Nicolás de Cusa - Cuerpo/ Mente - Resurrección

REDMOND, Walter – Austin, Texas

Argumentum ontologicum ab Editha Stein prolatum

Editha Stein in suo opere *Esse Finitum atque Esse Aeternum* argumentum ontologicum subiecit “profundiore clarioreque” Dei notione suffultum quam notione ab ipso Sancto Anselmo argumenti auctore introducta. Utrum suum argumentum excultum (vel ullum ratiocinium, etiam “quinque viae” Sancti Thomae Aquinatis) propositum assequeretur quaevisit. Ex anno 1941 nonnulli conatus probationis Anselmianae reformandae facti sunt a philosophicis analyticis methodis logicae recentis adhibentibus. Aestimabo ratiocinium Steinianum respectis duabus novis formulationibus (in logica libera atque in logica modali

factis), deinde rogabo quid Stein de his censura fuerit si eas cognovisset. Stein se dixit in duobus mundis philosophicis vivere, scilicet phaenomenologico ac scholastico; ex tertio equidem considerabo laborem ejus: nempe mundo philosophiae analyticae.

Verba praecipua: Argumentum ontologicum - Editha Stein - Philosophia analytica

RIBEIRO LIN, Davi Chang – Faculdade Jesuíta, Brasil

O amor subverte os projetos ideológicos de poder: contribuições de Santo Agostinho à política em tempos de crise

Santo Agostinho coloca o amor no centro da vida política. Este trabalho organiza-se na idéia de que o realismo político de Agostinho faz do amor a subversão dos projetos ideológicos de poder, e o faz tendo como fundamento três eixos centrais: histórico narrativo que desidealiza o Império Romano, o ontológico-antropológico que coloca o amor e o conflito no centro tanto do debate político quanto da natureza humana; e por fim a dimensão salvífico-escatológica, que aponta para um amor eterno na habitação da Cidade de Deus. Sua visão político-teológica, herdeira de uma época repleta de inspiração dos debates trinitários, fomenta uma concepção de resistência que subverte as tentativas de reproduzir um projeto de poder na ordem social. Como um povo se une pelos objetos comuns de seu amor, o amor desordenado tende à idolatria que leva à ideologia, mas a visão agostiniana do amor ordenado subverte os projetos ideológicos de poder.

Palabras-chave: Santo Agostinho - Política - Amor - *A Cidade de Deus*

RÍO ORREGO, Gabriela – Universidad Complutense de Madrid, España

El Origen Laico de la Ley, según Marsilio de Padua

Según la filosofía medieval, la ley humana se la relacionaba directamente con la ley eterna, es decir, con la racionalidad divina. Pero Marsilio de Padua, como precursor de la filosofía política moderna, está convencido que la ley es un precepto coactivo que se establece y se promulga para ser cumplido en esta vida, de lo contrario, se debe castigar a quien no cumple la ley. Por esta razón, Marsilio de Padua confina la ley a la co-actividad, identifica al legislador con la comunidad y explica porque se delega el poder en el gobierno, del que

deja fuera a la iglesia. De esta forma, podemos afirmar que para Marsilio de Padua, la ley deber tener un origen laico y no divino.

Palabras clave: Ley humana - Ley eterna Poder - Laicidad

RUSCONI, Cecilia – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET - IMHICIHU), Argentina

“discamus naturales incurvationes rectificare”.

De ludo globi I: un diálogo entre el hombre y la naturaleza

Como lo indica su título, el diálogo *De ludo globi* está construido en torno a un juego. Este juego consta de dos elementos: una bocha de madera levemente ahuecada y una superficie sobre la que están dibujados diez círculos concéntricos. El significado de cada uno de los círculos es detallado en el Libro II. Por su parte, el Libro I se ocupa de la forma de la bocha y su movimiento. El desafío al que se enfrenta el presente trabajo reside en encontrar una unidad sistemática, que sirva de hilo conductor del diálogo *De ludo globi*, en el marco del Libro I. Esta sistematización del texto deberá mostrar que el diálogo tiene como trasfondo otra dimensión dialógica, que muestra al texto como un diálogo del individuo con la naturaleza. Con esta intención, el presente trabajo está articulado en tres partes. En primer lugar (1) me concentraré en la bocha y su movimiento. En segundo lugar (2) abordaré el planteo cusano del alma y el cuerpo. Éste deberá dirigimos, por último, a (3) una distinción entre libertad y la naturaleza.

