



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 7, N. 1
Junio 2020**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistente de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - 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)

Ana María Mallea *In Memoriam*

Celina A. Lértora Mendoza

Me toca la triste tarea de despedir a Ana Mallea, amiga y colega muy querida, con quien me unió un vínculo de afecto y de trabajo durante más de medio siglo.

Ana Nació en Buenos Aires el 11 de junio de 1938 y falleció también aquí el 6 de junio próximo pasado, a pocos días de recibir los saludos y felicitaciones por su 82º cumpleaños. Hija de un alto oficial de la Marina de Guerra y sobrina de un célebre escritor, aprendió de uno la disciplina y la constancia y la lealtad a las instituciones, del otro el amor al estudio, a la reflexión. y al trabajo intelectual. De familia tradicionalmente católica, ahondó en el cultivo del pensamiento cristiano con sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, siendo de las primeras camadas de graduados: el 21 de abril de 1964 se recibió de Profesora Nacional Superior de Filosofía, y el 12 de agosto de 1965 de Licenciada en Filosofía. Continuó luego estudios de postgrado en la Universidad Complutense de Madrid.

De regreso a Buenos Aires, Ana se dedicó al estudio de textos filosóficos y teológicos medievales perfeccionando su latín y así comenzó sus primeros ejercicios como traductora. Paralelamente, su interés por los temas más candentes de la filosofía actual, particularmente éticos y políticos, la condujo a lecturas y reflexiones, y como corolario, a una práctica política, en el sentido más correcto del término, iniciando la difusión de aportes ético-políticos de orientación cristiana y católica, en especial los trabajos de Michael Novak, casi una década antes de que las obras más importantes de este autor fueran traducidas y editadas en castellano.

Aunque esta faceta de su vida es importante, en esta evocación me referiré solamente a sus trabajos como medievalista¹. Comienzo entonces por su primer proyecto, iniciado pocos años después de tomar la dirección del Boletín de Filosofía de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano .- FEPAI- y en relación a sus propios trabajos de traducción. Quisimos afianzar estas

¹ Una biografía intelectual más completa puede verse en mi trabajo “Ana María Mallea in Memoriam”, *Boletín de Filosofía FEPAI*, 40, n. 28, 2020: 3-10.

labores individuales, que no veíamos suficientemente reconocidas, a través de un grupo organizado, que tomó vida como Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio en FEPAI; entre sus miembros fundadores se contaron Carmen Balzer, Marta Daneri-Rebok, Raquel Fischer y Ricardo Díez. En sus primeros años el Centro se ocupó de apoyar la difusión de trabajos de traducción, especialmente de filosofía, y realizar algunos encuentros informales para intercambiar ideas. Sin embargo, pronto se vio que esto era insuficiente y poco visibilizado. La iniciativa práctica se orientó entonces a la publicación de trabajos de traducción, como un ejemplo palmario de lo que queríamos promover.

Fue así que por iniciativa de Ana y con gran entusiasmo de ambas, en el marco del Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio, creamos la revista *VersioneS*, de carácter anual, cuyo primer número apareció en diciembre de 1999 y continuó ininterrumpidamente hasta el último número en cuya dirección participó activamente, como siempre, en diciembre de 2019.

La Editorial del primer número, aunque firmado por ambas, fue redactado por ella. Y refleja exactamente su pensamiento sobre la importante tarea de traducir, que había dado origen al Centro.

En esta revista ella colaboró muy activamente. La lista de sus aportes es la siguiente:

VS 1, 1999

- “Editorial”

VS 2, 2000

- Traducción, “Tomás de Aquino, Cuestión Disputada sobre la Verdad C. 17: La conciencia”, pp. 21-24.

VS 6. 2004

- “Memorial Maimònides”, por La Dirección

VS 7 2005

- “Anticipo de libro: *Léxico técnico de filosofía medieval*, de Silvia Magnavacca”, pp. 31-32.

VS 8. 2006

- Traducción, *De iudicii astrorum*, Tomás de Aquino Traducción y Comentario: Ana Mallea, pp 17-20.

Reseña, Tomás de Aquino, *Las criaturas espirituales. Cuestión disputada acerca de las criaturas espirituales*, Introducción y traducción: Mario Caponnetto, pp. 33-35

VS 9. 2007

- “Rey Niño. Párrafos vertidos y comentados del libro *Saint Louis* de Jacques Le Goff”, pp. 16-20. 16-20.

VS 10 2008, número dedicado a Juan Duns Escoto (1265/6-1308)

Traducción de la Distinción primera del Libro I del *Comentario de las Sentencias* de Pedro Lombardo (*Ordinatio* I d. 1), Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok.

VS 11. 2009

- *Los tres prefacios de CZA* - Traducción y notas Ana Mallea, Marta Daneri-Rebok, pp. 11-10.

VS 13. 2011

- Reseña Walter Isaacson, *Steve Jobs: la biografía*, traducción de David González-Iglesias González, pp. 34-36.

VS 14. 2012

- Reseña, Jennifer S. Holland, *Amigos insólitos. Casos reales del mundo animal*. Traducido del inglés por Nora Scoms. pp. 42-44.

VS 15. 2013

- San Jerónimo, *Prólogo al Evangelio de San Juan*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, pp. 13-16.

- Alberto Magno, *Com. Prólogo del Evangelio de Juan*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, pp. 28-41.

- Reseña San Alberto Magno, *Sobre el alma*, traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro Tellkamp, pp. 46-48.

VS 16. 2014

- Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, Prólogo, traducción de Marta Daneri y Ana Mallea, pp. 3-7.

- Reseña Platón, *Alcibiades*, Edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Óscar Velásquez, pp. 40-42.

VS 18. 2016

- Introducción general, pp. 3-5.

- Anónimo, *Discusión entre un clérigo y un soldado del rey* traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp. 8-23.

- Enrique de Cremona, *El poder del Papa*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp. 24-36.

VS. 19. 2017

- “José Antônio de Camargo Rodriguez de Souza *in memoriam*” por Celina A. Lértora Mendoza - Ana Mallea, pp. 3-8.

- “Introducción al tratado atribuido a Agustín de Ancona”, pp. 9-12.

- *Tratado en contra de los artículos difamatorios del Santo Padre Bonifacio, de feliz memoria, y de su reputación*, atribuido a Agustín de Ancona, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp.13-40.

VS 20.2018

- Ricardo de San Víctor – *De Trinitate*. Datos preliminares, p. 3.

- Ricardo de San Víctor – *De Trinitate Libro IV Las personas divinas*, traducción de Ana Mallea y Marta Daberi, pp. 5-37.

VS 21 2019

- Tomás de Aquino, Comentario a *Política*. Introducción, p. 3.

- Traducción del Prólogo, pp. 5-7.

- Reseña Carl Van Vechten, *El tigre en la casa. Una historia cultural del gato*, traducido por Andrea Palet, pp. 31-33.

El proyecto de Ediciones del Rey fue también una consecuencia de este interés por las traducciones; este sello editorial, que opera dentro de FEPAI, se dedica exclusivamente a traducciones de obras filosóficas. Su primer libro apareció en 1985, y en estos 35 años ha publicado regularmente productos del trabajo del Centro.

Los primeros años de este siglo la encontraron muy activa en su colaboración con la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, cuya editorial EUNSA publicó varios trabajos de enjundia:

- *Tomás de Aquino. Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Traducción de Ana Mallea, Estudio preliminar y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Pamplona, Eunsa, 2000, 3ª edición 2010.

- *Tomás de Aquino. Comentario a la Política de Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2001.

En colaboración con Marta Danei-Rebok tradujo y publicó *Consultaciones de Zaqueo y Apolonio. Diálogo entre un pagano y un cristiano*, con la revisión técnica de Juan Héctor Fuentes, en *Cuadernos Monásticos* 2011: Libro I Cuadernos N. 176; Libro II, N. 178 y Libro III, N. 179. Además publicaron la traducción del Comentario de Tomas de Aquino al Libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles, en Editorial Ágape, Buenos Aires, 2011.

Ana fue miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y colaboró en el primer Staff de su Revista *Mediaevalia Americana*. creada en 2013.

Mi testimonio personal

Si ser filósofa significa haber pergeñado una teoría (o varias), y escrito varios libros y muchos artículos para difundir ese pensamiento, no se podría decir que Ana Mallea haya sido filósofa. Pero si la filosofía es una sabiduría de vida, consistente sobre todo en un amor a la sabiduría (lo que parece al cabo, la mejor y más profunda concepción de ella) entonces sin duda Ana María Mallea lo fue y eso hay que destacarlo.

Fue una persona de convicciones fuertes. En primer lugar, de convicciones religiosas. Católica dialogante, escuchaba y también defendía con altura y prudencia sus ideas en diversos ámbitos en que le tocó actuar. Era fervorosa pro-vida, asistió hasta fines de 2019 a todas las marchas contra la ley del aborto discutida en el Parlamento y llevaba siempre el pañuelo celeste en su cartera. Tenía una visión crítica del catolicismo, y no temía dar opiniones negativas acerca de prelados e incluso del Papa. Pero era muy discreta y no hacía públicas estas ideas. Me dijo un día luego de expresar su disgusto por actitudes del Vaticano: “Esto sólo lo puedo decir ante pocas personas como [y aquí citó dos o tres colegas]. Me doy cuenta que a la mayoría de los católicos sinceros no se les puede participar una crítica porque se sienten mal, no los ayuda espiritualmente. Entonces me callo lo que pienso”.

No menos fuertes y decididas eran sus convicciones intelectuales. Las expuso muchas veces, incluso por escrito. Valoraba la entrega personal al estudio, la virtud de la estudiosidad, como nos enseñaron nuestros profesores, y rechazaba el facilismo de los *papers* de “refrito”. Cuando hacía un trabajo, no dejaba nada por investigar: el texto, las referencias, las fuentes, las citas. Admitía –y no le molestaba– que esta tarea difícil y poco visible no condujera al éxito académico, porque eso no le importaba. Trabajaba bien en compañía, pero su elección de co-participes fue muy selectiva. En realidad, sólo con dos personas (Marta Daneri-Rebok y yo) ha trabajado con asiduidad en traducciones. Y siempre escribió en solitario sus trabajos personales y sus reflexiones. Le gustaban las reuniones académicas, interactivas y de pocas personas. No fue asidua concurrente a congresos y jornadas, sólo asistía a algunos encuentros cuya temática le interesara especialmente, y participaba con un aporte si consideraba suficientemente bueno el que tenía a disposición y en eso era muy estricta.

En todos los ámbitos de su vida, siempre fue una presencia amable, discreta, colaborativa, sincera y leal. Buscó su realización intelectual en el ámbito filosófico

pero no fue, ni quiso ser, una estrella, no buscó nunca fama, distinciones o reconocimientos. Los que obtuvo, le llegaron sin que los buscara. Son muchos e importantes, lo que no es poco. Ahora mismo, su definitiva partida ha despertado ecos de reconocimiento y agradecimiento por doquier. Ella hubiera respondido, como antes, con una suave sonrisa y diciendo simplemente “Gracias”.

Filosofía Medieval: continuidad y rupturas
XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval - Actas II –
Buenos Aires, UNSTA - FEPAI, 2013, pp. 99-102

Panel de discusión
Investigación y enseñanza de la Filosofía Medieval

Ana Mallea

La filosofía puede enseñarse de varias maneras. Lo tradicional es la enseñanza sistemática, formal, atendiendo una cátedra y desarrollando un programa predeterminado. Así un profesor enseña a un alumno y al cabo lo evalúa y la materia se aprueba. También puede recurrirse a un charla o conferencia anunciada de antemano desarrollando un tema elegido libremente y redondeando la exposición con principio, medio y fin, es decir con planteo, desarrollo y conclusión o conclusiones. En este caso el receptor es un auditorio que escucha y pregunta. Otra manera es escribiendo, que es la forma en que se transmite la ciencia a través del tiempo. Así nos han llegado las obras de los filósofos desde la Antigüedad.

Mi experiencia de la enseñanza de la filosofía, en especial la medieval, la he hecho a través de libros escritos. Pero no porque haya escrito obras propias de filosofía sino por transmitir pensamiento ajeno. Me estoy refiriendo a mi experiencia como traductora de textos filosóficos, tarea a la que he dedicado la mayor parte de mi vida profesional. He podido comprobar que efectivamente traducir editando es una forma de enseñar. Me explico.

Para traducir textos filosóficos se necesitan varios requerimientos: por lo pronto, conocer el pensamiento del autor a verter, lo que significa sencillamente ser idóneo en su conocimiento, valorar y respetar lo expresado por el autor y, por qué no, que el traductor se sienta cierta afín, es decir, que se sienta consanguíneo, usando palabras del profesor Battistessa, con el estilo y las ideas que se van descubriendo. A veces este requisito previo se cumple a medias porque se va conociendo al autor a medida que se lo traduce. En este caso lo que cuenta es que el traductor tenga una formación filosófica anterior como para identificar y comprender al autor a medida que lo va conociendo.

Otro requisito es conocer la lengua original que se va a verter pero no necesariamente hablar y, de la propia, tener nociones de gramática, de sintaxis y cierta experiencia en volcar ideas por escrito en un buen español (si se trata de nuestra lengua) lo más claro y entendible posible.

En el enseñar ha de haber por lo menos alguna inclinación a desempeñar esa tarea. En mi caso nunca la tuve hacia la enseñanza formal o sistemática como la describí al comienzo; por eso no tuve continuidad en esta forma de hacerlo.

No he observado que traducir se considere que pueda ser una manera de enseñar, salvo el caso de otra traductora, la profesora Lértora Mendoza, que tiene enorme estima hacia esta tarea y que, como yo misma, ha descubierto la veta pedagógica de este *métier*.

Una vez le escuché decir al profesor Battistessa que al traducir se conoce al autor de una manera mucho más vívida, profunda y detallada como no se lo llega a conocer leyéndolo. Él mismo pudo haberlo comprobado al traducir el *Canto de amor y muerte* de Rilke y *La Divina Comedia* de Dante. Porque en el armado de cada frase, en el encontrar el giro y la expresión adecuada, en el encontrar la palabra o las palabras que mejor muestren su pensamiento, con más fidelidad, el traductor se exige un ejercicio mental que difícilmente se produzca al leerlo solamente. Recuerdo también que Battistessa aconsejaba que profesores y estudiosos tengan esta experiencia, porque el mismo lo había experimentado al traducir. No en vano dice que traducir es una tarea dignificada por escritores de la talla de Cicerón, Racine, Goethe, Claudel y agrego, entre nosotros, Borges... Un pensador como José Ortega y Gasset invita a encarecer la tarea “como un trabajo intelectual de primer orden” en el ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*.

Lo expresado por Battistessa y por Ortega son dos testimonios de autoridad que me ayudan a expresar el valor de la traducción como una tarea que enriquece al que la realiza por las connotaciones afectivas e intelectuales que conlleva. Y todo lo que el traductor da de sí otro lo recibe, lo aprehende, y el autor llega al lector tal como el traductor lo transmite, y aunque ser fiel es primordial en este *métier*, sin embargo, la impronta personal está presente, y el lector ve al autor de la obra a través de los ojos del traductor. El profesor en su clase frente a los alumnos transmite contenidos para formar el alma de los receptores, el traductor hace lo mismo en su tarea, transmite contenidos que enseñan al lector acerca del autor, según él lo entendió y lo consignó por escrito.

Un autor medieval del que he traducido varios comentarios (a la *Ética*, a la *Política*, a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles; al Libro Lambda de la *Metafísica* y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo) es Tomás de Aquino.

Michael Novak, conocido filósofo norteamericano, decía que su libro favorito era la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y el *Comentario* de Tomás. En este sentido escribió que algunos de sus mejores amigos habían muerto hacía tiempo refiriéndose a ellos. Lo comprendo porque, especialmente el comentario de Tomás, es una obra que marca, que forma, que enseña de tal modo que su impronta perdura y su influjo permanece a lo largo de la vida. No de muchas obras filosóficas puede hablarse así. Por eso la primera vez que la traduje la dediqué a mi hija y a mis ahijados, como dándoles lo mejor que a mi me había pasado en muchos años. Luego hice una segunda traducción, después una tercera (en preparación), y en cada una con un lapso de más de diez años, el *métier* de enseñar estuvo más y más presente, y me fue confirmando que Tomás podía traducirse, podía transmitirse permitiendo enseñar su visión, su modo de entender el mundo ético con toda su riqueza, no solo con respeto hacia su pensamiento sino volcando el alma en la traducción.

Por ello digo que la tarea educativa de la traducción filosófica tiene una dimensión altamente valorable, capaz de formar las mentes de los lectores a un nivel que bien puede llamarse, en sentido profundo, enseñanza.

Este dominico del siglo XIII que fue Tomás que no sabía griego tuvo que leer toda la obra de Aristóteles en versiones latinas. Y a través de traducciones tuvo una comprensión tan excelente del filósofo griego que las buenas versiones que de éste hay hoy, que se han hecho directamente de manuscritos antiguos en el idioma original, como la traducción al inglés de Ross o al francés de Gauthier, sin embargo, en pasajes difíciles, u oscuros, a veces citan en nota el comentario de Tomás como algo que puede esclarecer.

Tal vez en años venideros se cree una escuela de traductores filósofos que enseñe a verter teniendo en cuenta todas las posibilidades que cada texto filosófico encierra y que, al volcarse a otra lengua, lo haga arrastrando consigo toda la riqueza del original y, cual madre, forme hijos que en esta circunstancia se llaman lectores.

Las obras originales perduran a lo largo del tiempo, en cambio las traducciones tienen una vida útil aproximada unos quince años. Este es un hecho de experiencia.

Es decir, lo que dura el modo de expresarse en un idioma, dura la traducción que usa ese modo, considerando los aspectos accidentales, no el fondo permanente. Accidentales son algunos modismos, ciertos giros, ciertas construcciones de estilo. Está sujeto a modificación lo que puede cambiar en ese lapso en el modo de expresarse o de ser entendido. Por eso, para que la traducción pueda enseñar a cada generación de estudiosos o aficionados, ha de renovarse periódicamente so pena de volverse su lenguaje y su estilo desusados y con ello decaer de la misión que está llamada a cumplir. Hablando siempre de los rasgos incidentales de la misma. Si no es posible o no está prevista una edición cada quince años aproximadamente, algún estudiante joven puede confundir el contenido con la forma de expresarlo, y no apreciarlo en todo su valor.

Me comentó una colega que escuchó a unas estudiantes de filosofía en el Congreso manifestar cierto asombro durante mi charla, porque no habían descubierto que la traducción filosófica puede ser un medio de enseñar hasta ese momento. Tal vez sea un signo promisorio. No pierdo la esperanza.

ARTÍCULOS

**Epicuro y San Agustín.
Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte**

Joel I. Román Negroni
Carlos A. Gómez

1. La amistad: mutua ayuda ante la muerte según Epicuro

La decadencia de las antiguas *polis* es un problema que ha llevado a pensar que el período alejandrino se caracterizó por el auge de las escuelas helenísticas como respuesta al deterioro político de la época como si las sendas de la reflexión filosófica estuvieran solo marcadas por el devenir de la actividad política. Sin embargo, dicha afirmación de identidad de la filosofía con la actividad política es, ciertamente, un argumento bastante apresurado, puesto que Grecia estuvo imbuida por constantes tensiones y luchas políticas. Con la llegada al poder de Alejandro Magno, la filosofía tomó un nuevo horizonte e, incluso, se adentró por el plexo de las primeras interpretaciones de los primeros siglos de la filosofía para responder a los problemas más internos de la experiencia humana. Por ello, la perspectiva filosófica de Epicuro no necesariamente respondió a los problemas sociales de su época, sino y, sobre todo, respondió a toda la historia política de Grecia. Esta argumentación puede ser corroborada cuando se toma en cuenta que Epicuro insistió en que se le explicara el *Caos* en Hesíodo, interrogante nunca respondida que le llevó a concluir que los mitos y la vida política son una farsa y, en consecuencia, son la causa de los mayores problemas de superstición y de falsos deseos generados por las vanas creencias.

Considerando la crítica de toda la historia de la vida política de Grecia, Epicuro optó por una vida alejada (*lâthe biôsas*) de la política activa porque consideró que la mayoría de las opiniones provienen de una vida social colmada de vanas y vacuas suposiciones (*pseudeis hypólepsis*) que no responden a la percepción (*aisthēsis*) de la condición humana¹. Uno de los temas de los cuales se ocupará el presente ensayo

¹ Para los epicúreos el bien se encuentra en los *poros de la carne*, término para designar aquellos diminutos conductos o pasajes en la piel (epidermis) para transmitir las sensaciones o percepciones con los átomos. Cf. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (XII)*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2004, pp. 157-157.

y que apunta a responder a la falsa suposición es el tema de la muerte que, en Epicuro, arraiga en una perspectiva materialista, pero no niega la finitud del ser humano, sino que asume la muerte como parte de la condición humana.

Los temores provienen de las vanas opiniones, de aquello no evidenciado por los sentidos (la muerte es la disgregación de los átomos en el **cuerpo-alma**). La razón por la cual Epicuro fue pieza clave para responder al tema de la muerte, a partir de la teoría de los átomos, debió ser el incremento de las creencias y corrientes religiosas que abundaron en Grecia a partir del contacto con otras culturas y el influjo de las nuevas colonias. Alejandro Magno no hizo más que abrir el camino a otras culturas. Este contacto fue trascendental para pensar al ser humano más allá de las *polis* antiguas.

Epicuro siguió la perspectiva atomista de Leucipo y Demócrito, desarrollando puntos claves para responder qué es una vida placentera o dolorosa. A su teoría de los átomos, de raigambre preplatónica, agrega una terapia de las emociones según la cual el objetivo de la filosofía es alcanzar lo realizable de una vida lograda; es decir, curar aquello que adolece el *cuerpo-alma* y, así, celebrar la existencia de la vida humana. En virtud de ello, trató de responder al tema de la muerte de la época bastante de moda para entonces. Puesto que, con el auge de la vida piadosa, la superstición aumentó la creencia de unos dioses que con iracundias castigaban a los seres humanos. Esta idea se hace presente en los siglos I y II d.C. con Plutarco, cuando, en el *De superstitione*, asume dos tipos de individuos frente a las divinidades: el que niega la existencia de los dioses (ateísmo) y el que vive en la superstición de que los dioses desencadenan desgracias. Ahora bien, Epicuro se anticipa a las argumentaciones de Plutarco: por una parte, los dioses son evidentes al conocimiento (*prolepsis*) y modelos perfectos para alcanzar una vida **ataráxica** y **aponística**; por otra parte, la superstición de los dioses castigadores **aquí y ahora** o en la vida ultratumba son vanas suposiciones. A ello apuntaba el maestro del Jardín cuando sostenía que la muerte es la disgregación de aquellas mínimas partículas en el organismo humano, mientras que la aceptación de que existen dioses le permite consolidar una vida plena por la cual los hombres pueden comprenderlos como paradigma de seres humanos felices. En busca de responder a la creencia de que la muerte es un mal o alguna causa perentoria divina, sostiene que la muerte ni es un mal ni proviene de causa divina, sino que se explica desde la propia naturaleza de los átomos y es un proceso natural al cual todos los hombres están destinados. En su intento de formular argumentos convincentes, plantea que la única tarea del filosofar apunta a curar y atender las emociones distorsionadas.

Ahora bien, el hecho de que, para los epicúreos, la muerte no sea nada, no quiere decir que no tenga sentido como fin último o, en su caso, literalmente sea nada. Todo lo contrario, Epicuro entendió que la muerte puede ser antecedida por dolencias y malestares físicos, tal y como él mismo pudo experimentar en su lecho de muerte; sin embargo, contrapuso a aquellos dolores físicos el recuerdo y la presencia de sus amigos: “esto está en relación con la recomendación de Epicuro respecto de los placeres de la mente al recordar buenos momentos: cuando un amigo fallece hay que recordarlo con cariño y gratitud”². De este modo, destacan dos puntos importantes en la filosofía de Epicuro: 1. Que la muerte es nada en cuanto que no es tal como se conjetura en la vida social. 2. Que la muerte es nada en cuanto que la presencia de los amigos implica **ataraxia** y **aponía**. La **aponía** y la **ataraxia** es la imperturbabilidad por encima de los falsos supuestos sociales y opta por un equilibrio en la condición mental y corporal.

En la *Carta a Meneceo* 124 utiliza el verbo en modo imperativo *synéthize* que fundamenta *costumbre* (acostúmbrate, dice Epicuro) a ir más allá de las ansias y deseos de inmortalidad. Precisamente, una de las mayores causas de los temores, además de ser una idea relacionada al castigo, es la idea de inmortalidad. La inmortalidad estuvo presente en la cultura griega y es frecuente en los textos homéricos, que se refieren al *kleos*, esa gloria imperecedera que está en boca de los otros. El *kleos*, aunque apuntó por una gloria de inmortalidad pudo tener ciertos efectos en la vida de los ciudadanos, porque quedó en el terreno de la gloria y el triunfo frente a los otros³. De este modo, ni la gloria ni la fama pueden ser el epicentro o el punto de partida de una verdadera felicidad⁴. La verdadera felicidad

² “This goes along with the general Epicurean recommendation to experience mental pleasures by calling up memories of past good times: when my friend has died, I should fondly and gratefully think back on him”. Tim O’Keefe, *Epicureanism*, California, University of California Press, 2010, p. 171.

³ El ser humano que teme a la muerte está aferrado a las riquezas y honores. Sócrates le llama “amigo del cuerpo”. Cf. Platón, *Fedón*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Editorial Gredos, 2017, p. 49.

⁴ De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 121), Epicuro concibe la felicidad de dos formas: aquella solo poseída por los dioses (τελειαν εὐδαιμονίαν) o aquella que es el resultado de adquisición y pérdida de los placeres (καὶ τὴν <κατὰ τὴν> προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν). Para un mejor estudio, véase: Francisco Bravo, *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía Platón*, Germany, Academia Verlag, 2003, pp. 73-78. En esta obra F. Bravo realiza un exhaustivo estudio del término ἡδονή, no solo en la filosofía de Platón, sino también en la tradición homérica y principales obras de Platón, Aristóteles y Epicuro.

está en la disolución de las falsas opiniones de la sociedad, que toma como punto de referencia la gloria y soslaya las relaciones humanas, por ejemplo, la amistad, tan vital para Epicuro.

Retomando, entonces, el verbo *synéthize*, que incita a la reflexión en la carta, pone de manifiesto que la muerte es ausencia de sensibilidad y delimita la muerte y la vida en tanto que ninguna de ellas están en la representación de la opinión del vulgo (*hoi polloi*), sino en la propia naturaleza evidente del **padecer, sentir y percibir**⁵. De acuerdo con Diógenes Laercio (X, 34), los epicúreos llaman a la (*doxa*) opinión *hypólepsis*, de modo que tal conjetura, suposición u opinión puede ser verdadera o falsa y, si es confirmada bajo los criterios de percepción (*aisthēsis*) es *epimartyrētai*⁶. De lo contrario, es *antimartyrētai* y, por tanto, es falsa *hypólepsis* (conjetura). Estas falsas conjeturas pueden provocar temor frente a la muerte y, en su caso, ulteriores enfermedades en el cuerpo-alma. Ciertamente, Epicuro asume la angustia como esa categoría provocada por las conjeturas que no permiten la realización humana:

“La idea de apartarse del temor que proporciona el pensar en la muerte incluye estar bien tanto física como mentalmente; es decir, que tanto el cuerpo como el alma deben mantener una armonía, una relación que equilibre el bienestar del hombre para no pensar en la muerte y alcanzar la dicha que proporciona la salud del alma y del cuerpo”⁷-

⁵ Cf. Eduardo A. Molina Cantó, “Sobre el temor a la muerte en Epicuro y Lucrecio”, *Revista de Filosofía*, 51, 52, 1998, pp. 111-129 (p. 114). Véase también: Wolfgang Schmid, *Epicuro e l’epicureismo cristiano*, trad. Ítalo Ronca, Brescia, Paideia Editrice, 1984, pp. 27-28.

⁶ τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ: ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι: ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. ὅθεν <τὸ> προσμένον εἰσῆχθη: οἷον τὸ προσμείναι καὶ ἐγγυὸς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὅποιος ἐγγυὸς φαίνεται. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks, ed., consultado el 25 de enero de 2020, disponible la web en:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D10%3Achapter%3D1>.

⁷ Diana Mejía Buitrago, “La concepción de la muerte en Epicuro”, *Revista Escritos*, 20, 45, 2012: 457-464 (p. 460). Véase también un artículo contra el sentido de la muerte en Epicuro: Rodrigo Laera, “La preocupación por la muerte”, *Revista Problemata Philosophia*, 4, 1, 2013, pp. 110-133.

Resulta importante destacar que Epicuro asume la filosofía no solo como terapéutica –según viene argumentándose al concordar con que es terapia del alma y del cuerpo–, sino también como mutua compañía (*ophéleia*) prescindiendo de toda lógica de superioridad: “ninguno es más sabio que otro” (D.L. X, 120)⁸. Ante la compañía en el espacio amical, la *Carta a Meneceo* transmite punto por punto aspectos fundamentales que estriban en atender al otro y, de este modo, resulta ser la compañía un cuidado de las emociones. Resultan, entonces, interesantes los comentarios de Tim O’Keefe cuando anota que la filosofía epicúrea puede parecer un estricto esfuerzo psicológico y ético personal (o individualista), sin embargo, los epicúreos no toman esa grosera forma de actuar ante la muerte de un amigo o familiar, pero están seguros de haberle desmentido al amigo cualquiera de las falsas creencias que producen dolor⁹. Se trata de que el discípulo ponga atención en lo que allí se está expresando, y que la mejor forma de responder sea con un acto de transformar su conducta y procurar inmediatamente de mejorar las condiciones expresadas por el maestro. Si la enfermedad está en la creencia de una vida placentera o dolorosa, los dioses y la muerte, entonces, es ahí donde debe poner atención. De este modo, no está huyendo de la muerte ni de la vida, sino asumiendo con responsabilidad las mejores formas de vida saludable.

El ser humano no puede huir de la muerte; está destinado a morir, incluso, así, Epicuro allana el terreno en *Gnomologio Vaticano* 30, cuando dice que “se nos ha servido un veneno mortal desde el nacimiento”¹⁰. En este sentido, trata de puntualizar que muchos se ocupan por asuntos materiales, honores y fama con la finalidad de alcanzar una supuesta felicidad, olvidando que la vida hay que celebrarla con los otros, a saber, con los amigos. Epicuro está asumiendo que lo superlativo está en la celebración de la vida y en la compañía de los amigos, mientras que algunos ponen toda su atención en las cosas efímeras y van deteriorando su alma; es decir, esquivan lo que verdaderamente importa, a saber, el

⁸ Εικόνας τε ἀναθήσειν. <εἶ> εἰ ἔχει, ἀδιαφόρως ἂν σχοίη. μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς ἂν περὶ τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς δ ἀλέξεσθαι: ποιήματά τε ἐνεργεῖα οὐκ ἂν ποιῆσαι. οὐ κινεῖσθαι τε ἕτερον ἑτέρου σοφώτερον. Diogenes Laertius, op. cit., consultado el 26 de enero de 2020, disponible en página web:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D10%3Achapter%3D1>.

⁹ Cf. Tim O’Keefe, ob. cit., p. 170.

¹⁰ Ἐτοιμάζονται τινες διὰ βίον τὰ πρὸς τὸν βίον, οὐ συνορῶντες ὡς πᾶσιν ἡμῖν θανάσιμον ἐγκέχεται τὸ τῆς γενέσεως φάρμακον. Cyril Bailey, *Epicurus*, London, Oxford University Press, 1926, p. 110.

cuidado de las relaciones humanas. Se trata de vivir conforme a aquello que compete a la salud y la imperturbabilidad¹¹.

¿Qué importancia tienen los amigos cuando se está ante la muerte según Epicuro? Pues bien, la compañía es tener una red de amigos para los momentos de angustias o, según Epicuro, la amistad es una utilidad que estriba en la consagración de quienes están dispuestos a ayudar y a ser ayudados cuando así lo requieran. La utilidad para Epicuro remite a una interesante concepción de ayuda, no de sacar provecho y donde no existe reciprocidad, sino una en la que los actos sean respondidos de la misma forma, pues “no es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad [...]” (*Gnomonologio Vaticano* 39). El tema de la amistad está enlazado con las tesis del **tetrafármaco**, puesto que el verdadero amigo asume las desgracias como si fueran propias e investiga todas las dolencias y falsas suposiciones que acaecen al más cercano. En suma, los amigos se socorren (Cf. *Gnomonologio Vaticano* 66). Por ello es que Epicuro, cuando escribe al homónimo de la *Carta a Meneceo*, presta atención y le insiste que la muerte, así como para el maestro es nada, también debe ser nada para él. No se conoce el contexto histórico, por tanto, se ignora si Epicuro escribió la carta en algún momento trascendental en la vida de Meneceo o si pudo haberse enterado que Meneceo estaba siendo trastornado por las creencias que pululaban a su alrededor. En todo caso, denotó compañía en la vida de Meneceo, y que es importante para Epicuro despojar cualquier suposición que no corresponda a la sensación. En lo que respecta a Meneceo, debe asumir las consecuencias de ser arrastrado por suposiciones y las supersticiones de los que no son amigos. En este sentido, el verdadero amigo, aquel que presta una real ayuda, jamás desearía para el otro lo peor, antes bien, cuida y procura que su alma y cuerpo estén en las mejores condiciones de vida. Como anota justamente Jesús Mosterín:

“La amistad nace porque una de las dos partes toma la iniciativa y hace favores al otro. Si el otro devuelve luego esos favores, la amistad se va anudando. La amistad es la única relación interpersonal verdaderamente necesaria e importante. La amistad procura ampliar oportunidad para los placeres de la conversión y la compañía y para el intercambio de favores, amabilidades y ayudas; sobre todo para hacer favores, pues el hacerlos produce más placer que recibirlos. De todo modo la ventaja esencial que nos proporciona la amistad es la seguridad de que en el futuro seguiremos

¹¹ Cf. Esteban Bieda, *Epicuro*, Bs. As., Editorial Galerna, 2015, p. 92.

recibiendo placeres, ayudas y favores, pues la posibilidad de mirar con confianza hacia el futuro, pues, pase lo que pase, nuestros amigos nos ayudarán”¹².

De ahí que el Jardín tuvo muchísima fuerza desde su fundación, porque estribó en celebrar la existencia; la vida misma que no es otra cosa que la salud y el placer. La celebración de la vida rompe con todo paradigma social griego clásico, que relegó a la mujer por ser incapaz de alcanzar una vida tranquila y feliz. Epicuro fue el primer filósofo que no categorizó la amistad solo con los hombres, sino también con mujeres y esclavos. Esta apertura ofrece una gran lectura para reivindicar la amistad fuera de cualquier rango de actuación ingenua, donde solo el hombre ciudadano es capaz de participar de la amistad. Para el maestro de Jardín, la mujer y el esclavo también son seres humanos susceptibles de placer y dolor; salud y enfermedad. Así lo manifiesta cuando comprende el problema del placer, pues a todo ser humano le es inherente la naturaleza de lo placentero.

Plutarco, crítico de la doctrina de Epicuro, no pudo concebir cómo un filósofo pudo permitir la entrada de mujeres y esclavos en el Jardín, a saber, una perspectiva filosófica que integrara a cada ser humano como parte de una comunidad amical. Con mayor razón, Epicuro no está de acuerdo con las concepciones irracionales y pone de manifiesto dos aspectos: por una parte, la fundación del Jardín a las afueras de la ciudad (del bullicio social) y, por otra parte, la entrada de la mujer y esclavos en las tareas filosóficas. En este sentido, distanciarse y abrir la puerta a mujeres y esclavos denota vehementemente el desprecio a la idea de que el ciudadano es quien recibe todos los derechos y la permisiva consuetudinaria potestad de ser feliz. La muerte es para todos: hombres, mujeres y esclavos, no hay mejor manera que recibirlos y atender aquello que les adolece en el cuerpo-alma; implicó que la terapia es una filosofía que apunta por la totalidad del ser humano. Ciertamente, enmarca la filosofía para curar; es decir, su único objetivo es aliviar las dolencias. Puede, además, comentarse que Epicuro pudo comprender la verdadera **totalidad**; es decir, los primeros que filosofaron, investigaron la totalidad del cosmos; sin embargo, no tuvieron en cuenta que la totalidad del *cosmos* exigía incluir mujeres y esclavos, razón por la cual la filantropía de Epicuro proclama a todos sin importar su procedencia. Diógenes de Enoanda hace eco en su gran mural, cuando pone de manifiesto que su tarea es que la filosofía esté al alcance de todos. Expone, según

¹² Jesús Mosterín, *Helenismo. Historia del pensamiento*, Madrid, Editorial Alianza, 2007, pp. 103-104.

comenta, el beneficio para todos y que no existen divisiones que les separe, porque “en la perspectiva total de este universo la patria de todos es una sola”¹³.

Ahora bien, de que Epicuro se oponga a las concepciones de su época respecto de los castigos y premios *post mortem* no se sigue que el maestro del Jardín y sus discípulos se hayan arrastrado en el fango de los placeres como lo presentan Cicerón, Plutarco, Lactancio, Clemente de Alejandría, etc. Esta imagen no corresponde a la doctrina epicúrea. Epicuro niega toda causa divina *aquí y ahora* y allende la vida terrena, pero, no por ello la vida debe estar marcada por el desenfreno. Es más, con mayor razón, se trata de la propia responsabilidad de actuar para no padecer ulteriores enfermedades producidas por elegir los placeres que no son ni naturales ni necesarios. El recto juicio lleva hacia una vida verdaderamente vivida. Si para Platón la filosofía es aprender a morir, para Epicuro la filosofía es aprender a vivir saludablemente. Aprender a vivir implica saberse mortal y escoger lo mínimo para vivir: no hacen falta suntuosas fiestas, grandes banquetes, sino lo necesario:

“Porque la felicidad del epicúreo consiste en placeres continuos, en dichas cotidianas y no en objetivos lejanos, que una brusca muerte pudiera arrebatar, dejando así a una vida sin sentido. Por eso, la meditación de nuestra mortalidad debe llevarnos a apreciar más y mejor el tiempo que tenemos a nuestro alcance”¹⁴.

De este modo, los epicúreos nunca contemplaron el suicidio como una elección de vida correcta, sino que enseñaron que la vida debe ser asumida como un bien en sí misma; es decir, como posibilidad de estar con quienes verdaderamente son amigos. El suicidio para los epicúreos es una huida a ser curados, a ser cuidados por los demás (cabe agregar que no se sabe con certeza si Lucrecio se suicidó). Cierra toda posibilidad de una terapéutica frente a las opiniones. De hecho, puede destacarse que la mayoría de los que eligen no vivir es porque están aferrados a ideas vanas (*pseudeis hypólepsis*); tienen el alma nublada y no encuentran posibilidades de compañía. Por esta razón, el suicidio es dejarse socavar por irracionalidades que merodean en el individuo: “poco vale, por cierto, aquel que encuentra muchas causas razonables para dejar de vivir” (*Gnomologio Vaticano* 38). La máxima pone de relieve la importancia de continuar viviendo; es decir, no se

¹³ Carlos García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Barcelona, Editorial Ariel, 2016, p. 47.

¹⁴ Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 188.

trata de que la vida deba ser vivida porque el maestro del Jardín así lo exija, sino que impele por demostrar que hay razones para descartar suposiciones carentes de sentido como, por ejemplo, suicidarse por amor, creencias religiosas, etc.

El ser humano que es arrastrado por ideas sociales se deja llevar por las corrientes de la masa y a ello apunta la perspectiva filosófica de Epicuro al responder que la vida no depende de lo consuetudinariamente aceptado en el ámbito social¹⁵. El tema de la muerte en nada preocupa a los epicúreos, pues el que nada debe, nada debe temer. Con esto no se está agregando una visión escatológica futurista a la perspectiva filosófica de Epicuro, antes bien, se está resaltando que quien obra correctamente no se deja atemorizar por las vanas suposiciones. Incluso, el criminal es un mal calculador, porque sabiendo las consecuencias jurídicas, asume que no sucederá nada negativo para él; como, por ejemplo, el esfuerzo o el peso de la ley en su vida. Y, si escapa de la ley, vive en una constante angustia de que, en cualquier momento, será atrapado. Su propia conciencia le condena. De este modo, Epicuro está señalando que la vida placentera está en vinculación con una vida equilibrada, es decir, en el cálculo de lo saludable y realizable. Lucrecio también señala justamente que, en el temor a la muerte, se hundan las raíces de todos los males; es, por así decirlo, el principio de todo mal:

“así, los hombres, en su afán de escapar de estos males y rechazarlos muy lejos, impelidos por un vano terror, amasan riquezas de sangre ciudadana y multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen; gozan, crueles, con el triste funeral de un hermano, y odian y temen a la vez la hospitalidad de los parientes”¹⁶.