Palabras clave: Nicolás de Cusa - Alma - Cuerpo - Naturaleza - Libertad - *De ludo globi*

SANTIBÁÑEZ GUERRERO, Daniel Gonzalo – Universidad de Santiago de Chile - Universidad Miguel de Cervantes, Chile

Representatividad y laicismo aristotélico en el cuestionamiento al imperialismo papal de fines del Medioevo

La disputa entre el poder del papal y secular, cuyo momento más álgido seguramente lo representa el conocido conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV de Francia (1296-1303), se desarrollará en el marco de la compleja discusión que en la época se sostiene en torno a los límites de la autoridad papal, la cual, por parte de las doctrinas de *las*

dos espadas y la *plenitudo potestatis* esgrimidas en los siglos anteriores, recibe el respaldo suficiente como para sustentar el *imperialismo papal* que Bonifacio intentará defender frente al poder monárquico francés. La concepción de autoridad que defenderá el papa, sin embargo, contrastará con una serie de lecturas que, con sus respectivos matices, no sólo reducirán el poder religioso a únicamente el ámbito de lo *espiritual*, sino además, defenderán la independencia del poder secular frente al papado. Así, desde un *laicismo aristotélico* subyacente en estas interpretaciones, Juan de París, Marsilio de Padua, Guillermo de Occam y Nicolás de Cusa argumentar en favor de una idea de sociedad como una *comunidad autárquica*, la cual requiere de la cooperación de todos sus integrantes y cuya autoridad y derecho emanan, ya sea desde la *tradición* o el *uso*, de un *consentimiento* originado desde el pueblo.

Palabras clave: Autoridad - Límites - Papa - Rey - Aristotelismo

SANTIN, Rafael Henrique – Instituto Federal do Paraná - Universidade Estadual de Maringá, Brasil

O hábito da sindérese e a formação humana nas *Quaestiones disputatae De Veritate*: ética e educação na obra de Tomás de Aquino (sec. XIII)

O objetivo desta comunicação é apresentar um estudo acerca da relação entre sindérese e formação humana na obra de Tomás de Aquino. Salientamos as contribuições do teólogo dominicano para reflexões importantes no campo da educação, particularmente sobre as questões éticas que permeiam o trabalho docente. Para a elaboração deste texto, estudaremos a *Questão 16* das *Quaestiones disputatae De Veritate*, intitulada *A sindérese*. Conhecidas mais comumente hoje como *De Veritate*, essas *Quaestiones* são fruto da primeira passagem de Tomás de Aquino como mestre de Teologia pela Universidade de Paris e datam, portanto, dos anos letivos de 1256 a 1259. A sindérese, ao lado da consciência, é caracterizada por Tomás de Aquino como o hábito primeiro que impulsiona o homem a agir em conformidade com o bem. Considerada a ‘centelha da consciência’, ela é entendida como o aspecto norteador da complexa ‘arquitetura’ da vontade humana. Apesar de entender que ela é infundida na alma por Deus, o teólogo dominicano argumenta que a sindérese relaciona-se às escolhas que a pessoa faz ao longo da vida, dependendo, por conseguinte, da formação recebida.

Palavras-chave: Filosofia da Educação Medieval - Ética - Tomás de Aquino - *De Veritate* - Sindérese

SILVA SEPÚLVEDA, Nicolás – Universidad Alberto Hurtado, Chile

Suárez y Cayetano: una disputa sobre el concepto de ente y la analogía

En esta ponencia deseo exponer la siguiente lectura: la posición de Suárez sobre la analogía y el concepto de ente que se encuentra a su base, ganan una comprensión más clara cuando se la compara y se revisan las críticas implícitas que hace Suárez a la posición sobre la analogía de Cayetano.