La pertinencia de Lucrecio en poner de manifiesto el temor a la muerte como raíz de todo mal está en concomitancia con la explicación de las emociones. Cuando se teme a la muerte existe una posibilidad de vulnerabilidad; es decir, el temer pone de manifiesto otras emociones en un estado de alerta como la venganza, la ira y las inseguridades. A este respecto, la tarea del amigo es abrir un horizonte de

¹⁵ Cf. Antonio Pasquali, *La moral de Epicuro*, Venezuela, Monte Avilas Editores, 1970, pp. 34-35. Véase también: Emilio Lledó, *El epicureísmo*, Madrid, Editorial Taurus, 1995, 129.

¹⁶ “unde homines dum se falso terrore coacti effugisse uolunt longe longeque remosse, sanguine ciuili rem conflant diuitiasque conduplicant audio, caedem caede accumulantes; crudeles gaudent in tristi funere fratris et consanguineum mensas odere timentque”. Lucrecio, III, 70.

confiabilidad dialógica, donde el que está en condición de enfermedad pueda sentirse seguro y no ponga de manifiesto cada uno de los efectos del miedo. Martha Nussbaum, en este horizonte, plantea que, para Epicuro, la tarea terapéutica debe llevarse con urgencia, pues la vida es frágil como para no poner atención inmediata a quien padece. Agrega, “la creencia falsa es la raíz de la dolencia, el arte curativo debe ser un arte equipado de lo necesario para enfrentarse a la falsa creencia y vencerla”¹⁷.

Los pocos escritos que se conservan de Epicuro y, en particular, respecto a su teoría de los átomos no son óbice para argumentar que no existe relación intrínseca con la teoría del placer. Debe tenerse en cuenta que el estudio de la *physiología*, precisamente, apunta a tener una amplia concepción del mundo como cuando, en la *Carta a Pitocles*, pone de manifiesto diversas explicaciones de los fenómenos. De manera que el estudio de la naturaleza (*physiología*) no es otra cosa que la búsqueda de la imperturbabilidad del alma-cuerpo. En la búsqueda y estudio de los acontecimientos del mundo se desdén cualquier falsa suposición (*phones ergastikous*) respecto de los dioses y del mundo. El artificio se disfraza en la *paideia*, ese subterfugio *narrativo* que proviene de los *mythos*. Así plantea el maestro del Jardín cuando dice que quien acepta una sola explicación, ciertamente cae en la explicación de los mitos (Cf. *Carta a Pitocles* 87) o cuando arguye que el sabio ni considera la fortuna (Τύχη) ni ninguna de las acciones de los dioses como suministradores de los mayores bienes o males en el mundo y vida humana (Cf. *Carta a Meneceo* 134). El estudio de los acontecimientos provee un conocimiento *ethopoiético*, cuyo propósito es modificar la conducta frente a los dioses, la muerte y los otros.

El intento por repensar el tema de la muerte ciertamente invita a retomar y reflexionar de forma más exhaustiva las máximas y sentencias de la doctrina de Epicuro. Que el maestro del Jardín haya sido acusado por estar falto de fe o ser iniciador a la impiedad es la opinión que se repitió por bastantes siglos. Estas falsas acusaciones hicieron que el epicureísmo fuera expulsado de muchas ciudades de Roma y Mesene, según cuentan Claudio Eliano en *Varia Historia* y Plutarco en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* en el que se decretó y manifestó que promovían peligrosas ideas morales para la vida social.

¹⁷ Martha C. Nussbaum, *La terapia el deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Editorial Paidós 2012, p. 153.

La filosofía de Epicuro, más allá de ser una forma de vida –según señaló Pierre Hadot–, es *medicorum et aegrotorum refugiu*. En este sentido, procuró estar en los criterios mismos de la medicina de la época. Para Epicuro, la filosofía es una medicina que atiende la condición corporal del ser humano y la integración del mismo con el alma, donde se asientan la mayoría de las falsas opiniones. A este respecto, lleva a debatir si la cultura es un bien o un mal para el ser humano, promoviendo las bases de que, en la sociedad, no puede encontrarse solución a los problemas más serios de los humanos, en especial, al tema de la muerte. La concepción epicúrea según la cual hay que debatir la superstición –en el sentido de creer que todas las desgracias tienen una causa más allá del mundo– no puede entenderse de acuerdo a la comprensión actual del término “superstición”. Para Epicuro, la superstición es una de las falsas opiniones más peligrosas que nublan la razón y la experiencia humana. En otras palabras, superstición no es otra cosa que el miedo a los dioses y la muerte. Tales aspectos fundamentales en la teoría de los átomos del filósofo argumentan con precisión por qué se deben abandonar las creencias que delimitan la felicidad dentro de un marco opinable.

2. 2. *El sábado de la vida eterna*

Una preparación para la muerte desde San Agustín de Hipona.

2.1. San Agustín, Doctor del *ars moriendi* en su vida y su obra

Tal vez, una de las circunstancias existenciales en la que más se hacen necesarios y se vinculan la palabra, el dolor y el acompañamiento es la que se configura durante el periodo final de la existencia humana que, para muchos, es conocido, sea porque la edad muy avanzada va anunciando el fin del recorrido terreno o por la aparición de una enfermedad terminal que permite calcular, incluso con cierta exactitud, el tiempo de vida que resta al paciente que la sufre. Y es que, guste o no –y casi nunca gusta–, como dice Don Jorge Manrique, “nuestras vidas son los ríos/que van a dar en el mar/qu’e es el morir”¹⁸. Todo ser humano se encontrará, algún día, con la muerte, con su propia muerte, y cruzará el puente de esta vida hacia la otra, sin embargo, esta realidad adquiere mayor dramatismo cuando el momento se acerca y se descubre, con todo realismo, que es inevitable.

En este proceso trascendental y doloroso –en mayor o menor medida–, la sabiduría infinita de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana ofrece valiosos conocimientos y consideraciones sobre la muerte, que permiten prepararse a ella de

¹⁸ Jorge Manrique, *Coplas a la muerte de su padre*, Madrid, Castalia, 1983, III, 25.

la mejor manera, manteniendo viva la virtud de la esperanza a que San Pablo convida cuando recuerda una verdad esencial de la fe cristiana: “Estimo, pues que esos padecimientos del tiempo presente no son dignos de ser comparados con la gloria venidera que ha de manifestarse en nosotros”¹⁹.

En esta ocasión, se quiere profundizar en algunas ideas de San Agustín de Hipona, Obispo y Doctor de la Iglesia, acerca de la muerte que, no solo son fuentes magníficas de reflexiones alentadoras en la fase final de la vida terrena, sino también consideraciones de las cuales pueden deducirse medios concretos a ser aplicados, tanto por quien se prepara para un buen morir como por aquellos que lo acompañan más de cerca, con el objetivo de que esta disposición importantísima para el tránsito definitivo esté marcada por la vida sacramental, la oración y la purificación espiritual.

Para iniciar este breve recorrido por algunos textos agustinianos, vale la pena, en primer lugar, recoger las palabras de San Posidio, quien, en el último libro de su célebre *Vida de San Agustín*, recoge algunos recuerdos acerca de la manera en que vivió el santo africano la etapa vital a la que aquí se está haciendo referencia:

“En conversación familiar solía decirme que, después del bautismo, aun los más calificados cristianos y sacerdotes deben hacer conveniente penitencia antes de partir de este mundo. Así lo hizo él en su última enfermedad, porque mandó copiar para sí los salmos de David que llaman de la penitencia, y poniendo los cuadernos en la pared ante los ojos, día y noche, el santo enfermo los miraba y leía, llorando copiosamente; y para que nadie le distrajera de su ocupación, unos diez días antes de morir nos pidió en nuestra presencia que nadie entrase a verle fuera de las horas en que le visitaban los médicos o se le llevaba la refección. Se cumplió su deseo, y todo aquel tiempo lo dedicaba a la plegaria. Hasta su postrera enfermedad predicó ininterrumpidamente la palabra de Dios en la iglesia con fortaleza y alegría, con mente lúcida y sano consejo. Y al fin, conservando íntegros los miembros corporales, sin perder ni la vista y el oído, asistido de nosotros, que

¹⁹ “Existimo enim quod non sunt condignæ passionēs hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis”, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam praeeparata a Michaele Tvvedale*, Londini, CBCEW, 2005, *Epistola B. Pauli Apostoli ad Romanos* 8, 18.

le veíamos y orábamos con él, durmióse con sus padres, disfrutando aún de buena vejez”²⁰.

2.2. Mirar el futuro con esperanza y el pasado con gratitud.

Además de los dolores físicos que pueden aparecer en el periodo previo a la muerte, es posible que surjan –sobre todo en ciertas personalidades y psicologías–, remordimientos y arrepentimientos por lo que se hizo o se dejó de hacer, tristeza por proyectos inconclusos o por el tiempo perdido. No hay que olvidar que San Agustín pasó cuarenta años de su vida de manera disoluta, entregado a los placeres sensibles y a las vanidades del mundo, de espaldas a Dios y a su voluntad. No obstante, dicho extravío no fue para él motivo de desaliento ni desesperación en el momento último. Tampoco lo soslayó, intentando tranquilizarse con sofismas y razonamientos vanos, sino que, más bien, en un equilibrio cristiano perfecto, hizo penitencia por los errores pasados, pero mirando hacia el futuro y situándose en el presente, en el deber de cada día y en sus obligaciones como pastor de almas, en la medida que su salud se lo permitió. Lo contrario, bien se sabe por los estudios de la psicología y la psiquiatría, puede derivar en depresión, la más terrible enfermedad existente. Así pues, San Agustín se presenta, en primer lugar, como un modelo de preparación para la muerte en el que se dan la oración y la acción, la contemplación y el trabajo, hasta el final, con ilusión, esperanza y alegría en la fase postrera del vivir.

En segundo lugar, vale la pena volver a los numerosos sermones del santo, varios de ellos dedicados al sentido cristiano de la muerte o a la resurrección, solo por citar

²⁰ “Dicere nobis ínter familiaria conloquia consueverat, post perceptum baptismum etiam laudatos christianos et sacerdotes absque digna et competenti poenitentia exire de corpore non deberé. Quod et ipse fecit ultima qua defunctus est aegritudine: nam sibi iusserat psalmos Davidicos qui sunt paucissimi de poenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem pósito diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat, et ubertim ac iugiter flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante diez ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quisquam ad eum ingrederetur, nisi his tantum horis, quibus medid ad inspiciendum intrabant, vel cum ei refectio inferretur. Et ita observatum et factum est, et omni illo tempore orationi vacabat. Verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem impraetermisse, alacriter et fortiter, sana mente sanoque consilio in ecclesia praedicavit. Membris ómnibus sui corporis incolumis, integro aspectu atque auditu et, ut scriptum est, nobis astantibus et videntibus et orantibus, dormivit cum patribus suis, enutritus in bona senectute”, *Vida de San Agustín escrita por su discípulo San Posidio*. En *Obras de San Agustín en edición bilingüe I. Introducción general y primeros escritos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, XXI.

dos ejemplos muy precisos. Esto se hace necesario, particularmente, para tiempos en los que, por el secularismo radical y la influencia del modernismo teológico, la doctrina existente sobre la vida eterna o bienaventurada y los novísimos resulta ser, para muchos creyentes, una bonita narración, pero carente de realidad. Por fuera de una fase terminal de la existencia humana, este tipo de ideas heterodoxas acerca de la vida trascendente pueden no preocupar a muchos, pero, la verdad es que la jerarquía católica, los sacerdotes, los religiosos, los teólogos y los laicos en general deben hacer un riguroso examen de conciencia, preguntándose si con ciertas doctrinas inmanentistas, provenientes, muchas veces, de corrientes modernas de pensamiento, incompatibles con la enseñanza sempiterna de la Iglesia, están llevando a muchos a la angustia en la fase final de su existencia, pues debido a esas doctrinas de la desesperanza, no tienen noción de la vida eterna ni certeza de ella, considerándola una caricatura.

En su *Sermón 127. La resurrección de los muertos y la retribución*, San Agustín describe, hermosamente, las características de la vida futura, lo cual puede ser un alivio enorme para quien ve la muerte con desesperación –rasgo muy típico de una sociedad secularizada–, incluso, aunque no tenga fe o no sea religioso, pues bien es sabido que, en una fase terminal, muchas de las ideas al respecto pueden cambiar o, por lo menos, si no cambian, las verdades de la fe no dejan de tener un efecto positivo en quien las conoce y las escucha, por lo que, parafraseando al Sócrates platónico, vale la pena decir que “es hermoso el riesgo”²¹ de creer en ellas. Lejos de presentar la muerte como vacío nihilista o retorno a la unidad cósmica panteísta, el santo de Hipona afirma:

“Para imaginarnos, pues, la vida eterna que se nos promete, figurémonos una donde queden eliminadas las inconveniencias todas de la vida actual; porque más hacedero que averiguar lo que hay allí, es averiguar lo que allí no hay. Veamos. Aquí vivimos; allí también viviremos; aquí tenemos salud cuando no estamos enfermos ni nos duele nada en el cuerpo: allí también tendremos salud. Aquí, cuando no sufrimos pena de ninguna especie, decimos que nos va bien: tampoco allí las padeceremos. Imagínate, pues, aquí ahora un hombre que vive, tiene salud y no tiene penas de ninguna especie; si alguien le diera permanecer así siempre, si ese bienestar no se acabase, ¡qué regocijo el suyo, qué ufanidad, ¡cómo se le desbordaría ese gozo vital sin pena, sin dolor, sin término! Aunque no prometiera Dios sino esto que digo y acabo de

²¹ Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, *Fedón* 114d.

poner de resalte con mis palabras lo mejor que pude, ¿a qué precio, si se vendiera, no habríamos de comprarlo y qué no se habría de dar por adquirirlo? [...] no habrá cansancio allí, ni sueño, ni hambre, ni sed; no habrá crecer y envejecer, como tampoco habrá nacer”²².

2.3 Los ejercicios espirituales y el *ars moriendi*

En un tercer momento, hay que señalar, que la tradición de los ejercicios espirituales que, según el filósofo francés Pierre Hadot, es la esencia misma de la filosofía antigua, no está ausente en la vida y obra de San Agustín. El prejuicio de muchos, todavía, que insisten en excluir al Hiponense del ámbito de la filosofía por el rasgo existencial, moral, y sumamente práctico de sus textos surge de ignorar que la naturaleza de la filosofía, por el contrario, es, precisamente, ese carácter practicante –que sobresale, de modo muy particular, en las corrientes helenísticas y en la patrística–, acerca del cual dice Maurice Blondel, refutando la *scientific philosophy*, de marcado carácter racionalista, positivista y erudito:

“No hay que extrañarse, pues, si la única filosofía que resulta conforme al sentido común y al deseo popular es una filosofía ‘practicante’, que se inspira, sin duda, en el trabajo discursivo del pensamiento, pero se consagra más aún a resolver el problema mismo de la vida. Una doctrina que sólo construyese un palacio de ideas y pretendiese encerrarse en él, mirando y dirigiendo desde lo alto las realidades de la existencia común, permanecería invenciblemente sospechosa para la humanidad”²³.

²² “Ponamus ergo nobis ante oculos talem vitam, cum promittitur aeterna, ut removeamus ab illa quidquid hic molestum patimur. Facilius enim invenimus quid ibi non sit, quam quid ibi sit. Ecce hic vivimus, vivemus et ibi. Salvi sumus quando hic non aegrotamus, neque aliquid dolet in corpore: salvi erimus et ibi. Et quando nobis bene est in hac vita, nullas poenas patimur: nullas patiemur et ibi. Pone ergo hominem viventem, salvum, nullas poenas patientem: si ei donaret quisquam ut Semper sic esset, et hoc bonum non desineret, ¿quantum gauderet? Quantum extoleretur? Quomodo se non caperet laetitia sine poena, sine cruciatu, sine fine vitae? Si hoc solum nobis promitteret Deus, quod dixi, quod modo quibus potui, verbis descripsi et commendavi; quanti erat emendum, si venale esset, quantum dandum erat, ut emeretur?”, *Obras completas de San Agustín XXIII. Sermones (3º)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, CXXVII, 3.

²³ Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona, Herder, 1967, pp. 75-76.

Esta tesis blondeliana que explica, con absoluta claridad, las notas características del estilo agustiniano en el campo de la filosofía y la teología, se ha visto confirmada por la gran importancia que varios pensadores contemporáneos han dado al tema propiamente moral en el ámbito filosófico, volviendo, por consiguiente, al acervo de la tradición clásica. Así, pues, hay que mencionar a Michel Foucault y sus lúcidos trabajos en torno a las técnicas o tecnologías del yo; a Pierre Hadot, ya mencionado, cuyas obras más sobresalientes en este sentido son *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* y las entrevistas que le hicieran Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier, publicadas bajo el título *La filosofía como forma de vida*; a Martha Nussbaum en lo que se refiere a las terapias del deseo y, entre otros tantos –que la extensión debida no permite mencionar–, a Michel Onfray, en su particular comprensión del término “hermenéutica práctica” y en la importancia que le da a lo que él mismo denomina el “triángulo subversivo”, conformado por Diógenes, Antístenes y Aristipo de Cirene²⁴.

A partir de una lectura de la obra de Pierre Hadot, pueden definirse los ejercicios espirituales como técnicas, principalmente de meditación, de memoria, de imaginación, etc. con el objetivo de entrenar la mente para un ascenso desde la experiencia de las realidades terrenas hacia una experiencia intelectual y espiritual. Entre los objetivos de estos ejercicios espirituales se encuentra el que los latinos llamaron *ars moriendi* (arte de morir que busca aprender a morir) y en el que es muy relevante el ejercicio espiritual de la *mneme* (memoria), para el que, siguiendo a los antiguos, Hadot propone un método que indica ya en qué consiste este particular ejercicio: “Conviene que uno mismo se formule la regla vital de la manera más dinámica y concreta, debiéndose ‘poner ante los ojos’ unos acontecimientos vitales contemplados a la luz de esa regla fundamental. En esto consiste el ejercicio de memorización (*mneme*)”²⁵.

Si se atiende a la resignificación que se hizo en la era cristiana de los ejercicios espirituales grecolatinos, es evidente que San Agustín practicó lo que podría llamarse “memoria en presencia de Dios”, la cual se plasma, con mayor claridad, en

²⁴ Michel Onfray, *Contrahistoria de la filosofía I: Sabidurías de la antigüedad*. Barcelona, Anagrama, p. 132.

²⁵ “Il s’ agit de se formuler à soi-même la règle de vie de la manière la plus vivante, la plus concrète, il faut ‘se mettre devant les yeux’ les événements de la vie, vus dans la lumière de la règle fondamentale. Tal est l’exercice de mémorisation (*mnemè*) et de méditation (*meletè*) de la règle de vie”, Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Madrid, Siruela, 2002, pp.28-29.

Las Confesiones. En el último trecho de la vida terrena, la *mneme* debe consistir en un diálogo amoroso con Dios en el que los acontecimientos vitales sean leídos en perspectiva sobrenatural y no mundana, saboreando lo dulce de la divinidad, que torna en sabor exquisito lo amargo que pueda haber en el itinerario existencial y “recoge” al moribundo en dos sentidos de la palabra; primero, en cuanto viene por él al mundo caído después del pecado original, para conducirlo a la vida verdadera y, segundo, en cuanto que lo unifica después de la dispersión propia de este *lacrimarum valle*. Con seriedad, sin malsanos escrúpulos, pero con profundo respeto por Dios y temor de su nombre, San Agustín dice, dejando una valiosa lección a quien se dispone para el paso definitivo:

“Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales inmundicias de mi alma, no porque las ame, sino por amarte a ti.

Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.

Porque hubo un tiempo de mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé ensilvecerme con varios y sombríos amores, y se marchitó mi hermosura, y me volví podredumbre ante tus ojos por agradarme a mí y desear agradar a los ojos de los hombres”.²⁶

Cuando se logra divisar que, aun con paso quedo, se acerca “La Muerte, nuestra Señora”²⁷ —como la llama el mexicano Amado Nervo, en uno de sus mejores poemas—, se descubre, sin ningún tipo de falsificación o maquillaje, la vanidad y vacuidad de muchas ambiciones y pretensiones, así como de una vida vivida solo

²⁶ “Recordari voló transactas foeditates meas et camales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus roeus. Amore amorís tui faciô istuc, recolens vías meas nequissimas ín amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab juno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferís in adulescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placeré cupiens oculis bominum”, *Obras de San Agustín texto bilingüe III. Las Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1979, II, I, 1.

²⁷ Amado Nervo, *La Muerte, nuestra Señora en Primavera y flor de su lírica*, México, Aguilar, 1977, p. 235.

para la inmanencia y, de este modo, aparece, con toda nitidez, el carácter de “forasteros y peregrinos”²⁸ de los hombres al que hace referencia el apóstol San Pedro. El arrepentimiento final de todo aquello que, en la propia vida, haya contrariado los mandamientos divinos, vendrá por este desengaño del mundo y la carne y el anhelo de Dios creciente. El ejercicio de la integración y del *ordo amoris* (orden u ordenación en el amor) llega a su fin más logrado –cuando se pueden contemplar las cosas tal y como, realmente, son– proceso que, analógicamente, se relaciona con la exhortación del santo africano en *Las Confesiones*:

“Si te agradan los cuerpos, alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su artífice, no sea que le desagrades en las mismas cosas que te agradan. Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mudables, fijas en él, permanecerán; de otro modo desfallecerían y perecerían. Ámalas, pues, en él y arrastra contigo hacia él a cuantos puedas y diles: ‘A éste amemos’; él es el que ha hecho estas cosas y no está lejos de aquí. Porque no las hizo y se fue, antes de él proceden y en él están. Mas he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él”²⁹.

En el proceso de aprender a morir, el Señor Jesucristo aparece como *magister*, otra figura de primerísima importancia en la tradición de los ejercicios espirituales, desarrollada, ampliamente, en el diálogo de San Agustín con su hijo Adeodato, conocido con el título *Del maestro*. Este carácter del Señor Jesucristo como *magister* aparece, bellamente explicado por el Papa Benedicto XVI, –gran agustinólogo, por lo demás– en su segunda carta encíclica, *Spe Salvi*, que tiene como tema la esperanza cristiana y cuya lectura es sumamente recomendable a todas las personas, claro está, pero, de modo especial, a aquellas que vislumbran ya “la vida eterna de los santos”³⁰.

²⁸ “advenas et peregrinos”, *Epistola B. Petri Apostoli Prima* 2,12.

²⁹ “Si placent corpora, Deum ex illis lauda et in artifice eorum retorque amorem, ne in his quae tibi placent, tu displiceas. Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur; et rape ad eum tecum quas potes et dic eis: hunc amemus; ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo” *Las Confesiones* IV, XII, 18.

³⁰ “vita aeterna sanctorum”, *Las Confesiones* IX, X, 23.

Refiriéndose a una clásica imagen de Cristo como el paradigma de filósofo – con el Evangelio en una mano y el cayado en otra– muy común en los féretros de la primera Cristiandad, el papa Benedicto XVI afirmaba en *Spe Salvi*:

“En esta imagen, que después perdurará en el arte de los sarcófagos durante mucho tiempo, se muestra claramente lo que tanto las personas cultas como las sencillas encontraban en Cristo: Él nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre. Él nos indica el camino y este camino es la verdad. Él mismo es ambas cosas, y por eso es también la vida que todos anhelamos. Él indica también el camino más allá de la muerte; sólo quien es capaz de hacer todo esto es un verdadero maestro de vida”³¹.

3. Conclusión

La relación de los principales ejes de Epicuro es que una verdadera compañía ni atisba por demostrar una vida no deseable ni la provoca a hundirse más en el temor; corrige para bien y para la salud. Si la vida es celebración de la existencia, entonces está en miras con los otros. Es interesante, además, que mientras se destaca la época helenística inmiscuida en la religión individual, Epicuro haya insistido en la amistad como fuente de todo bien. Este decurso filosófico, demuestra que lo superlativo en Epicuro no es la búsqueda de un yo individual, sino y, sobre todo que, buscándose a sí mismo, haya una interrelación, un constante encuentro con los otros, a saber, con el amigo.

Esta sección del artículo pretendió relacionar la amistad con una de las sentencias máximas del **tetrafármaco**, no como idea de que después de la muerte no pueda existir un más allá, puesto que este es un tema bastante debatido por la

³¹ “Hac in imagine, quae postea diu permansit in sarcophagorum arte, evidens redditur id quod homines sive docti sive simplices inveniebant in Christo: Ille docet nos quisnam vere sit homo et quidnam facere teneatur ut vere sit homo. Ostendit Ille nobis viam et haec via veritas est. Ipsemet sive via sive veritas est, idcirco etiam vita est quam omnes quaerimus. Monstrat Ille nobis viam ultra mortem; tantummodo qui hoc facere valet, verus est magister vitae” *Litterae Encyclicae Spe Salvi Summi Pontificis Benedicto PP. XVI Episcopis, Presbyteris ac Diaconis Viris et Mulieribus Consecratis Omnibusque Christifidelibus Laicis de Spe Christiana* No. 6. Tomado de http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/la/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html

teología y, más precisamente, en la escatología. Se puso de manifiesto que la amistad pretende acompañar en momentos de angustia y limpiar cualquier temor en la conciencia, ayudar y atender a cualquiera arrastrado por la opinión de la masa. En este sentido, la amistad se instaura como forma de terapia de la condición humana. Finalmente, es un vínculo afectivo que se articula en la filosofía como terapéutica, como espacio dialógico de construcción y solución de los problemas que conciernen al dolor:

“Padezcamos junto a nuestros amigos, no llorando, sino reflexionando. De este modo, la única manera para encontrar la tranquilidad ante el fallecimiento de algún querido lo disponen los verdaderos amigos, en tanto que refuerzan, dan seguridad; ayudan a gozar y a exponer nuestras dolencias para subsanarlas” (*Gnomologio Vaticano* 66).

Por su parte, San Agustín considera que la muerte es un paso a la vida verdadera y debe ser comprendida como descanso y reposo. Una cultura de la adicción al trabajo y a la actividad frenética, que tiende a diversiones estridentes y a la agitación del consumismo –y lo que Josef Pieper llamó “la proletarización”³²–, requiere volver su mirada a la obligación inscrita en el tercer mandamiento de la ley de Dios, muy vinculada al descanso, pues el día para el culto religioso, es también el día para aquietarse y abandonar las actividades serviles, como prefiguración de la vida eterna, en la que no existirá el trabajo como castigo por el pecado original, sino que los hombres vivirán por siempre contemplando y amando a Dios, es decir, recuperando lo perdido por la caída de los primeros padres. Al respecto, San Agustín presenta, a manera de oración, un bellissimo horizonte para todos los hombres, pero, de modo muy especial, para aquellos que ya se acercan a la Jerusalén celestial, quizá en un viernes de pasión con amarguras, invitándolos y desafiándolos, no obstante, a llenarse de gozo, sin dar lugar a tristezas malsanas.

Sirvan, pues, como conclusión las hermosas y sentidas palabras del santo de Hipona Regia, por medio de las cuales trae a la memoria la compañía permanente de Jesucristo, quien triunfó sobre la muerte y manifestó a la humanidad el carácter redentor del dolor, razón por la cual no puede considerársele absurdo, carente de sentido o estéril:

³² Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, RIALP, 2017, p. 28.

“Señor Dios, danos la paz, puesto que nos has dado todas las cosas; la paz del descanso, la paz del sábado, la paz que no tiene tarde. Porque todo este orden hermosísimo de **cosas muy buenas**, terminados sus fines, ha de pasar; y por eso se hizo en ellas **mañana y tarde**.

Mas el día séptimo no tiene *tarde*, ni tiene ocaso, porque lo santificaste para que durase eternamente, a fin de que así como tú descansaste el día séptimo después de tantas obras **sumamente buenas** como hiciste, aunque las hiciste estando quieto, así la voz de tu Libro nos advierte que también nosotros, después de nuestras obras, **muy buenas**, porque tú nos las has donado, descansaremos en tí el sábado de la vida eterna”³³.

Recibido: 28/04/2020
Aceptado: 30/06/2020

³³ “Domine Deus, pacem da nobis—omnia enim praestitisti nobis— pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera. Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est: et mane quippe in eis factum est et vespera.

Dies autem septimus sine vespera est, nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam, ut id, quod tu post opera tua *bona valde*, quamvis ea quietus feceris, requievisti séptimo die, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo *bona valde*, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te”.
Las Confesiones XIII, XXXV-XXXVI.

Resumen. Una de las razones fundamentales por las cuales la muerte causa dolor se debe a una comprensión equívoca acerca del sentido último de la vida humana. Además, la Modernidad se desliga, en ocasiones, de la dimensión emotiva y afectiva del ser humano. Así pues, toda terapéutica del duelo mortuario exige reflexionar con seriedad acerca del sentido de la muerte, tarea en la cual la tradición filosófica y teológica occidental es un apoyo ineludible. En la primera parte se ha de revisar, desde la perspectiva filosófica de Epicuro, la concepción de la muerte según la cual la opinión ordinaria es errada y no da cabida a una vida realizada como fundamento de la tranquilidad y la salud. En la segunda parte se esbozarán los rasgos y las notas esenciales de una concepción cristiana de la muerte a partir de la obra de San Agustín de Hipona, exponiendo algunas medidas concretas de preparación para la muerte con base en su pensamiento.

Palabras clave: muerte - terapéutica dolor - vida humana - ejercicios espirituales.

Resumo. Uma das razões fundamentais pelas quais a morte relaciona-se com a dor se deve a uma compreensão equívoca sobre o sentido último da vida humana. Além disso, a Modernidade se desliga, por vezes, da dimensão emotiva e afetiva do ser humano. Assim, toda terapêutica do duelo mortuário exige séria reflexão sobre o significado da morte, tarefa em que a tradição filosófica e teológica ocidental é um apoio inevitável. Na primeira parte, do ponto de vista filosófico de Epicuro, deve ser revisada a concepção de morte segundo a qual a opinião comum está errada e não acomoda uma vida realizada como fundamento da tranquilidade e da saúde. A segunda parte esboçará as características e notas essenciais de uma concepção cristã da morte a partir da obra de Santo Agostinho de Hipona, expondo algumas medidas concretas de preparação para a morte com base em seu pensamento.

Palavras-chave: Morte, Terapêutica, Dor, Vida humana, Exercícios espirituais.

Abstract. One of the fundamental reasons why death causes pain is due to an equivocal understanding of the ultimate meaning of human life. In addition, modernity sometimes distances itself from the emotional and affective dimension of the human being. Therefore, each mortuary duel therapy requires a serious reflection on the meaning of death, a task in which Western philosophical and theological tradition is an inevitable support. In the first part, from the philosophical perspective of Epicurus, the conception of death must be revised according to which the ordinary opinion is incorrect and does not accommodate a life realized as the basis of tranquility and health. The second part will describe the essential characteristics and notes of a Christian conception of the death of the work of St. Augustine of Hippo, exposing some concrete measures of preparation for death based on his thinking.

Key words: death - therapeutics - pain - human life - spiritual exercises.

Aportes de Avicena a la noción tomista de creación Algunos presupuestos metafísicos fundamentales

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Avicena, en tanto que hombre creyente, adhiere a la revelación coránica que afirma la existencia de un Dios que ha producido todo cuanto existe por ‘creación’, afirmación que, ciertamente, planteaba cuestiones y desafíos completamente nuevos que, en cuanto tales, abrían nuevos e impensados horizontes al pensamiento.

Y, en su intento de dar una explicación racionalmente fundada acerca del origen de todo cuanto es, afrontará este enorme desafío contando con los aportes provenientes de las que serían sus tres fuentes principales, a saber, “la filosofía de Aristóteles, las especulaciones de al-Farabí, y el neoplatonismo y los artículos fundamentales de su credo islámico”¹.

En cuanto Aristóteles, Avicena “conocía perfectamente los catorce libros de la *Metaphysica* aristotélica y estaba familiarizado con el *corpus logicum* del Estagirita”, y, entre muchas otras cosas, son peripatéticas “su convicción de que el ser se dice de muchas maneras”, que “las propiedades trascendentales son determinaciones inmediatas o primarias del ente”, que “lo necesario es una de las primeras nociones fundamentales” y que “hay seres necesarios por sí y por otros y que lo necesario y lo posible son conceptos que guardan entre sí profundas conexiones”². De ésta fuente provienen, igualmente, las principales categorías metafísicas de las que se servirá Avicena para intentar dar respuesta a esta difícil cuestión³.

¹ Josep Ignasi Saranyana Closa, “Posibilidad y necesidad en Avicena”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* N. 5, 1985: 239-248, aquí p. 240

² *Ibíd.*, p. 239.

³ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología). Traducción del árabe, Introducción y Notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Revista de Occidente, 1950. Por ejemplo 3; 11 y 15. Ver también *El Libro de las Definiciones* 1ª Parte, Traducción española, anotaciones y comentarios de Ángel Poncela González y Jaime Coullaut Cordero (Universidad de

En segundo lugar, cuenta, efectivamente, con la tradición neoplatónica de la cual procede, entre otras muchas cosas, el entender la creación como la ‘emanación’ de los entes a partir del Uno, hasta llegar a la materia prima, último eslabón de la cadena.

De al-Farabí, en tanto, recoge, por ejemplo, “el intento de concordar el platonismo con el aristotelismo”, como también “la cuestión de intelecto, que ya había sido iniciada por al-Kindi en el siglo IX”⁴. Pero lo cierto es que la reflexión acerca de todo lo que es adquiere con Avicena un nuevo y más profundo desarrollo metafísico que afectará a las principales nociones, comenzando por la de ser y siguiendo por las de materia, forma, substancia y esencia.

Avicena, finalmente, es, a su vez, una fuente indiscutible de Tomás, y de hecho, allanó muchos de sus caminos. Intentaremos, entonces, luego de considerar las principales nociones metafísicas, visualizar aquellos elementos del pensamiento de Avicena que fueron luego recogidos por S. Tomás, pero también aquellos otros que aparecían como verdaderos desafíos a superar en orden a poder dar razón de una creación “de la nada” y “en el tiempo”.

1. Ser y sustancia en Avicena

En cuanto a la noción de ser, siguiendo a Aristóteles, dirá Avicena que el ser se dice de muchas maneras y se divide según las categorías pero, a diferencia del Maestro, para quien “el problema del ser se reduce al problema de la *ousía*”, y siguiendo en ello la tradición neoplatónica, sostendrá una noción de ser totalizante que sobreexcede a la sustancia, pues, dice, “todo aquello que por sí mismo es concebido como primero es lo común a todas las cosas, como el ser”⁵, ser es, pues, “el concepto más general del análisis metafísico”⁶, y no se obtiene en la experiencia sensible sino que la idea de ser, al igual que la de cosa y la de necesario, “se presenta

Salamanca), *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010): 181-194, donde “la interpretación dominante de la filosofía seguida por Avicena en este texto, la aristotélica”, p. 181

⁴ J. I. Saranyana Closa, “Posibilidad y necesidad...”, p. 240.

⁵ Avicena, *Sobre Metafísica*, 2.

⁶ Ramón Rafael Guerrero, “El lenguaje del ser: De Ibn Sina a Mulla Sadra”, *Convivium: revista de filosofía* N. 14, 2001: 113-127, aquí p. 119.

en el alma primariamente” (2)⁷, esto es, “se alcanza por una intuición en el alma”⁸, “intuición genial que habría de ser punto de arranque de buena parte de la especulación altoescolástica”⁹, distinguiendo, igualmente, entre el ser real y el intencional, pues “la cosa o es una esencia concreta y existente o es una forma que existe en la imaginación o en la inteligencia y que se ha extraído de la cosa concreta” (3a)¹⁰.

Sostiene, además, que el “el ser puede pertenecer a la cosa por sí mismo, *per se*”, o “*per accidens*” (3a.) porque “el ser que se encuentra en otra cosa subsistiendo en acto y teniendo en sí la especie, pero sin existir allí como una parte ni existiendo separadamente; este es el ser que existe en un sujeto de inhesión”, y por otra, “el ser, que ni existe en cualquier cosa de dicha manera, ni en un sujeto de inhesión; esta es la sustancia” (3b.).

Por último, enseña Avicena que cada uno de los seres “está colocado en una de estas tres divisiones: 1º. Lo que sobrepasa a todo por una perfección sin sombras. 2º. Lo que está afligido por la extrema deficiencia; y 3º. Lo que es intermedio entre esos dos estados, siendo su esencia de un rango intermedio entre esas dos cosas” (9d.) pero, a pesar de que la distancia existente entre ambos extremos opuestos es “la mayor que puede haber”¹¹, sin embargo, no dejan de pertenecer al mismo orden, el de las esencias, para Tomás, en cambio, Dios no es una esencia más sino el mismo acto de ser.

En relación a la sustancia, señala que es también “un nombre con varios significados”, es “la esencia de toda cosa, cualquiera que sea” y designa “todo ser existente por sí mismo, que no requiere de la existencia de otra esencia a la que asociarse para subsistir en acto”¹². Es, además, todo lo que subsistiendo por sí es también “susceptible de recibir los contrarios que acaezcan por sucesión alterna en

⁷ Véase S. Tomás, *Acerca del ente y de la esencia*, Edición Bilingüe. Introducción y traducción Pbro. Dr. C. Taubenschlag, Bs. As., Ed. Ágape, 2004. Prólogo, 1

⁸ R. Ramón Guerrero, “El lenguaje del ser...”, p. 120.

⁹ J. I. Saranyana, “Posibilidad y necesidad en...”, p. 241.

¹⁰ Véase David González Ginocchio, *La Metafísica de Avicena arquitectura de su ontología*”, Cuadernos de Anuario Filosófico. Departamento de Filosofía Universidad de Navarra. Pamplona, 2010. p. 10

¹¹ Citado por D. González Ginocchio, *La metafísica de Avicena...*, p. 49-

¹² Avicena, *El Libro de las Definiciones*, Ángel Poncela González, Jaime Coullaut Cordero. *Revista española de filosofía medieval* N. 17, 2010: 181-194, aquí p. 193, N. 15.

él”. Asimismo, dice, “se llama sustancia a toda esencia cuyo ser no se encuentra en receptáculo alguno”, y también a “toda esencia cuyo ser no se encuentra en un sujeto”, finalmente, “cuando el receptáculo próximo en el cual se encuentra subsiste precisamente por ella, no por sí mismo, y a pesar de ello la constituye. Entonces la llamamos forma”¹³. Así, pues, tanto el Principio primero como la materia primordial, la forma y toda cosa existente, son sustancias¹⁴

Al respecto explica Silvia Magnavacca que, “en la Edad Media, se insistió, en primer lugar, en el carácter propio de la *sustancia* como estructura necesaria del ente”, y que “así aparece, por ejemplo, en Avicena, quien afirma que todo lo que es tiene una *sustancia*. por la cual es lo que es necesariamente”, pero que “Tomás de Aquino indica que no alcanza para definirla sostener que ella es la *quidditas* o la esencia de algo, o que se reduce al *subiectum* (cf. *S. Th.* I, q. 29, a. 2c), o aun decir que es un *ens per se* (cf. *ibid.*, q. 3, a. 5 c y *C.G.* I, 25)”, sino que es preciso “señalar cuál es su *ratio* y esta razón es justamente el constituir una cosa a la cual compete el ser sin estar en un sujeto, el constituir una esencia a la cual compete el subsistir y el no ser recibida por otro ser”, añadiendo que, “para el Aquinate, esto acota definitivamente la noción de *sustancia*, puesto que, de un lado, la distingue de la de *essentia*, en cuanto que la *substantia* es una esencia que posee la característica de la *independentia in essendo*”, y de otro, “la diferencia de la noción de *subsistentia*, ya que la *sustancia* subsiste como soporte de accidentes, lo que no hace aquella”¹⁵.