Por un lado, ambos autores coinciden con respecto a las críticas al modo extrínseco de la analogía y, por tanto, a las analogías que este modo implica, debido a que no resultan útiles para saber *qué es algo*. Ahora bien, los autores divergen en lo siguiente: Cayetano sostiene una analogía de proporcionalidad intrínseca, que se basa en una defensa de la imposibilidad de un concepto unitario de ente, apoyándose en la diferencia absoluta entre Dios y la criatura. Suárez propone, por su parte, una analogía de atribución intrínseca, cuyo fundamento se encuentra en un concepto previo y unitario de ser, el cual permite postular una totalidad conceptual y cuya propiedad específica consiste en que la atribución se encuentra propia e intrínsecamente en ambos analogados, si bien respondiendo a una diferencia atributiva que se refleja en el orden de *prioridad y posterioridad*.

La defensa por parte de Suárez de una analogía de tal índole no responde sólo a un interés distinto al de Cayetano, sino a la insostenibilidad teórica que supone la posición del propio Cardenal. La posición de Suárez puede leerse, por tanto, como una meditada postura que resulta de la contradicción teórica de Cayetano, la cual supone, por una parte, defender una analogía y, por otra, sostener la imposibilidad de un concepto común a ambos analogados.

Palabras clave: Francisco Suárez - Cayetano - Ente - Analogía

SIRGADO GANHO, Maria de Lourdes – Universidade Católica Portuguesa (CEFI - FCH), Portugal

Breve Comentário à Obra *De Reductione Artium ad Theologiam* de São Boaventura

A intenção desta comunicação é a de pôr em evidência os traços fundamentais desta obra de São Boaventura, cuja visão, profundamente franciscana, apresenta a tese da dependência ontológica e metafísica de toda a criatura relativamente ao seu Criador, em que a Sagrada Escritura é fundamental na estruturação do saber, quer acerca de Deus, quer acerca de toda

a criação, porque, como refere, “está oculta em todo o conhecimento e em toda a natureza”. Assim sendo, a Sagrada Escritura terá de ser interpretada em sentido espiritual, pondo em evidência uma exegese das Escolas, que privilegiam os sentidos alegórico, tropológico e anagógico. Toda a realidade provém de Deus e está orientada para Deus, pelo que todo o saber, mesmo o profano próprio das ciências, está organizado e orientado para a realidade divina em que tudo é reconduzido à Teologia, ainda que a filosofia tenha aqui um papel a desempenhar, aspeto que também será sublinhado.

Palavras-chave: Boaventura - Natureza - Ciências - Teologia

STROK, Natalia – Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Eriúgena y Cudworth sobre la existencia de Dios

Este trabajo propone comparar las argumentaciones y conclusiones que dos autores como Juan Escoto Eriúgena (s. IX) y Ralph Cudworth (s. XVII) realizan sobre la existencia de Dios. El primero, filósofo medieval que presenta una metafísica platonizante, expresa que de Dios “*cognoscitur non quid est, sed quia est*” (*Periphyseon* I, 443 C). Cudworth, autor platonizante pero de la Modernidad, que discute con el ateísmo que empieza a cobrar fuerza en su tiempo, sostiene que su demostración prueba “*that the thing is, though not why it is*” (*The True Intellectual System of the Universe* III; 1845, p. 30). Si bien la efectiva transmisión material todavía no ha sido probada, existen semejanzas y en esta ocasión me detendré en este tema para mostrar hasta qué punto pueden o no asemejarse las argumentaciones de autores tan distantes en el tiempo.

Palabras clave: Eriúgena - Cudworth - Dios

THEOBALDO, Maria Cristina – Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Sobre a *ars dictaminis* e a epistolografia do Renascimento

A arte de escrever cartas no Renascimento remonta a tradição epistolar da *ars dictaminis* e tem suas primeiras raízes na Antiguidade Clássica. A linha comum entre as epistolografias antiga, medieval e renascentista reside no empenho em ressaltar o *ethos* do autor, característica que nos permite entrever a forte e permanente influência da retórica

aristotélica e também do *sermo* de Sêneca e Cícero. No florescimento cultural dos séculos XI e XII, a *ars dictaminis* confere à carta um gênero de escrita e um campo de estudo particular, delimitando, assim, modelos discursivos específicos para a epístola. Os séculos XV e XVI incorporam a estes traços uma tentativa de articulação entre a perspectiva menos austera do *sermo familiaris* e o formalismo da arte epistolar medieval. Juntam-se a tais aspectos os primeiros sinais da civilidade moderna: a linguagem pessoal e menos afetada e, sobretudo, a utilização da epístola como exercício da vida ativa nos campos da política, da ética e dos costumes. O núcleo desta apresentação consiste em apontar a recepção da *ars dictaminis* em dois desenhos de escrita epistolar renascentista – o erasmiano e o montaigneano. Em Erasmo, a carta é, prioritariamente, um instrumento de sociabilidade e de formação política e moral. Já Montaigne, ao estrategicamente aliar uma escrita simples e direta, mobiliza em suas missivas a familiaridade e a cumplicidade de pontos de vista e afetos ao recurso dos conselhos e advertências.

Palavras-chave: Epistolografia - *Ars dictaminis* - Vida ativa - Renascimento

ÚCHOA BORGOGINO, Bruno – Universidade Federal do Rio de Janeiro - Universidade Estácio de Sá, Brasil

João Cassiano, Bento de Núrsia e o conceito de *discretio* no pensamento medieval

O termo latino *discretio*, comumente traduzido como “discrição” ou “discernimento”, desempenhava papel importante nas reflexões medievais a respeito de questões éticas. Tomás de Aquino empregou o conceito ao formular sua doutrina sobre a prudência, além de ter sido utilizado por autores como Bernardo de Claraval e Jean Gerson.

As primeiras abordagens do tema no Ocidente cristão foram realizadas nos séculos V e VI. A obra de João Cassiano e a regra monástica de Bento de Núrsia desenvolveram conceituações de *discretio* que consistiam em referências para pensadores posteriores. Objetivo deste trabalho é expor os sentidos atribuídos ao conceito de *discretio* no pensamento medieval, privilegiando a produção de João Cassiano e Bento de Núrsia.

Palavras-chave: Discernimento - Discrição - João Cassiano - Bento de Núrsia

VALDIVIA FUENZALIDA, José Antonio – Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Los fundamentos antropológicos de la teoría sobre el conocimiento de sí de Pedro Olivi

En este trabajo se expondrá la teoría de Pedro de Olivi, franciscano de la segunda mitad del siglo XIII, acerca del conocimiento que el hombre tiene de su alma. Su tesis se opone abiertamente a la “aristotélica”. Según esta última, el conocimiento actual que el hombre tiene de su alma no puede ser directo, ya que se encontraría necesariamente mediado por los actos intencionales de conocimiento y estos, a su vez, por las especies sensibles implicadas en dichos actos. Contra esta teoría, Pedro de Olivi ofrece argumentos a favor de la tesis de que el hombre sí puede tener un conocimiento actual y directo de su alma, oponiéndose a aquellos que, como Tomás de Aquino, estiman que la naturaleza corpórea del hombre implica la mediación de las especies sensibles. El fundamento antropológico del franciscano reside en que no admite que el alma humana sea la forma del cuerpo ni, con ello, la necesidad de que todo acto de conocimiento suponga participación del cuerpo. Por el contrario, sostiene que el hombre es una composición de varias formas sustanciales que actualizan una “materia espiritual”. Así, su alma intelectual no depende del cuerpo y, por ende, nada impide que tenga un acceso experimental directo a sí misma.