1.1. El Ser Necesario

Avicena entiende y explica la naturaleza metafísica de Dios diciendo que Él es el Ser Necesario, esto es, aquel “que sería contradictorio suponer como no existente”¹⁶, Él es, en efecto, el Ser *per se*¹⁷, aquel que es su mismo existir, “el Ser que no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser” (4d.),

¹³ Avicena, *Sobre Metafísica...* 3c. Véase Avicena, *El Libro de las Definiciones*, .5

¹⁴ Cf. Avicena, *El Libro de las Definiciones*, 15

¹⁵ Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Bs. As. Miño y Dávila Ed. 2005, p. 665.

¹⁶ Cf. Avicena. *Sobre Metafísica*, 14

¹⁷ Cf. Avicena, *Sobre metafísica*. 3a. Véase también 18a. y 16a.

afirmaciones que tendrán amplio eco en Tomás¹⁸, Ser que es también Creador, pues “su Esencia es *per se* irradiante” y “su irradiación es causa de toda existencia” (21c.), mientras que el ser posible, en cambio, siempre y necesariamente necesita una causa de su necesidad (cfr. 4c.)

Ser Necesario que, además, es entendido ahora como Inteligencia y Voluntad, dos atributos esenciales sin que ello implique “la menor multiplicidad en la realidad de su esencia” (18l.), por la primera, dice, Dios “conoce su esencia y lo que su esencia necesita”, como también “el modo de ser del orden del bien en el ser y sabe que procede de Él” (19a.), con lo cual, en efecto, “el Dios de Avicena no sólo deja de ser lo Uno de Plotino que no puede ser inteligencia, sino que deja de ser el Intelecto-Dios de Aristóteles que *sólo* se intelige a sí mismo y no puede rebajarse a conocer algo inferior a Él”¹⁹; y por la segunda, que “no es por esencia diferente de su Ciencia” (19f.), “él mismo es principio de su acción, que consiste en hacer existir a todas las cosas” (18l.), novedad que será luego asumida y desarrollada por S. Tomás quien, por su parte, dirá que, “puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer”²⁰.

Por último, dirá Avicena que Dios, Ser Necesario, “necesita de todo lo que existe a partir de Él” (21b.); para Tomás, en cambio, “el ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios” pero, mientras “el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe, el querer no la dice a lo que quiere”, de modo que “no quiere necesariamente todo lo que quiere”²¹, dejando así a salvo su absoluta libertad.

¹⁸ Luis Xavier López Farjeat, “Sobre la simplicidad divina y la predicación de múltiples atributos en Avicena y Tomás de Aquino”, *Revista española de filosofía medieval*, N 23, 2016: 147-163.

¹⁹ Julio Antonio Castello Dubra, “Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena”, *Doispontos* (Curitiba;) 7. 2010: 69 - 94, aquí p. 77.

²⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1957. I 19, 1.

²¹ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 19, 3 ad 6.

1.2. Los seres posibles

Los seres posibles, por su parte, son aquellos “que se pueden suponer existentes o no-existentes sin contradicción”²², seres que son posibles por sí y sólo necesarios por otro, tanto si son simples, como si son compuestos de materia y forma.

1.2.1. Las sustancias separadas o formas puras

En cuanto a las formas, explica Avicena que estas puede ser que “existan solamente en la esencia del Ser Primero como concomitantes que le son propios, o que tengan una existencia separada de su esencia y de la esencia de lo que Él no es – como las formas separadas–, o en tanto que existan en una inteligencia o en un alma” (19b.), añadiendo que “las sustancias que no son cuerpos son las más dignas de ser”, más aún, “el ser que en primer lugar merece la existencia es la **sustancia separada**”²³,

Entre estas, pues, se encuentra el Primer Ser Causado que “es una inteligencia pura, en tanto que es una forma que subsiste sin necesidad de materia; (y) es la Primera de las Inteligencias separadas”, pero “también existen varias inteligencias y varias almas separadas” (22a.) en las que “no puede haber multiplicidad alguna”, a no ser “en el sentido de que comprende su esencia como posible en sí, comprende también que la necesidad de su existencia procede del Ser primero que es Inteligible por esencia y, finalmente, comprende al Ser Primero”²⁴, de modo que su simplicidad es relativa²⁵.

1.2.2. Las sustancias compuestas

En los seres compuestos, entre las formas, o sustancias “bajo la razón de acto” (3d. y 11b.), distingue la ‘forma sustancial’, que “existe en algo sin ser parte de ello, siendo necesario para la integridad de su constitución”; la ‘forma material’, que “existe en un receptáculo que no puede prescindir de ella para subsistir”, y la ‘forma

²² Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, 14.

²³ Avicena, *Sobre Metafísica*, 4d. Ver también *Sobre Metafísica*, 10.

²⁴ Avicena, *Sobre Metafísica*, 22b. Véase también 19b.

²⁵ Cf. S. Tomás, *Acerca del ente y la esencia* V, 41.

corporal²⁶. Formas que son dadas a la materia por el Intelecto Agente²⁷, o Dador de Formas, en quien de algún modo subsisten y de quien fluyen²⁸.

Respecto a la materia, en cambio, dirá que su ser no es “sino un escuálido ser-en-potencia, sin que pueda tampoco reducirse a un no-ser”²⁹, sería un ‘casi no-ser’³⁰, y “siempre que posee una forma, sólo posee el no-ser relativo; pero si no la poseyera sería asaltada por el no-ser absoluto”. Y que esta ‘pobreza ontológica’ de la materia sin la forma es lo que determina su atracción hacia ésta³¹, en efecto, “no puede permanecer separada; antes al contrario, su ser es estrictamente receptivo”, pero, si bien “es imposible que exista en acto si no subsiste por medio de la forma corporal”³², con todo “no rehúsa” incluirla entre las sustancias, pero “bajo la razón de potencia”³³.

Y, si bien atribuye a la forma una posición privilegiada en lo que se refiere a la sustancialidad³⁴, pues ella actualiza y perfecciona a la materia, sostiene al mismo tiempo que esta “tiene también una influencia sobre el ser de la forma al determinarla e individualizarla”, afirmación que lo constituye en una importante fuente de Tomás a la hora de formular su propio principio de individuación³⁵. Finalmente, sostendrá que “existe una causa cualquiera externa a ambas que es la que hace subsistir a cada una de ellas junto con la otra y por la otra” (11d.).

2. Las sustancias compuestas de esencia y existencia

Por otra parte, mientras que en el Ser Necesario, esencia y existencia se identifican, es decir, “su ser es su esencia misma” (18b.), “la esencia posible por sí

²⁶ Avicena, *Sobre Metafísica*, 3c. Ver también *Sobre Metafísica*, 10.

²⁷ Cf. Avicena. *Sobre Metafísica*, 22e. y 23d.

²⁸ Cf. Julio Antonio Castello Dubra, “Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular”. <https://www.academia.edu/1826744/>. p. 2

²⁹ Antonio Pérez-Estévez “La materia en Avicena”, *Revista de Filosofía* (Venezuela), N. 29, 1998-2: 55-76, aquí p. 76.

³⁰ *Ibíd.* p. 60 y 61

³¹ Cf. Avicena. *Sobre Metafísica*, 11c.

³² Avicena, *Sobre metafísica*, 11b. Véase también *El Libro de las Definiciones*. 6

³³ Avicena. *Sobre metafísica*, 3d.

³⁴ *Ibíd.*, 11e.

³⁵ Cf. S. Tomás, *Acerca del ente y la esencia*. Intr. y trad. de C. Taubenschlag, Bs. As, Ágape, 2004, II, 10.

es aquella cuya existencia depende de su relación con ese **otro** que es necesario” (14), y ello tanto si este ser ‘posible’ es compuesto como si es simple, pues, “su permanencia y su existencia no son necesarias por sí”, en efecto, “lo posible no puede tener, por sí mismo, una existencia necesaria sin ninguna condición extrínseca; antes al contrario, en tanto que su esencia permanece como tal esencia no es necesaria por sí misma, sino a causa de otro y condicionalmente” y su carácter propio “consiste en tener necesariamente necesidad de otra cosa que le haga existir en acto”, bien sea que esto “suceda siempre”, o bien sea que “la necesidad de su ser no tenga lugar permanente” (19g.), porque “todo ser posible es un ser causado”, ya que “por sí su existencia no le es más propia que su no-existencia en tanto que es posible” (16a).

Así, pues “sólo hay un ser macizo, Impenetrable: el Ser que no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser”, en todos los demás, esencia y existencia se distinguen³⁶, y es Dios la causa primera del ser, pues él es “quien da la existencia a todos los seres, haciéndola desbordar sobre todas las esencias por su liberalidad” (4d)³⁷, pues “pertenece a su esencia que toda existencia proceda de ella” (19b)³⁸.

Dirá también Avicena que, en tanto que manifiesta a la substancia, la esencia “es llamada *quiddidad* y se expresa mediante la definición”, y que, en el caso de las sustancias compuestas, ésta incluye a la materia pues “en la definición de los entes materiales también entra en cierto modo la materia”³⁹, y lo mismo dirá Tomás, esto es, que “es patente que la esencia [de las sustancias compuestas] incluye la materia y forma”⁴⁰, pero Avicena añade que ella, en cambio, no incluye a la existencia, “antes al contrario, la existencia es extrínseca a su definición, está agregada a su esencia y es accidental” (4b), pues, “toda cosa que tiene el ser por otro no lo tiene en su esencia”, de modo que “todo aquello que no incluye necesariamente la existencia en el ámbito de su esencia –es decir, todo lo que no sea el Ser Necesario, el ser no es un constitutivo de su esencia; y como no se puede admitir que sea un concomitante exigido por su esencia, sólo queda que estas cosas sean por otro”, más aún, sostiene

³⁶ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, 4b.

³⁷ Véase también *El Libro de las Definiciones*, 2

³⁸ Véase también Avicena, *Sobre Metafísica*, 16a.

³⁹ Citado por Alfonso García Marqués. “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”, *Anuario Filosófico* 20, n. 1, 1987:73-104, aquí p.80.

⁴⁰ Cf. S. Tomás, *Acerca del ente*, II 7 y 9.

que “la esencia de todas las demás cosas no se merece el ser; antes al contrario, por sí mismas y prescindiendo de su relación con el Ser Necesario, merecen el no ser”(4c.), para Tomás, en cambio, el ‘ser’ no es algo externo que se añade desde afuera sino que “es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que es principio formal de cuanto en ellas hay”⁴¹.

Resta decir que esta existencia no es, según Avicena, sino la mera actualización de una esencia posible, sin alcanzar, ciertamente, el sentido de acto de ser que más tarde le dará Tomás, sino que ella es el simple ser en acto de una esencia (cf. 8), ser que, además, “no varía a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión” (4c.) y, además, “es algo unívoco” y, por lo mismo, “se predica de todos los entes del mismo modo: es el puro *factum* existencial, el mero estar fuera de las causas (*esse in effectu*)”⁴².

Finalmente, respecto a la cuestión aún no resuelta definitivamente⁴³ de si la distinción entre esencia y existencia es real o solo conceptual, García Marqués dirá que en Avicena, ambas se distinguen tanto desde el punto de vista lógico como desde una perspectiva estrictamente metafísica. En el primer caso, porque “es claro que el ser no forma parte de las propiedades intrínsecas de la esencia” y “es tan sólo un accidente concomitante”⁴⁴. En el segundo, porque “esta distinción responde, en definitiva, a la dualidad de principios metafísicos ínsitos en los entes reales: la esencia como posibilidad anterior e independiente del ser, y el mismo ser recibido extrínsecamente”⁴⁵, advirtiendo que, desde la perspectiva aviceniana, “esta distinción entre ser y propiedades de la esencia en el orden de la predicación, constituye una señal inequívoca de que en el orden real también ha de darse tal distinción”⁴⁶. Añade, además, que existen razones históricas que confirman esta posición, tales como la interpretación que hicieron Averroes y S. Tomás⁴⁷. Y también Gilson es de la misma opinión⁴⁸.

⁴¹ S. Tomás, ob. cit., I 8, 1.

⁴² A. García Marqués, “La polémica sobre el ser...”. p. 95.

⁴³ Catarina Belo, “Esencia y existencia en Avicena y Averroes”, *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 30, Fasc. 2, 2009: 403-426, aquí p. 404.

⁴⁴ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, 4b.

⁴⁵ A. García Marqués, “La polémica sobre el ser...”. p. 84. Véase también Avicena, *Sobre metafísica*, 18b.; 4b y c.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 84 y 85

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 84, nota N. 27.

⁴⁸ Cf. E. Gilson, *El tomismo*, Pamplona, Eunsa, 1978. p. 255, 256 y 258

R. Guerrero, en cambio, si bien admite esta distinción entre esencia y existencia en el orden lógico, “puesto que el predicado existencia tiene que ser distinto del sujeto al que se atribuye en la proposición”, sin embargo, no la admite en el orden metafísico, pues, dice, “para *Ibn Sina* el ser consiste en la esencia más la existencia”, de tal manera que, constituida la sustancia, la existencia y la esencia conforman una sola cosa indivisible. Y, aunque esta distinción, “históricamente se ha interpretado como real, sin embargo, la única distinción real que *Ibn Sina* ha propuesto es la que se da entre ser necesario y ser posible”⁴⁹ y, por lo tanto, la existencia “no ha de ser entendida, ontológicamente, como un accidente de la substancia, sino simplemente como lo que no pertenece necesariamente a su esencia, como lo que le es dado”, denotando así “la contingencia de las cosas o de los propios seres causados”⁵⁰.

Pero, lo cierto es que “la distinción que vimos anunciarse en Avicena va a cobrar en S. Tomás una precisión y una radicalidad hasta entonces desconocidas”, pues considera tanto a la esencia como la existencia como actos, es decir, como, “principios de perfección que dan cabalidad al ente desde diferentes puntos de vista o, si se prefiere, a dos niveles distintos de realidad ontológica”⁵¹

3. El esencialismo aviceniano

Por último, si bien Avicena afirma que “la esencia de todas las cosas no se merece el ser; antes al contrario, por sí misma y prescindiendo de su relación con el Ser Necesario, merecen el no ser” (4c.), no obstante, es evidente que en su pensamiento la esencia ocupa un lugar central en la estructuración de la realidad, en efecto, es “el elemento metafísico primordial que permite existir, o sea, recibir el ser de un agente externo”⁵², lo cual “pone a la metafísica aviceniana en la línea formalista, según la cual toda la razón de entidad está en la esencia, mientras que la función del ser se ve reducida a un simple momento real, como efectuación de un contenido ya completo;

⁴⁹ R. Guerrero. “El lenguaje del ser...”, p. 122.

⁵⁰ Ramón Rafael Guerrero, “Sobre el objeto de la metafísica según Avicena”, *Cuadernos de pensamiento* N. 10, 1996 (Ejemplar dedicado a: D. González Álvarez): 59-76, aquí p. 73 y 74

⁵¹ Oscar Mas Herrera. “La Esencia y la Existencia: Santo Tomás y Francisco Suárez”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37. N. 9, enero-junio 1999: 115-122, aquí p. 118. Véase también S. Tomás. *Suma Teológica* 3,4

⁵² A. García Marqués, “La polémica sobre el ser...”, p. 74.

efectuación que se ofrece a la experiencia en la esencia individual”⁵³, pues dice, “la existencia, el bien establecido y lo actualizado son nombres sinónimos para un mismo sentido” (4a.).

También Tomás dirá que la esencia “es creada como potencia que se actualiza mediante el *esse* participado que recibe, (y) así su actualidad está dada por la mediación del *esse*”⁵⁴, pero, aparte de no sostener la precedencia de la esencia, el acento está puesto en el *ser* entendido como acto pues, si “es evidente que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas, gracias a la cual cada una posee su grado de realidad y perfección”⁵⁵, “con la forma la sustancia queda completa en el nivel que le es propio: el de la sustancialidad”, mientras que el *esse* hace “que determinada sustancia exista”⁵⁶.

Además, en Tomás, el acto de existir no es común ni unívoco sino propio, porque “la esencia de un acto finito de existir consiste en ser tal o cual *esse*, no el *esse* puro, absoluto y único”, y, más aún, “es la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto grado de existir”⁵⁷, y así, “la diferencia entre el ser y el siendo se funda en el ser, acto intensivo emergente, que es participado diferente en cada ser”⁵⁸.

En definitiva, si por esencialismo se entiende aquellas doctrinas en las que la pregunta por el ser “se responde con la descripción de una cierta manera de ser”, la ontología de Avicena es una ontología esencial en la que la esencia es el núcleo ontológico de la realidad y el ser se reduce a la estabilidad de una esencia⁵⁹ pero, no obstante, cabe señalar que “la existencia en el sentido moderno del término se convierte en un concepto filosófico central sólo en el período en que la ontología griega fue revisada radicalmente a la luz de las metafísicas de la creación: esto

⁵³ S. Renzi, “La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino”, *Aquinas* 9, 1966, p. 297, citado por A. García Marqués en “La polémica sobre el ser...”, p. 80.

⁵⁴ Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino*; trad. del francés por José García, Córdoba. Univ. Nac. Fac. de Filosofía y Humanidades, 1981. p. 630,

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 631

⁵⁶ O. Mas Herrera, “La Esencia y la Existencia...”, p. 119.

⁵⁷ E. Gilson, *El Tomismo*, pp. 254-255.

⁵⁸ C. Fabro, *Participación y causalidad*, p. 636. Véase también S. Tomás. *Suma Teológica*. I 8, 1

⁵⁹ E. Gilson. *El Tomismo*, entre otras, p. 74 y 75.

quiere decir, bajo la influencia de la religión Bíblica”, y que este “desarrollo no tuvo lugar con Agustín o con los Padres Griegos, quienes se mantuvieron bajo el dominio de la ontología clásica”, sino que “la nueva metafísica parece haber tomado fuerza en la filosofía islámica, en la forma de la distinción radical entre existencia necesaria y contingente”⁶⁰.

Conclusión

Intentando ahora recoger siquiera algunos de los numerosos aportes y desafíos del pensamiento de Avicena al de S. Tomás, debemos mencionar, ante todo, su esfuerzo por asumir el pensamiento de Aristóteles e, igualmente, la integración de elementos propios del pensamiento neoplatónico, todo lo cual le permitió a alcanzar un nuevo y más profundo nivel de comprensión de la realidad metafísica y, al mismo tiempo, abrió el camino a la fundamentación de la trascendencia y libertad divinas.

En efecto, su distinción de las nociones de esencia y existencia, la comprensión del Ser Necesario como aquel que es su mismo ser, su reconocimiento en Él de los atributos esenciales de Inteligencia y voluntad, su afirmación de que los seres posibles, tanto si son compuestos de materia y forma como si son formas separadas, poseen una composición más profunda, esto es, la de esencia y existencia, afirmación que será para Avicena el fundamento de la demostración de que todos los entes requieren una causa externa de su ser, y que, ciertamente, recogerá también Tomás diciendo que, “no se concibe nada causado que de algún modo no sea compuesto, porque, cuando menos, su existencia es distinta de su esencia”⁶¹, son solo algunos de sus aportes más significativos.

Pero, si bien en la metafísica de Avicena se puede establecer una relación explícita entre materia y potencia, y entre forma y acto, no puede decirse lo mismo respecto a la esencia y la existencia pues, no llegó a concebir la existencia como un ‘acto de ser’, conclusión que más tarde sacará S. Tomás diciendo que “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto

⁶⁰ Ch. Kahn, “Why Existence does not emerge as a distinct concept in Greek Philosophy”, en P. Morewedge, *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New Uork, Forham University Press, 1982. pp. 7-8, citado por F. O’ Reilly en “La causa essendi como verdadera causa metafísica en el *Avicenna Latinus*”. *Patrística el Mediaevalia*, 32, 2011. p. 88.

⁶¹ S. Tomás. *Suma Teológica*. I 3, 8 ad1. Véase también, E. Gilson, ob. cit. p. 249.

con la potencia”⁶², paso que será la razón última de la radicalidad de las conclusiones a las que llegará Tomás, y que se hacen particularmente visibles en la cuestión de la creación.

Avicena, en cambio, permanecerá dentro de lo que se ha llamado esencialismo pues, como dice C. Fabro, “para una filosofía esencialista de tendencia platónica o aristotélica, el ser como tal se expresa adecuadamente por medio de las formas o esencias”⁶³ y, por tanto, “la oposición metafísica decisiva no es entre la esencia y el *esse*, sino entre el 'estado' de dos esencias”⁶⁴, la de Tomás, en cambio, será la filosofía del “primado del acto de existir”⁶⁵, afirmando que “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas”⁶⁶. Era pues, necesario, comprender la naturaleza metafísica de Dios no ya como una esencia que necesariamente es (Cfr. 21b.), sino como un puro Acto de ser.

Finalmente, esta nueva perspectiva metafísica permitirá a Tomás afirmar que Dios, en tanto que *Ipsum esse subsistens*, es causa del ser en tanto ser (cf. I 44, 2), entendiendo así la trascendencia de Dios como absoluta, una trascendencia abierta y superadora, que va más allá de aquel carácter trascendental otorgado por Avicena a la Causa Primera, lo cual, a su vez, permite también una nueva consideración de la doctrina de la causalidad, abriendo a la posibilidad de explicar una creación de la nada y en el tiempo, posibilidad de la que Avicena, directa o indirectamente, es, por cierto, un antecedente necesario de Tomás, y, por último, le permitirá superar un necesitarismo que no deja claramente a salvo la absoluta libertad de Dios.

Recibido: 10/05/2020
Aceptado: 30/06/2020

⁶² S. Tomás, *Suma Teológica*, I 3, 4.

⁶³ C. Fabro, Participación y causalidad... p. 541

⁶⁴ Cornelio Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, Università Lateranense, 1969, p. 210, citado por A. García Marqués en “La polémica sobre el ser”, p. 83.

⁶⁵ Cf. E. Gilson, *El Tomismo*, p. 250 y 267.

⁶⁶ S. Tomás, *Suma Teológica* I 4,1 ad 3 y I 3, 4 ad 2.

Resumen- Avicena, que como creyente adhiere a la revelación coránica que afirma la existencia de un Dios que ha producido todo cuanto existe por creación, intentará dar una explicación racionalmente fundada acerca del origen de todo cuanto es, contando para ello con los aportes de la filosofía de Aristóteles, las especulaciones de al-Farabí, y el neoplatonismo.

Del aristotelismo provienen, en efecto, las principales nociones y categorías con las que procurará dar respuesta a esta difícil cuestión; del neoplatonismo procede, entre muchas otras cosas, el entender la creación como la emanación de los entes a partir del Uno, hasta llegar a la materia prima; y de al-Farabí recoge, por ejemplo, el intento de concordar el platonismo con el aristotelismo, como dice J. I. Saranyana. Pero lo cierto es que la reflexión acerca del origen es causa de que en el pensamiento de Avicena estas nociones alcancen un nuevo y más profundo desarrollo. Avicena, a su vez, será una fuente indiscutible de Tomás.

Intentaremos, entonces, visualizar aquellos elementos del pensamiento de Avicena que fueron luego recogidos por S. Tomás, pero también aquellos otros que aparecían como verdaderos desafíos a superar en orden a poder dar razón de una creación de la nada y en el tiempo.

Palabras clave: Aristóteles, Avicena - Tomás de Aquino - presupuestos metafísicos - creación.

Resumo. Avicena, que como crente adere à revelação corânica que afirma a existência de um Deus que produziu tudo o que existe por criação, tentará dar uma explicação racionalmente fundamentada sobre a origem de tudo o que é, contando com as contribuições de a filosofia de Aristóteles, as especulações de al-Farabí e o neoplatonismo,

De fato, do aristotelismo vêm as principais noções e categorias com as quais ele tentará responder a essa pergunta difícil; do neoplatonismo vem, entre muitas outras coisas, entender a criação como a 'emanação' de entidades do Uno, até chegar à matéria prima; e al-Farabí pegar, por exemplo, a tentativa de concordar platonismo com aristotelianismo como diz J. I. Saranyana. Mas a verdade é que a reflexão sobre a origem é a razão pela qual no pensamento de Avicena essas noções alcançam um desenvolvimento novo e mais profundo. Avicena, por sua vez, será uma fonte incontestável de Tomás.

Tentaremos, então, visualizar os elementos do pensamento de Avicena que mais tarde foram coletados por S. Tomás, mas também aqueles que pareciam ser verdadeiros desafios a serem superados para poder dar conta de uma criação do nada e no tempo.

Palavras-chave: Aristóteles, Avicena - Tomás de Aquino - pressupostos metafísicos - criação.

Abstract. Avicenna, who as a believer adheres to the Koranic revelation that affirms the existence of a God who has produced everything that exists by 'creation', will try to give a rationally founded explanation about the origin of everything that is, counting on the contributions of the philosophy of Aristotle, the speculations of al-Farabí, and Neoplatonism.

From Aristotelianism come, in effect, the main notions and categories with which he will try to answer this difficult question; from Neoplatonism proceeds, among many other things, understand creation as the emanation of entities from the One, until reaching the raw material; and al-Farabí collects, for example, the attempt to agree Platonism with Aristotelianism, as J. I. Saranyana says. But the truth is that the reflection about the origin is the reason why in Avicenna's thought these notions reach a new and deeper development. Avicenna, in turn, will be an indisputable source of Tomás.

We will try, then, to visualize those elements of Avicenna's thought that were later collected by S. Tomás, but also those others that appeared as true challenges to overcome in order to be able to account for a creation out of nothing and in time .

Key words: Aristotle - Avicenna - Thomas Aquinas - metaphysical presuppositions - creation.

La mediación de la naturaleza en el conocimiento de sí. Vía hermenéutica de los maestros parisinos del siglo XIII

Laura Corso de Estrada

I.

Más allá de su derrotero en el contexto histórico-teórico de la filosofía griega, la tradición socrático-platónica sobre el conocimiento de sí se ha proyectado, reconfigurada con otros componentes, en el desarrollo de tesis centrales de la filosofía moral romana. En este sentido me parece oportuno mencionar que, como indica P. Courcelle, la exhortación al principio délfico en la tradición socrática constituye, bajo la mirada platónica, un desplazamiento del: *gnothi seautón* desde el plano religioso al sentido filosófico¹ y que, en Cicerón, ese plano epistemológico del tema es recogido y comprendido en un cuerpo de doctrina².

Pero cabe subrayar también que la recepción y reelaboración que Cicerón lleva a cabo acerca del conocimiento de sí mismo, como cuestión inserta en su concepción del *ius naturale*, ha constituido una vía de transmisión recogida y resignificada en las dos primeras *Summae* de París del siglo XIII, en las que se hace manifiesto el acceso a la definición ciceroniana del *De inventione Rhetorica* II, 53, 161, donde se enuncia que *naturae ius* es aquél que “no procede de la opinión, sino de cierta fuerza (*vis*) que fue sembrada en la naturaleza”³. Esta tesis, la que nuestro autor romano retomará a lo largo de su itinerario intelectual desde *De republica* y *De legibus* hasta los escritos del último período –como *De officiis*–, es matriz especulativa de su aretología y de su teoría política. Dado que, en el contexto de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae*, el conocimiento de sí constituye un núcleo central para abordar la génesis del proceso por el cual el hombre puede acceder al develamiento de tal *ius*. Si bien este último desarrollo excede la exposición ciceroniana del *De inventione Rhetorica*,

¹ Cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même. De Socrate a Saint Bernard*, Paris, Études Agustinienes, 1974, V. I, p. 13.

² Cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même*, cit., p. 25.

³ Cf. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53, 161: “Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”.

advertiremos en los maestros de París que nos ocupan un desarrollo especulativo de las proyecciones del *ius naturae* en el proceso de realización de la vida virtuosa, pero asimismo del lugar que, en ese proceso, Cicerón asignó a la tradición del conocimiento de sí, el cual también excede el contenido de la definición citada del *De inventione Rhetorica* y se expande teóricamente hacia su contexto.

De allí que el propósito central de este trabajo sea el revisar, a través de una exégesis-crítica, la presencia temática de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae* como fuente del conocimiento de sí. Y sin dejar de atender a la indudable diferenciación histórico-teórica que distancia la elaboración filosófica de la moral en contexto romano de la que es propia de tiempos medievales, me propongo discernir núcleos de encuentro. Con el objeto de determinar tal continuidad de la temática del conocimiento de sí en apelación a la postura ciceroniana sobre el *ius naturae*, me detendré en el L. III, *tractatus XVIII* de la *Summa aurea* del maestro Guillermo de Auxerre⁴, y en la *pars posterior* q. 1 de la *Summa de bono*, de Felipe Canciller de París⁵.

II.

Desde el *ius naturae* al sí mismo en Guillermo de Auxerre

Las *Summae* de Guillermo de Auxerre y de Felipe Canciller revelan la especulación filosófica de inicios del siglo XIII sobre la composición de la naturaleza. La búsqueda de una concepción comprehensiva de la obra creada parece encontrar en el contenido intrínseco de la *natura* una vía de justificación de su unidad ante la pluralidad y la diversidad de los seres del mundo y su manifiesta mutación. Y en ese contexto la consideración de la *natura* del hombre, como parte del mundo pero a la

⁴ En relación con la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre cito mi propia versión directa de la edición latina: *Summa aurea Magistri Guillelmi Altissiodorensis*, cura et studio J. Ribailier, Paris-Roma, Centre National de Recherches Scientifique-Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aguas, 1985/1986, *Summa* que –según J. Ribailier– habría sido escrita con posterioridad al año 1215 y antes del 1229; cf. *Introduction*, V. I, p. 7.

⁵ El Canciller habría escrito su *Summa* entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux entre otros; Cf. P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle*, J. Vrin, Paris, 1933-1934, pp. 119 y 282.

En el presente estudio sigo mi propia versión castellana directa del texto: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, studio et cura N. Wicki, Editiones A. Francke Bernae, 1985 (*pars prior et posterior*).

vez como emergente de él, se hace presente como una *quaestio* en la elaboración de una concepción totalizadora de la naturaleza.

En Guillermo de Auxerre y en Felipe Canciller el propósito que he expuesto parece vertebrado, desde una perspectiva epistemológica, en sus respectivas analíticas sobre la causalidad del mundo y, específicamente, en la consideración de la vía difusiva del *Bonum* como principio artífice. De hecho, en la *Summa* de Guillermo de Auxerre hallamos el tratamiento de la cuestión en su estudio *De natura boni*⁶, donde indaga sobre la predicación de la noción de *bonitas*⁷ en el ámbito creado. Problemática que, en continuidad histórico-teórica, alcanzará en Felipe Canciller una formulación de aspiración orgánico-sistemática en su tratado acerca de los *communissima*⁸.

En *De natura boni*, Guillermo de Auxerre se detiene en la sentencia agustiniana conforme a la cual: “Todas las cosas, en tanto que son, son buenas”⁹, para examinar si la creatura “es buena por su bondad o por otra bondad”¹⁰. Lo que lo conduce a discernir planos de predicación, dado que en el caso de la creatura “si es buena por sí, entonces es buena por sí misma” y, por ende, se predicaría de ella la bondad como de una Primera Bondad¹¹. Opción que el maestro parisino rechaza como no pertinente al mundo, en tanto que es causado. Con todo, Guillermo de Auxerre advierte una dificultad que procede de esta misma línea de consideración, dado que: “Si empero se dijese que la segunda bondad no es buena por sí misma, sino por la tercera bondad y, de nuevo: se pregunta por aquella tercera [bondad] si es buena por sí misma o por otra bondad, así se procedería al infinito”¹²; lo cual tampoco es conducente a la explicación de la índole del mundo en tanto que es causado.

⁶ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, *De natura boni*.

⁷ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *Quid bonitas et utrum omnia dicantur bona*.

⁸ Cfr. Felipe Canciller, *Summa de bono* I, sobre lo que expondré más adelante en apartado III de este estudio.

⁹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: *De bono naturae dicit Augustinus: 'Omnia, in quantum sunt, bona sunt'*.

¹⁰ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “est bona se bonitate vel alia bonitate”.

¹¹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “Si bonitate, ergo est bona se ipsa; ergo est bona per essentiam; ergo est prima bonitas”.

¹² Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1: “Si vero dicatur quod bonitas secunda non est bona se ipsa, sed tertia bonitate, iterum quaeritur de illa tertia, utrum sit bona se ipsa vel alia bonitate. Et sic erit procedere in infinitum”.

¿Cuál es entonces la postura de nuestro autor acerca de la predicación del bien en relación con la obra creada? En su determinación sobre el tema retoma la tesis agustiniana enunciada *supra* para sostener que, si bien *esse* y *bonitas* se identifican, se debe distinguir una doble predicación del término “*bonitas*” y, del mismo modo, del término *esse*. Bajo este respecto, en primer lugar, se detiene en la naturaleza del mundo creado en tanto es efecto de la causalidad divina al sostener que: “en cualquier ser creado se entienda el ser divino” y que, en consecuencia, por tal religación: “cualquier creatura es”¹³. Pero a partir de ello, Guillermo de Auxerre deriva una doble predicación de *bonitas*, sustentada en la previa identificación entre *esse* y *bonitas*. Conforme a lo cual se hace posible, en razón la causalidad del *esse*, predicar asimismo la causalidad de *bonitas*, por la que se da lugar a una doble predicación: la de *bonitas creata* como efecto de la *Bonitas increata*¹⁴.

Por consiguiente, en la composición entitativa del mundo “el mal no es por sí”¹⁵, porque la obra creada integralmente considerada, en cuanto que es, connota bondad, como efecto del *Esse* Primero; esto es: la causalidad del *esse*, conlleva la “*bonitas*” constitutiva del mismo. Acertadamente observa D. Pouillon¹⁶ que Guillermo de Auxerre ofrece en su *Summa*, como los pasajes considerados ponen de manifiesto, una postura de neta afirmación de la unidad del mundo como efecto de los atributos del Principio artífice del mismo; lo cual evoca el contexto dionisiano de tal concepción como manifestación de la Bondad divina¹⁷. Así, nos hallamos ante una consideración de la naturaleza del mundo expresiva de una cosmología-teológica, la que por ende concibe la obra creada como vía de lectura del Principio que es causa de su inteligibilidad¹⁸.

¹³ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1, sol: “in quolibet esse creato intelligitur esse divinum; et ideo cum dicitur: ‘quaelibet creatura est’, sic ponitur duplex esse”.

¹⁴ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. X, c. IV, q.1, sol: “duplex bonitas, scilicet bonitas creata et increata; /bonitas creata/ dicitur bonitas secundum comparisonem quam habet ad primam bonitatem”.

¹⁵ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, trac. 10, c.4, q.4, sol: *malum non per se*.

¹⁶ D. Pouillon, “Le premier Tarité des Propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939: 40-77, p. 42.

¹⁷ Cf. Dionisio, *De divinis nominibus* IV,1; PG III, 694 B.

¹⁸ Cf. T. Gregory, “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele”, en *Interpretazione del Medioevo*, Bologna, Società il Mulino, 1979, p. 273, *passim*.

Ahora bien, es significativo advertir que esta tesis según la cual Guillermo de Auxerre sostiene que en la realidad constitutiva del mundo: *esse* y *bonitas* se identifican, debe ser puesta nuevamente en cuestión en su desplazamiento desde el plano metafísico al orden práctico-moral. Dado que se hace presente como una *quaestio*: cuál sea la vía de causalidad de la bondad en las operaciones humanas. La autoridad de la tradición agustiniana, recogida por Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* y transmitida con continuidad en las universidades parisienses, había descrito que, por cierto, “*liberum arbitrium est bonum naturale*”, pero asimismo que en el dominio de la vida humana su índole propia es que se incline “*ad utrumlibet*” (con respecto a uno o a otro). En efecto, “el que es libre”, precisa el Lombardo, “puede moverse con respecto a esto o a aquello ... y el apetito puede ser llevado de modo espontáneo a estas cosas que juzga buenas o malas”¹⁹. La aptitud para la libertad, es decir: para determinarse “*ad utrumlibet*”, revela entonces que la voluntad puede mutar y que, lo que es mutable, no confiere de suyo un poder sobre el querer mismo.

En el *proemio* del tratado XVIII del *Liber III* de su *Summa*, Guillermo de Auxerre desarrolla una tesis sobre la condición humana que aporta una vía de justificación acerca de su aptitud natural para emerger de la indeterminación propia de lo mutable. En dicho *locus*, antes de proceder a la consideración de las *virtutes politicae* presenta, en primer lugar y como tratado propedéutico al estudio de las mismas, su concepción sobre la composición intrínseca de la naturaleza del mundo en su conjunto investido de *ius naturale*²⁰; el que así predicado: “en sentido amplio” (*large*), se dice de la naturaleza en cuanto “enseña (*docuit*) a todos los animales”²¹. Esta primera acepción de *ius* revela la fuente jurídico-romana de Guillermo de Auxerre que, en tal predicación, recoge la sentencia de Ulpiano -si bien no lo cita- cuando dice que “derecho natural es aquél que la naturaleza enseñó a todos los animales”²². Y en congruencia con Ulpiano, para explicitar esta predicación universal que cabe al *ius*, Guillermo de Auxerre añade que -conforme a la misma- puede atribuirse a todos los animales y que, por consiguiente, no caben en este ámbito las virtudes o los vicios, en

¹⁹ Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: “libera est ad utrumlibet: quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud ... et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet”.

²⁰ Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César / J. Duculot, 1948; II/I, p. 75.

²¹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, proem: “natura docuit omnia animalia”.

²² Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 3: “Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit”.

tanto que los brutos no son susceptibles de ellos²³. Postura en la que claramente sigue a Ulpiano, cuando éste afirma que “ese derecho no es privativo del género humano, sino que es común a todos los animales que nacen o bien en la tierra o en el mar, y también a las aves”²⁴.

Con motivo de tal predicación universal del *ius*, Ulpiano había indicado que vierte en ella la tradición “que conforme a los griegos” (*ut apud graecos*) distingue entre: leyes “escritas” (*scriptae*) y leyes “no escritas” (*non scriptae*)²⁵. De lo cual se deriva, que Ulpiano habría llevado a cabo una exégesis jurídica de una tradición de procedencia griega (con antecedentes platónicos y estoicos) acerca de una ley ínsita en la naturaleza de los seres que componen el mundo y, por ello, no escrita por obra humana. En este sentido, y atendiendo al contexto histórico-teórico de Ulpiano, cabe explicitar que el *ius naturale* conlleva, aunque el texto de Guillermo de Auxerre no lo haga explícito, la participación de la racionalidad divina en el gobierno del mundo, como es pertinente a los antecedentes de procedencia griega en los que Ulpiano asienta esta predicación. Con todo, conforme a la recepción que Guillermo de Auxerre lleva a cabo de tal predicación del *ius*, la naturaleza del mundo porta intrínsecamente un componente normativo-perfectivo. El cual, por cierto, es objeto de una resignificación que el maestro Guillermo lleva a cabo para recogerlo desde una concepción creacionista de la realidad mundana, concebida como efecto de la causalidad de un Principio trans-mundano. Pero conjuntamente cabe subrayar el papel mediador que, en esta relectura del maestro parisino, se otorga al *ius naturale* con respecto a la causalidad de la bondad en el desenvolvimiento operativo de la obra creada y, asimismo, la índole de su papel mediador como poder motivo, en cuanto inviste a los seres del mundo de un finalismo normativo perfectivo que se expresa en sus inclinaciones naturales.

En el mismo *locus* que nos ocupa, Guillermo de Auxerre enuncia una segunda clasificación del *ius*, esta vez tomado “en sentido estricto” (*stricte*); y en ella sigue a Ulpiano –si bien tampoco lo cita– en su predicación de un *ius gentium*, el que solamente conviene al hombre. Conforme a esta segunda predicación, Guillermo de Auxerre introduce en la enseñanza escolástica la tesis de que el *ius naturale* es “razón

²³ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, proem.

²⁴ Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 3: “Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est”.

²⁵ Ulpiano, *Digesto*, I, 1, 6, 1.

natural” (*naturalis ratio*); “razón natural” que describe como aquélla que “sin mucha deliberación o [al menos] sin demasiada, dicta (*dictat*) lo que ha de hacerse”²⁶; la que, por ende, concibe según que se halla ordenada al orden práctico-moral.