Palabras clave: Conocimiento de sí - Teoría hilemórfica - Pluralidad de formas sustanciales - Inmaterialidad del alma - Pedro de Olivi

VELÁZQUEZ, Oscar – Universidad de Chile (retirado), Chile

Principium individuationis: sobre la corporeidad y la dimensión espacio-temporal

La corporeidad, como cualidad de lo corpóreo, es presentada en el *De principio individuationis* del Aquinate como una *determinatio* o ‘demarcación’ (también *designatio*), que expresa el poder déictico de señalar las cosas. Así, la mente es capaz de fijar los límites de las realidades sensibles y entenderlas. En otras palabras, hay una designación esencial por la que “se hace a una cosa ser en acto”, o bien, “se designa el género mediante las diferencias” (*De princ.*). Estos temas se relacionan con un aspecto esencial, a saber, con la contracción del ser en sus inferiores; y por tanto, de cómo de la especie se arriba a los individuos. En esas circunstancias, intento examinar primeramente la noción tomista de la individuación; analizar luego una idea de A. Schopenhauer en El mundo como voluntad y

representación (II xxiii), en que relaciona el *principium individuationis* con el tiempo y el espacio, y por consiguiente, con la pluralidad. Así, lo uno y lo múltiple entran ahora en juego, teniendo como referente este *principium*. De ahí, deseo mencionar, brevemente, el Origen de la tragedia, de Nietzsche, y su relación con la individualidad y lo trágico, para luego entrar en el análisis de lo que planteo en mi Breve tratado sobre la naturaleza trascendental del cosmos (2015). Es decir, el tiempo y el espacio son ahora 'temporalidad' y 'espacialidad', como vástagos de la razón en su relación con el mundo. Finalmente, se incorpora al tema del *principium individuationis* el de la identificación de los seres. En conclusión, lo que ya estaba en el 'esto' aristotélico (*tode to*) como designación de la substancia, se proyecta en el aquí y ahora de la cosa individual tanto en el Medioevo como en la Contemporaneidad.

Palabras clave: *Principium individuationis* - Tomás de Aquino - Tiempo - Espacio

VILLALBA PORTILLO, Ricardo Alfonso – Universidad Nacional de Asunción, Paraguay

Factores epistemológicos y teológicos para la determinación del sujeto de la filosofía primera en Tomás de Aquino y Duns Escoto

El presente trabajo realiza un análisis comparativo entre Tomás de Aquino y Duns Escoto respecto a los distintos elementos tanto del conocimiento teológico y como del filosófico proveniente de Aristóteles y los filósofos árabes que estructuran la determinación del campo de estudio de la filosofía primera. Además, examina las modificaciones que ambos doctores realizan sobre la concepción aristotélica de la filosofía primera.

Palabras clave: Filosofía primera - Tomás de Aquino - Duns Escoto - Aristóteles - Sujeto de una ciencia

VIOLANTE, Susana – Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Porfirio y su modificación del concepto "metafísica" empleado por Aristóteles

Una de las cuestiones que encontramos de interés y suma controversia en la filosofía es la referida a las cuestiones *metafísicas*. ¿Cómo llegamos a considerarla "inabordable" "supranatural"? Entiendo que, en este proceso de modificación del término desde lo vertido en sus obras por Aristóteles hasta lo que hoy entendemos por ella, tiene mucho que ver el

neoplatónico Porfirio al generar una significación que imbrica el pensamiento del estagirita con el de Platón, de este modo logra pensar algo "diferente".