¿Qué alcance antropológico tiene en el maestro de París una concepción del *ius* – específicamente humano– que identifica con una *naturalis ratio*? En el *proemio* indica por una parte, como enuncié inmediatamente *supra*, que el conocimiento de la “razón natural” no conlleva un proceso de deliberación, o al menos un proceso extendido. Pero en el Liber III, XVIII, c.1 de su *Summa*, desarrolla el tema y precisa que la *ratio naturalis* conoce “los preceptos del derecho natural” (*praecepta iuris naturalis*). ¿Por qué? Entiendo que una clave de su comprensión se revela por el hecho de que –en este mismo *locus*– el maestro Guillermo hace presente su conocimiento de la tradición ciceroniana sobre el *ius*, y ciertamente su sinergia con la clasificación de Ulpiano que previamente ha vertido, cuando en este *passus* evocando expresamente a Tulio en su *Rhetorica*, identifica el *ius naturale* con una “fuerza” (*vis*) ínsita en la naturaleza, que mueve a lo que ha de hacerse y que reprime de lo contrario²⁷. Esto es: con una fuerza o capacidad motiva natural que inclina al hombre a su finalidad perfectiva, en conformidad con la tesis central de la definición del *De inventione Rhetorica* –que ya hemos vertido al inicio de este estudio–²⁸.

Considero significativo observar que la mediación ciceroniana en la recepción de la tesis del *ius naturale* en el ámbito propiamente humano, aporta al maestro Guillermo al menos dos notas que hacen posible su propia relectura. Por una parte, que tal *vis*, en el ámbito de la filosofía moral ciceroniana y en divergencia con la problemática del tema en el contexto de la *Stoa*, se encuentra sujeta en su desenvolvimiento a la autodeterminación voluntaria²⁹. Pero por otra parte, que la reelaboración ciceroniana de la tesis de tradición estoica sobre un poder motivo-normativo ínsito en la naturaleza desde un contexto teórico platónico³⁰ (expresivo de

²⁶ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, proem: *¡Stricte sumitur ius naturale secundum quod ius naturale dicitur quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum!*”.

²⁷ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c. 1.

²⁸ Cf. Cicerón, *De inventione Rhetorica* II, 53,161: “Naturae ius est quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”.

²⁹ Cf. entre numerosos pasajes: Cicerón, *De fato* V, 9; *De officiis* I, 32, 115, *passim*.

³⁰ He desarrollado con detenimiento la filiación académica de Cicerón en: L. Corso de Estrada, “Introducción” a *Marco Tulio Cicerón, Sobre Las leyes, Edición bilingüe. Traducción, notas e Introducción*, Bs. As., Colihue-Clásica, 2019. Cf. al respecto el clásico estudio de C. Lévy,

su filiación filosófica a la Academia), permite a Guillermo de Auxerre sostener que el *ius naturale* pueda quedar comprendido en la *ratio* específicamente humana. Dado que, en la filosofía ciceroniana del hombre, la racionalidad humana es concebida en su emergencia de la corporalidad³¹. En efecto, con su postura finalista Cicerón ha apelado ciertamente a la tesis estoica del *lógos spermatikós* de tradición estoica³², por lo que también en su concepción el mundo porta una teleología que constituye su orden natural y, por ende, universal. Pero en el contexto de tal cosmología-teológica Cicerón ha hecho converger junto al estoicismo el platonismo y, con este último, la recepción de una concepción de lo real que comprende de modo neto la inmaterialidad de la racionalidad propiamente humana, por lo que el concepto mismo de *natura* puede predicarse asimismo de ese ámbito de lo real.

Ahora bien, la formulación: *ratio naturalis* que introduce Guillermo de Auxerre, cuya índole es descripta por él mismo como aquélla que lleva ínsita la aptitud para el conocimiento de los preceptos del derecho natural, considerada desde la exégesis del perfil de la filosofía ciceroniana sobre la razón del hombre a la que Guillermo de Auxerre apela, no designa la posesión de un contenido intelectual innato. En el ámbito de la tradición ciceroniana sobre el *ius naturae* –en cuanto éste se halla ínsito en la racionalidad humana–, designa la disposición motiva “natural” para el conocimiento de los principios del derecho natural, en tanto que el hombre posee en su racionalidad la “fuerza” (*vis*) cognitiva natural para descubrirlos sin una deliberación extendida. Por lo que *ratio naturalis* no se predica de lo que es plenamente *a natura*, sino de lo que se predica *a natura*: por su principio o por su aptitud.

Así, de acuerdo a la determinación magistral del maestro parisino, la naturaleza de la razón humana –en faz práctica– porta específicamente un poder motivo intrínseco que la pre-configura teleológicamente en relación con la verdad práctica. Y conforme a ello, en el acto de autoconocimiento y en el progresivo afianzamiento del mismo, la mediación de la naturaleza vuelve al hombre apto para el descubrimiento de su finalismo perfectivo. Pero además cabe subrayar que, en tanto que de la *vis* deriva una realidad que es “*ius*”, el poder motivo de la naturaleza se identifica: por una parte, con un finalismo perfectivo incoado en la naturaleza de la condición humana, pero

Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne, Paris-Rome, École Française de Rome- Palais Farnèse, 1992, pp. 628 y ss., *passim*.

³¹ He desarrollado con detenimiento la justificación de esta tesis en los escritos ciceronianos en: L. Corso de Estrada, “Introducción” a *Marco Tulio Cicerón, Sobre Las leyes*, cit.

³² Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136.

asimismo con un finalismo perfectivo de valor normativo. Puesto que el acabamiento del poder motivo de la naturaleza que es *vis*: es *ius*. Y en este contexto en razón del valor prescriptivo-perfectivo del finalismo ínsito en el sujeto del *ius*, puede decirse con propiedad que la *ratio naturalis*: *dictat* lo que ha de hacerse, como sostiene Guillermo de Auxerre al respecto. Pues la naturaleza porta la inclinación al develamiento cognitivo de los principios que manifiestan al sujeto del *ius naturae* su inclinación al fin perfectivo, pero conjuntamente la exigencia perfectiva del mismo.

En el retorno cognitivo del hombre sobre sí, éste devela entonces un plano de sí mismo que emerge de su individualidad mutable. Pues en ese plano autorreflexivo, se manifiesta el poder motivo (*vis*) que lo inclina y lo dispone para el conocimiento de los principios rectores del finalismo perfectivo de su condición de humanidad, más allá de la mutabilidad de su singularidad circunstanciada. Y en este contexto es particularmente significativa la relectura que Guillermo de Auxerre lleva a cabo del alcance del conocimiento de sí mismo. Principio délfico que se hace presente en su hermenéutica medieval por vía de la sinergia de una tesis central de la concepción agustiniana acerca de la interioridad y de la concepción ciceroniana del *ius naturae* ínsito en la racionalidad humana. En efecto, Guillermo de Auxerre sostiene que el pasaje agustiniano del *De Trinitate* X, 11, donde se afirma que “el alma racional es imagen de Dios”³³, puede comprenderse en convergencia con la sentencia ciceroniana según la cual: Dios es “voz de la naturaleza (*naturae vox*)”, porque en la naturaleza se manifiesta Dios, y el alma racional puede develarlo naturalmente en ella³⁴. Lectura de Guillermo de Auxerre que ciertamente reelabora la concepción ciceroniana de *natura*, a la que apela desde su propio contexto teórico, el que manifiestamente excede las posibilidades especulativas de la compleja y heterogénea concepción ciceroniana acerca de lo divino (más allá de sus rasgos platónicos que la separan del corporalismo estoico). Por consiguiente, en su lectura acerca de la convergencia entre las palabras de Agustín y de Tulio, el maestro Guillermo da lugar a una sinergia doctrinal, por vía de la que sostiene, por una parte, la concepción de un finalismo perfectivo que extiende a la totalidad de la naturaleza como efecto de la causalidad universal de Dios. Y de modo específico, nuestro autor parisino busca sustentar la participación de tal finalismo perfectivo en la racionalidad del hombre, en tanto su racionalidad práctica

³³ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: *dicit Augustinus quod anima rationalis est imago Dei*”; y cfr. Agustín, *De Trinitate* IV, 11; PL 42, 1000; VII, 9; PL 42, 1003; *passim*.

³⁴ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4.

portadora del *ius naturale*, es conjuntamente portadora del principio inclinativo para el develamiento de los principios del derecho natural, rectores de la verdad práctica.

Con todo, la tesis que Guillermo de Auxerre atribuye a Tulio Cicerón: Dios es “voz de la naturaleza” (*naturae vox*), aun cuando no corresponda a una formulación ciceroniana textual, puede admitirse como expresiva de rasgos propios de la cosmología-teológica del autor romano. Si bien el texto del maestro de París no identifica un pasaje en particular, podemos evocar –al menos sumariamente– algunos *loci*, respecto de los cuales el maestro Guillermo pudo haber tenido cierto acceso, o es conjeturable que lo tuviese, en razón del cuerpo de escritos ciceronianos de citación frecuente entre autores escolásticos del siglo XIII. Tal el caso del *passus* del *De natura deorum* II, 4, 15 donde se expresa la concepción estoica del orden del mundo como prueba de la existencia de la divinidad, a la que Cicerón adhiere, y donde se afirma de modo neto: que “si alguien llegara a alguna casa ... cuando viera el orden de todas las cosas, su medida, su arte, no podría juzgar que éstas devienen sin una causa”³⁵. Asimismo, pasajes del *Somnium Scipionis* de *De republica* VI: existe “un dios, cuyo templo es todo lo que puede verse”³⁶. “Pues haz de saber que eres divino, dado que la divinidad es la que vive, piensa, la que tiene en mente, provee; la /divinidad/ que rige, modera y mueve este cuerpo en el que ha sido puesta, como aquel dios supremo /que gobierna/ este mundo. Y del mismo modo como el mismo dios eterno mueve el mundo, que en cierta medida es mortal, así también el alma sempiterna mueve al cuerpo percedero”³⁷. De allí que: “no eres tú mortal sino tu cuerpo”³⁸. O bien el pasaje del mismo *locus*: “Reconoce al dios quien de algún modo recuerda y tiene conciencia de cuál es su origen”³⁹. Aún más, el significativo pasaje de *Tusculanae Disputationes* I, 22, 52: “Ciertamente es máximo aquello: ver el alma con la misma alma, y seguramente este sentido tiene el precepto de Apolo, el cual nos exhorta a que cada uno se conozca a sí mismo. En efecto, no creo que prescriba que conozcamos

³⁵ Cf. Cicerón, *De natura deorum* II, 4, 15: “si quis in domum aliquam ... venerit, cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam non possit ea sine causa fieri”; cf. asimismo el elocuente pasaje de II, 7, 19.

³⁶ Cicerón, *De republica* VI, 15,15: “enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis”.

³⁷ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam partem mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet”.

³⁸ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: “sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc”.

³⁹ Cf. Cicerón, *De legibus* I, 8, 25.

nuestros miembros, nuestra estatura o figura; y nosotros no somos cuerpo ... Por consiguiente, cuando dice: “Conócete”, dice esto: “Conoce tu alma”⁴⁰.

Hallamos otros pasajes particularmente elocuentes de la postura de Cicerón que Guillermo de Auxerre le atribuye, los que no consta al presente que fuesen accesibles en su tiempo, como el pasaje de *De legibus* que sigue: “ella [la filosofía] no sólo nos enseñó todas las otras cosas, sino también lo que es más difícil, que nos conozcamos a nosotros mismos, precepto de tanto alcance y significación que no se atribuye a algún hombre sino al dios de Delfos. Pues el que se conozca a sí mismo, en primer lugar percibirá que posee en sí algo divino y apreciará su propia razón como una imagen divina que hay en él, como algo consagrado ... y cuando se examine a sí mismo y se explore integralmente, comprenderá de qué modo ha sido provisto por naturaleza al ingresar en esta vida”⁴¹. Bajo este respecto, tampoco parecen accesibles en tiempos de Guillermo de Auxerre, pasajes de *De finibus bonorum et malorum* III, 19, 62 y ss., donde Cicerón sostiene, en el contexto de la manifestación de la ley natural en las inclinaciones de los seres de la naturaleza, que éstas revelan la “voz de la naturaleza” (*naturae vox*)⁴².

En el mismo *tractatus* XVIII, pero ahora en el c. 4, cuando examina el modo como el *ius naturale* se halla “inscripto” (*scriptum*) en la condición humana, Guillermo de

⁴⁰ Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes* I, 22, 52: “Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve; neque nos corpora sumus ... Cum igitur, ‘Nosce te’ dicit, hoc dicit: ‘Nosce anim tuum’”.

⁴¹ Cf. Cicerón, *De legibus* I, 22, 58-59: “Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta vis et tanta sententia est, ut ea non homini quoipiam, sed Delphico deo tribueretur. Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit ... et quom se ipse perspexerit totumque temptarit, intellet quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit”. Sigo *supra* mi propia versión del texto latino de: L. Corso de Estrada, *Marco Tulio Cicerón. Sobre Las Leyes*, cit., en cuyo Estudio Preliminar IV, 4.3.B, he examinado algunos aspectos acerca de la concepción ciceroniana sobre los vínculos de la naturaleza humana con la divinidad.

⁴² En cuanto al alcance del conocimiento de algunas obras ciceronianas en el siglo XIII, en particular: *De legibus* y *De finibus bonorum et malorum*, más allá de mi seguimiento de las fuentes que me ocupan en este artículo, sigo el estudio de L. Reynolds (ed), *Text and Transmission. A Survey the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1983: 122-132. Para un seguimiento detenido de los principales pasajes de los escritos ciceronianos en torno al conocimiento de sí, cf. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-Même*, cit., V. I, cap. 2, pp. 27-38.

Auxerre aporta algunos otros componentes respecto de su modo de concebir el proceso cognitivo de develamiento del bien moral. Allí sostiene que cuando el hombre se vuelve sobre sí, “el alma naturalmente ve la Primera Bondad”⁴³, pero “no solamente según que es divina esencia”⁴⁴, “sino también según que es Bondad Primera”⁴⁵; y añade que tal percepción de la bondad es aquello a partir de lo cual la razón puede discernir –en el ámbito de la vida práctica– lo que es “conveniente” [*conveniens*] a la bondad que ha conocido en sí. Pues la primera bondad que el hombre percibe en su propia razón naturalmente, le permite develar –también naturalmente– el principio regulador matriz de su vida práctico-moral y, por ende, el principio de discernimiento de la verdad práctica en el ámbito de lo plural y mutable. Tal principio matriz es descubierto por el hombre como fruto de un *ius* ínsito en su racionalidad, pero asimismo por vía de un proceso de interiorización racional en el que se hacen manifiestos, por mediación del *ius* como “*vis*” los principios de la bondad operativa en los preceptos del derecho natural.

III.

Desde el *ius naturae* al sí mismo en Felipe Canciller

Como he examinado con detenimiento en otro estudio⁴⁶, hallamos en la exposición de la *pars prior* de la *Summa* del Canciller, en coincidencia con la postura de Guillermo de Auxerre, la afirmación de la unidad del mundo en la identificación entre “ser” y “bien”. La tesis por la que se afirma la realidad de un Bien Primero, anterior a toda otra entidad y, asimismo, su poder abarcativo de todo lo que de él procede, constituye la tesis matriz de la determinación magistral del Canciller en el plano metafísico⁴⁷. Y bajo este respecto, la afirmación de la realidad del Bien, conlleva la

⁴³ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “anima naturaliter videt primam bonitatem”.

⁴⁴ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “non tantum prout est divina essentia”.

⁴⁵ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, XVIII, c.4: “sed etiam prout est prima bonitas”.

⁴⁶ Cf. L. Corso de Estrada, “Unidad y jerarquía cosmológica en la ‘Summa’ de Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico*, 44, 1, 2011: 75-94.

⁴⁷ Tal afirmación de la realidad comprensiva del Bien, según precisa J. Aersten, constituye metodológicamente un *principium* que expresa la patencia de su verdad; cf. J. Aersten, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, New York- Köln, Brill-Leiden, 1996; pp. 38 y 41.

afirmación de la realidad de otros *principia* que constituyen, junto al *bonum*, los *communissima: ens, unum y verum*⁴⁸.

La *quaestio* I de la *Summa* del maestro Felipe tiene por objeto considerar las derivaciones especulativas de los *principia*; de allí, su primer cometido en el examen de la relación entre *bonum* y *ens* y la afirmación de su identificación⁴⁹: “Bien y ente son convertibles: porque todo lo que es ente es bueno y lo inverso”⁵⁰. Por vía de tal sentencia metafísica, el Canciller se ha definido en convergencia con la concepción de tradición platónica que afirma la realidad del bien como principio de la inteligibilidad del mundo en su conjunto, y asimismo más allá de las entidades mundanas⁵¹. En el mismo *locus* el Canciller admite una segunda “noción del bien mismo”⁵², y su predicación es posible porque “el bien es difusivo o multiplicativo en el ser”⁵³. Y en este segundo sentido, cabe propiamente al “Bien sumo” tal capacidad para comunicar el ser, y conjuntamente el bien, a todos los otros entes⁵⁴.

La justificación de la propiedad de la predicación del nombre “bien” en el ámbito creado⁵⁵, nos conduce a ingresar en la línea predicativa jerárquica de difusión y comunicabilidad del Bien en su sentido primario estricto, temática que el Canciller aborda en su *Summa* conforme a la gradación y modalidad que cabe a aquello que es *bonum naturae*. Es pertinente subrayar, como observa Pouillon⁵⁶, que los desarrollos del Canciller sobre la índole de la Bondad Primera revelan asimismo tesis centrales de la metafísica aristotélica. Así, en el contexto de las categorías aristotélicas del ser, Felipe Canciller define la *prima bonitas absoluta* como aquella que “conlleva

⁴⁸ Felipe Canciller, *Summa de bono*, *Prol* 4/ 43: “Communissima haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

⁴⁹ Felipe Canciller, *Summa de bono* I, q.1, *De comparatione bonis et entis*.

⁵⁰ Felipe Canciller, *Summa de bono* 5/77: “Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso”.

⁵¹ Cfr. Platón, *Republica* 509 b, *passim*.

⁵² Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 46: *Altera ratio ipsius boni*.

⁵³ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 46 y 47: “bonum est diffusivum aut multiplicativum esse”.

⁵⁴ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 48 y ss.

⁵⁵ Cf. *Summa de bono* I, *Prol*. 4/41 y ss.

⁵⁶ Cf. D. Pouillon, “Le premier Traité des Propriétés transcendentales”, La ‘*Summa de bono*’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, p. 43.

indivisión de acto y de potencia en absoluto”⁵⁷. Pero asimismo afirma que la participación de bondad en la criatura se dice porque tiene “en su ser bondad en parte”, por oposición al “sumo bien que tiene bondad en su totalidad”⁵⁸. Y en su consideración acerca de la jerarquía del *bonum naturae* procedente de la Primera Bondad, el maestro Felipe determina el principio de su distinción en el contexto de las categorías aristotélicas: “según la relación de la potencia con el acto; y denominamos aquí acto –sigue el Canciller–: el acabamiento; añadiendo que: según los modos como se distingue el acto, serán los modos como se distingue el bien”⁵⁹.

Pero cabe atender ahora, en relación con el propósito central de este estudio, a la problemática que ocupa al maestro Felipe en la *pars posterior* de su *Summa* para examinar la participación de la bondad en el dominio de la vida práctica. Según hemos considerado *supra*, como lo hiciera Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller ha concedido sustento doctrinal a una predicación derivada de la bondad en el ámbito del ser que es dependiente de la bondad divina, a la que conviene el sentido primario de Bien. Así expresa su tesis central ante la cuestión, en convergencia con la tradición agustiniana, según la cual: “todo ente creado se identifica con el ser y con el ser bueno”; la cual enuncia en el pasaje de la *prima pars* de su *Summa* donde sostiene la predicación del bien de lo que no es sino “por participación” (*bonum participatione*)⁶⁰. Mas lo que ahora el maestro Felipe considera, ya en el tratado moral de la *pars posterior*, es cuál es el principio causal de la bondad operativa en los actos humanos.