Palabras clave: Metafísica - Entidad - Universales - Aristóteles - Porfirio

XAVIER, Maria Leonor – Universidade de Lisboa, Portugal

Santo Anselmo: o Resgate do Homem e da Terra

Vivemos numa época em que o homem se coloca em questão de modo extremo e múltiplo: o armamento disponível atualmente já faz perigar a humanidade inteira; o nível de industrialização alcançado em diversas regiões do globo trouxe consigo as alterações climáticas, a acelerada extinção de espécies e também o risco de sobrevivência da humanidade; o desenvolvimento da tecnologia, permitindo libertar o homem para o lazer, também lhe vem retirar a ocupação e o sustento da vida através do trabalho; a biotecnologia, permitindo manipular a vida, também confere ao ser humano a possibilidade de se preterir para dar lugar a outras realidades; a própria ética, que fora já por excelência habitação do homem, tornou-se lugar de auto-descentramento do homem e de compromisso com os demais seres vivos para o equilíbrio global da Terra. Porventura nunca antes o ser humano se viu tão em causa como hoje em dia. Todavia, no remoto séc. XI da civilização cristã europeia, numa época em que os monges não concorriam senão com os anjos no caminho da salvação, alguém ousou perguntar: cur Deus homo? Este é o título de uma obra de Santo Anselmo, talvez a mais censurada pelos teólogos, pela pretensão de penetrar nos desígnios divinos, mas também uma atracção fatal para os filósofos, porque ela questiona radicalmente o sentido da humanidade. Na verdade, perguntar "por que é que Deus se fez homem?" é uma maneira de perguntar "por que é que o homem vale a pena?". Na resposta anselmiana, ainda longe das ameaças do nosso mundo contemporâneo, admite-se que o homem vale a pena, mas não sozinho, isto é, não sem uma Terra renovada com a qual possa viver em harmonia. É este aspecto tão atual da resposta de Santo Anselmo, mas ainda não devidamente reconhecido, que nos propomos considerar na nossa comunicação.

Palavras-chave: Santo Anselmo - *Cur Deus Homo* - Homem - Salvação

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Marcela Borelli. Es Doctora en Filosofía por la UBA, y Doctora en Filología y exégesis del texto clásico por la UNSAM y la Università del Salento con la tesis “Exégesis de la anotación petrarquesca a textos de San Agustín”. Es profesora adjunta con dedicación interina de Latín en la Escuela de Humanidades de la UNSAM y becaria posdoctoral de CONICET.

Ricardo M. García. Es Doctor en Filosofía, UNS (Argentina), Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval y de Filosofía de la Religión (desde el mes de mayo de 2014 jubilado de esas funciones). Continúa como Profesor del Seminario Problemas de la Filosofía Medieval de la carrera del Doctorado en Filosofía, asesorando a tesis. Ha dirigido proyectos de investigación referidos a la patrística latina, especialmente Agustín de Hipona. Actualmente se dedica a temas de filosofía política medieval.

Natalia Jakubecki. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia como ayudante de primera en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en dicha institución, e investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su trabajo se centra en la construcción moral de la otredad en las obras dialógicas escritas entre 1100-1500.

María Elisa Ladrón Guevara. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

Celina Ana Lértora Mendoza. Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI y coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Walter Redmond. Doctor en Filosofía, Profesor e Investigador de la Universidad de Austin, Texas, EE.UU. Ha enseñado filosofía y materias afines en universidades en EE.UU., Alemania, España, México y otros países de Latinoamérica.

Índice

Artículos	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de 'creación'. Algunos presupuestos metafísicos fundamentales	7
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Grosseteste frente a los <i>Posteriores Analíticos</i> . Aproximación a un caso de recepción	27
Resumen	41
Resumo	43
Abstract	45
<i>Walter Redmond</i>	
Los dos traslados en la lógica colonial latinoamericana	47
Resumen	63
Resumo	65
Abstract	67
Traducciones	69
<i>Marcela Borelli</i>	
Los <i>Psalmi penitentiales</i> de Francesco Petrarca: <i>Psalmus II</i>	71
Resumen	75
Resumo	77
Abstract	79
Varia	81
<i>Ricardo M. García</i>	
Agustín de Hipona y el acontecimiento	83

Resumen	93
Resumo	95
Abstract	97
Reseñas bibliográficas	99
Claire Bissonnette, OSC, <i>O Privilégio da Pobreza (1216)</i> por Celina A. Lértora Mendoza	101
Juan Manuel Campos Benítez, <i>Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI</i> por Celina A. Lértora Mendoza	105
Alex Novikoff (ed.), <i>The Twelfth-Century Renaissance. A reader</i> por Natalia Jakubecki	108
Crónicas	111
XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: <i>Corporalidad, política y espiritualidad. Pervivencia y actualidad del Medioevo</i> , Santiago de Chile, 7-11 de abril, 2015 por La Redacción	113
Libro de resúmenes del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	115
Escriben en este número	169