La resolución del maestro Felipe sobre el problema da lugar a una tesis de alta significación especulativa en el orden de los supuestos metafísicos y antropológicos acerca de la concepción medieval sobre la virtud, cuando sostiene al respecto que: “la razón misma es cierta naturaleza” (*quaedam natura*). Lo cual conlleva, sigue el Canciller, que tanto la *ratio* como la *natura*, constituyen “un principio que inclina al

⁵⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.1/7, 34 y ss: “bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter [...] ‘Simpliciter’ dico [...] actus sine potentia secundum quod potentia sonat in quandam incompletem”.

⁵⁸ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.8/46 y 47: *dicitur bonum quia habet bonitatem partitam in suo esse ex opposito quo summum bonum habet bonitatem per totum*.

⁵⁹ Felipe el Canciller, *Summa de bono* I, q.10/ 31,20: “Cum enim bonum sumatur in creaturis secundum comparationem potentiae ad actum, actum autem dicimus hic complementum, quot modis est dividere actum, tot modis et bonum”.

⁶⁰ Felipe Canciller, *Summa de bono* I 28./23 y ss.

hábito de virtud”⁶¹. Ahora bien, Felipe Canciller conoce la tradición ciceroniana que afirma la existencia de un *ius* de la naturaleza, a la que expresamente apela en su *Summa* para sostener que “derecho natural” (*ius naturale*) se dice “por la naturaleza” (*a natura*), porque se halla “como inscripto en la razón natural”⁶². De lo cual colige, que éste es el modo por el que se predica, insiste el Canciller, que: “la razón es ella misma naturaleza” (*ratio est ipsa natura*). Pues ello expresa en qué sentido, se vinculan “naturaleza” y “razón”, a saber: porque “la razón en cuanto es naturaleza, es cierto /principio/ que inclina” a las disposiciones perfectivas del hombre⁶³. Por lo que advertimos en Felipe Canciller un punto de vista teórico-metodológico común con Guillermo de Auxerre, cuando por su parte también asume apelando a la tradición ciceroniana del *ius naturae*: el papel mediador de la naturaleza en la participación de la Bondad Primera, que se manifiesta impresa en el finalismo que develan las inclinaciones naturales de los seres del mundo y que, de un modo específico, se revela en la racionalidad del alma humana.

El *locus* que nos ocupa evidencia asimismo su conocimiento de componentes de la teoría de tradición ciceroniana sobre el primer impulso perfectivo de la naturaleza humana, cuando dice que la “*natura*” así considerada, “*dicta*” (*dictat*) que el hombre ha de “conservarse a sí”⁶⁴. Con la expresión *conservatio sui* que el Canciller enuncia, hace presente la formulación que Cicerón vuelve técnica en su *De finibus*⁶⁵, pero también en escritos en circulación en tiempos del Canciller, como *De officiis*⁶⁶; la que lingüística y especulativamente tiene recurrentes proyecciones medievales⁶⁷.

Felipe Canciller hace explícita su concepción de una presencia comprehensiva del *ius naturae* en la totalidad de la naturaleza. La tesis según la cual Dios es “voz de la

⁶¹ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 536/298 y 299: “ratio autem prout est natura quaedam est inclinativa ad habitum qui est virtus”.

⁶² Felipe Canciller, *Summa de bono*, II, 1026/61 y 62: “quasi scriptum in ratione naturali”.

⁶³ Felipe Canciller, *Summa de bono* II/II q.1; 536/2: *Ratio autem prout est natura quaedam est inclinativam ad habitum qui est virtus*.

⁶⁴ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 1026/ 65 y ss: *Natura ... dictat ... scilicet ad conservandum rem ipsius speciei*.

⁶⁵ Cfr. Cicerón, *De finibus* III, 4, 16.

⁶⁶ Cfr. *De officiis* I, 4, 11.

⁶⁷ Cf. la presencia de una tesis equivalente cuando, en su tratado de la ley de *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino sostiene que el primer precepto de la ley natural es: la “*conservatio sui*”, I-II q. 94, a.2, c.

naturaleza” (*naturae vox*)⁶⁸ que sostuvo Guillermo de Auxerre apelando a Tulio Cicerón, se halla resignificada en la renovada recepción de la tradición del *ius naturae* que hace presente Felipe Canciller, cuando afirma: “los seres irracionales y otros de esta clase apetecen la conservación de su ser según el término predeterminado por el Creador”⁶⁹. Conforme a lo cual ofrece, como Guillermo de Auxerre, una relectura de la tesis ciceroniana del *ius naturae*, que desplaza la concepción de una racionalidad divina ligada en cierto modo a lo mundano, por la afirmación de un finalismo perfectivo que penetra el universo, causado por la Bondad Primera trans-mundana de la que fluye la bondad participada⁷⁰.

Pero además, y como se ha expresado *supra*, de un modo equivalente a Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller sostiene que –en el dominio específico de la racionalidad humana– la “natura” así considerada “como ratio” (*ut ratio*), “dicta” (*dictat*)⁷¹. Bajo este respecto, como se ha hecho presente con motivo de la misma tesis en Guillermo de Auxerre y conforme a la postura ciceroniana que tal tesis conlleva como fuente, la razón humana que posee inscripto el *ius naturae* no porta un contenido innato sino un principio inclinativo que, en el retorno cognitivo sobre sí, el hombre devela como perfectivo-normativo. Por ello, y en el contexto de su recepción de la inclinación a la *conservatio sui* –retomando una postura ya sostenida por Guillermo de Auxerre–, Felipe Canciller afirma la existencia de una “razón natural”, que “prescribe” (*dictat*) en su develamiento del *ius naturale* que el hombre ha de “conservarse a sí mismo y a su especie” y que éste es el *mandatum* de la “naturaleza como razón” (*natura ut ratio*)⁷². Pues, en efecto, por vía del conocimiento de sí el hombre descubre, más allá de su individualidad, su naturaleza en tanto que hombre y, conjuntamente, su natural apertura al otro. Esto es: dado que por vía del desenvolvimiento de la inclinación a la *conservatio sui* el hombre conoce su condición de humanidad, en el conocimiento de sí descubre conjuntamente la realidad de un bien humano común, al que lo dispone perfectivamente el finalismo de la naturaleza.

⁶⁸ Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, XVIII, c.4: “et in illa imagine videt Deum”.

⁶⁹ Felipe Canciller, *Summa de bono* I/1 q.1; 8/52 y 53: “Res autem irrationabiles et huiusmodi appetunt conservationem sui esse secundum praefixum terminum a creatore”.

⁷⁰ Cfr. en *Summa de bono*, I, q. 7/26 y ss.: *De fluxu rerum a Primo*.

⁷¹ Felipe Canciller, *Summa de bono* II 1026/ 65 y ss: “Natura [...] dictat [...] scilicet ad conservandum rem ipsius speciei”.

⁷² Cf. Felipe Canciller, *Summa de bono*, II 1026/ 63.

Tesis de neto sustento teórico en desarrollos ciceronianos sobre la *conservatio sui*, a los que presumiblemente Felipe Canciller podría haber accedido, como los *loci* del *De officiis*, donde Cicerón expresamente sostiene, como en otras obras suyas: “la naturaleza es la fuente del derecho”⁷³. Esto es, donde reitera su postura a favor de la existencia de una “Razón de la naturaleza, la cual es ley divina y humana, a la que buscan obedecer todos los que quieren vivir respondiendo a lo que es conforme a la naturaleza”⁷⁴. Y donde asimismo afirma que: “La misma naturaleza, por la fuerza de la razón, une al hombre con el hombre, para la comunicación por la palabra y para la vida en sociedad”⁷⁵. Desarrollos por vía de cuya mediación, junto a otros escritos, Cicerón testimonia la apertura de la tradición del conocimiento de sí como vía de emergencia de la individualidad hacia el otro y hacia la fuente del sí mismo en el Otro divino, la que Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller revelan haber ponderado lingüística y teóricamente en sus propias concepciones acerca del finalismo de la naturaleza como efecto de la obra creadora.

Recibido: 01/06/2020

Aceptado: 30/06/2020

⁷³ Cf. Cicerón, *De officiis* III, 17, 72: *iuris natura fons*.

⁷⁴ Cf. Cicerón, *De officiis* III, 5, 23: “ratio, quae est lex divina et humana; cui parere qui velit (omnes aautem parebunt qui secundum naturam volent vivere)”.

⁷⁵ Cf. Cicerón, *De officiis* I, 4, 12: “Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem”.

Resumen. El presente estudio tiene por objeto considerar los desarrollos de los dos primeros sumistas del siglo XIII, Guillermo de Auxerre y Felipe Canciller, en torno a la problemática del conocimiento de sí y al proceso de su develamiento. Y en este contexto, considerar la mediación de escritos ciceronianos en tanto portadores de tesis expresivas de la tradición socrático-platónica sobre la exhortación délfica, por vía de una compulsión exegético-crítica de pasajes ciceronianos y de las *Summae* de los mencionados maestros de París. El cometido de mi trabajo se centra en la *Summa* de Guillermo de Auxerre, Liber II, Tract. XVIII, a la que la literatura medieval calificó como *Summa aurea* (1215 y 1229), y en la *Summa de bono* de Felipe Canciller, *pars posterior* (1228 y 1236).

Palabras clave: autoconocimiento - racionalidad - Cicerón - tradición socrático-platónico - Medioevo.

Resumo. O presente estudo pretende considerar os desdobramentos dos dois primeiros sumistas do século XIII, Guillermo de Auxerre e Felipe Canciller, em torno do problema do autoconhecimento e do processo de seu desvelamento. E, neste contexto, considere a mediação dos escritos ciceronianos como portadores de teses expressivas da tradição socrático-platônica sobre a exortação délfica, por meio de um impulso exegético-crítico de passagens ciceronianas e das *Summae* dos citados mestres parisienses. O objetivo do meu trabalho está centrado na *Summa* de Guillermo de Auxerre, Liber II, Tract. XVIII, que a literatura medieval descreveu como *Summa aurea* (1215 e 1229), e na *Summa de bono* de Felipe Canciller, *pars posterior* (1228 e 1236).

Palavras-chave: autoconhecimento - racionalidade - Cícero - tradição socrático-platônica - Idade Média.

Abstract. The proposal of this study is to consider the developments of the first two summists of XIII Century, William of Auxerre and Philip Chancellor, about the problematic of selfknowledge and the process of its unveiling. Also, in the same context, to take in consideration the mediation of ciceronians writings as transmitters of thesis that express socratic-platonic tradition in relation with delphic exhortations through an exegetical and critical comparison of ciceronian passages and the *Summae* of the mentioned parisian masters. The central aim of my work consists in the *Summa* of William of Auxerre, Liber II, Tract. XVIII, which has been called *Summa aurea* (1215 and 1229) by mediaeval literature, and also the *Summa de bono, pars posterior* of Philip Chancellor (1228 and 1236).

Key words: selfknowledge - rationality - Cicero - socratic and platonic tradition - Middle Ages.

Índice de fuentes de las *Disputationes Metafísicas* (Tratados I-VIII)

José María Felipe Mendoza

Encuadramiento formal

La presencia insoslayable de las *Disputationes Metaphysicae* –en adelante *D.M.*– en la metafísica moderna fue oportunamente advertida por Heidegger¹ en su intención de aprehender con claridad meridiana el giro especulativo que explicaría el cambio de mentalidad entre Medioevo y Modernidad, posicionándose ante la historia del pensar mediante el entendimiento del vocablo metafísica como onto-teología. La intervención heideggeriana señalaba la importancia del tratado en cuestión como culminación del pensamiento escolástico donde, según su comprensión onto-teológica, acaecía visiblemente el olvido del ser y objetivación de Diosigo Empero, como ha señalado oportunamente Filippi, “es altamente dudoso, si no francamente falso, que la diversidad histórica de tales doctrinas haya asumido siempre una estructura onto-teo-lógica”². La oscuridad que relegaba al olvido las *D.M.* fue también rectamente señalada por Gilson, quien colaboró en la clarificación metafísica de las nociones de *esse* y *essentia* al indicar el gozne que ella ocupaba en la historia de la filosofía y su particular deuda con la propiamente medieval, según aquella expresión que reza: “And all this owing to Avicenna, who begot Scotus, who begot Suarez, who begot Kleutgen; and the list still remains open”³.

La temprana intervención de Heidegger y Gilson sobre la figura metafísica de Suárez significó un estímulo oportuno para estudiosos de la filosofía medieval según tres coordenadas: (a.) revisión de la tesis heideggeriana, (b.) las *D.M.* en sí mismas,

¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 32: “en la acuñación escolástica pasa la ontología griega en lo esencial por el camino de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez a la metafísica y la filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la lógica de Hegel”.

² Silvana Filippi, “La metafísica medieval y la crítica de Heidegger a la ontoteología”, *Anuario Filosófico*, 51, 3, 2018, p. 579. Cf. Ángel Poncela González, “Presencia y disposición de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez en el proyecto-existencial de Martin Heidegger”, *Veritas*, 56, 2, 2011: 178-205.

³ Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Mediaeval Studies, 1952, p. 106.

(c.) el Dr. Eximio y la escolástica, particularmente crítica o tardía. En atención a tales indicaciones, la conclusión de los datos históricos se convirtió en los preliminares y el criterio adecuado de los estudios contemporáneos: las *D.M.*, editadas en la universidad de Salamanca⁴ en el año de 1597⁵, manifiestan la interrelación de las épocas medieval, renacentista y moderna según los detallados estudios de Grabmann⁶, Pereira⁷, Prieto López⁸ y Salas y Fastiggi⁹,

Escolástica medieval y escolástica salmantina renacentista configuran el pensamiento filosófico barroco¹⁰ del Granadino (1548-1617). Allí una obviedad que no ha sido considerada con el debido detenimiento según las fuentes de las *D.M.* Bajo este respecto la afirmación pertinente se desdibuja en un horizonte cuasi vacío. Aristóteles, Avicena, Averroes, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Enrique de Gante, Guillermo de Ockham, Fonseca, Cayetano, Flandria, Iavello, Soto y Soncinas son algunos de los nombres más recurrentes. Pero el listado es insuficiente y precisa ser revisado. En 1948 Uturrioz¹¹ publicó un enjundioso artículo en esta dirección cuyos datos fueron iterados parcialmente por Doyle¹² y Prieto López¹³. En aquella investigación quedó expuesto un índice completo y definitivo de las autoridades citadas por Suárez, ordenadas según el criterio de veces que intervenían en la prosa de las *D.M.* Con diferente fortuna en los estudios

⁴ Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2000.

⁵ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Salamanticae, 1597 (L. Vivès, Parisiis, 1861).

⁶ Martín Grabmann, “Naturaleza metodológica y actualidad de las *Disputationes Metafísicas* de Francisco Suárez”, *Azafea, rev. filos.*, 8, 2006: 149-179. Traducción del original alemán de Á. Poncela González et alia.

⁷ José Pereira, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, Wisconsin, Marquette University Press, 2006. Véanse particularmente los cap. 5-7 dedicado al impacto del suarismo en la filosofía moderna (pp. 172-309).

⁸ Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013, pp. 17-100: vida y pensamiento.

⁹ Victor Salas, Robert Fastiggi, “The Man and His Work”, Victor Salas/Robert Fastiggi (ed.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2015, pp. 1-28.

¹⁰ Constantino Esposito, “Suárez, filósofo Barroco”, *Cauriensa*, XII, 2017, p. 33.

¹¹ Jesús Uturrioz, “Fuentes de la Metafísica de Suárez”, *Pensamiento*, 4, 1948, pp. 37-39.

¹² John P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Belgium, Leuven University Press, 2010, p. 7. Nota a pie de pág.

¹³ L. Prieto López, ob. cit., pp. 161-163.

contemporáneos, el juico que le cupiere al listado continúa siendo el mismo: confirmar cada vez las fuentes de la obra en cuestión. No hay otros pronunciamientos al respecto. Solo la consolidación de las autoridades fuentes, ampliando las ya mencionadas. Pero en ningún caso se presenta un índice actualizado y detallado de autores y tratados. En paralelo Courtine ha evidenciado la dependencia conceptual que guarda Suárez respecto de la escolástica medieval en lo concerniente a la transformación de la noción de *subiectum* en *obiectum metaphysicæ*¹⁴. A su vez Mendoza ha mostrado la apropiación suareciana de la noción de *obiectum* para las ciencias como estudio de caso en relación con Cayetano, y el distanciamiento debido con respecto a Tomás de Aquino¹⁵. Finalmente Heider se ha ocupado de la incidencia del *Tractatus de transcendentibus* de Iavello en la teoría de los trascendentales de las *D.M.*¹⁶.

La edición Vives, impresa y contrastada por Rábade Romeo *et alia*¹⁷, como aquella otra versión digitalizada *online* de Salvador Castellote y Michael Renemann¹⁸, adolecen de un índice adecuado de fuentes. Sólo encontramos una dedicación similar a la que aquí pretendo parcialmente presentar en el tratado *De anima*, cuyo aparato crítico se debe a los esfuerzos del mismo Castellote¹⁹. Aquí listamos las autoridades y los tratados fuentes de los libros I-VIII, pensados

¹⁴ Jean- François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, Épipiméthée, 2015, pp. 12-41: Capítulo dedicado a la transformación de la noción de *subiectum* en *obiectum* según la comprensión escolástica de la metafísica como ciencia. Sobre la base de numerosos textos que recorren principalmente las posiciones de Avicena, Tomás de Aquino y Duns Escoto, se busca mostrar el giro que comienza en la teología como sacra doctrina hasta su configuración como metafísica en un horizonte cada vez más conceptual y noético. La presentación textual se lleva a cabo según un criterio histórico especulativo.

¹⁵ José María F. Mendoza, “Un ítem central en la doctrina científica de Francisco Suárez: del *subiectum* al *obiectum* como sustrato de cada ciencia especulativa”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 111, 3, 2019, p. 622.

¹⁶ Daniel Heider, “Suárez and Javelli on transcendentals and divisions of being”, Salvatore D’Agostino (ed.), *Il XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale a Palermo*, Palermo, Biblioteca dell’Officina di Studi Medievali -14.II.2-, 2012, p. 859.

¹⁷ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón.

¹⁸ Cfr. *Disputationes metaphysicæ*: versión digitalizada *online* según la colaboración de SIGLO Castellote, M. A. Renemann, J. P. Doyle y J. P. Coujou en 2005 (<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>)

¹⁹ F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros aristotelis De Anima*, Madrid, Labor, 1978. Prólogo de X. Zubiri. Introducción y Edición crítica por Salvador Castellote.

reiteradamente por Suárez con la intención de ampliar el sustrato dialógico de las *Disputationes*.

El índice de fuentes clarifica las bases textuales sobre las que emergen las *D.M.* y colabora decisivamente en la compleja orientación interpretativa de la obra. A este respecto no parece existir unanimidad consolidada²⁰, aunque ello no impida cierto cauce común en permanente movimiento reflexivo. La detenida hermenéutica de selectos tratados²¹ de las *D.M.* –II, XXVIII, XXX, XXXI– pone de manifiesto, a la vez, un sustrato común y una divergencia en la interpretación de los textos. En tales tratados se cimientan las conclusiones de Gilson tan diferentes a las de Heidegger, quien lo hace fundamentalmente sobre los libros XXVIII y XXI.

Las fuentes de las *D.M.* iluminan una segunda cuestión que merece debida consideración. Asistimos a la determinación acaecida en el pensamiento metafísico del Granadino según la cual su novedad especulativa²² giraría hacia su decisiva presencia en la Modernidad en virtud de una precisa reconsideración y apropiación de tesis metafísicas escotistas, aunque ello signifique cierta paradoja. En efecto, así como Suárez se ha declarado fiel lector y continuador del pensamiento de Tomás de Aquino sin haberlo criticado²³, así también su lenguaje conceptual y objetivo en su noética²⁴ y metafísica está próxima a aquella de Duns Escoto²⁵, a quien

²⁰ Santiago Fernández Burillo, “Las *Disputationes Metafísicas* de Francisco Suárez S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 4, 1997, p. 68.

²¹ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2010. Traducciones de pasajes selectos. Véase aquí la tendencia de los estudios contemporáneos respecto de las *D.M.* I, III y V en lo que a nuestro trabajo concierne.

²² Olivier Boulnois, *Être et représentation*, Paris, Épiphiée, 1999, pp. 479-493: a. el objeto del pensamiento como pensable, b. la noción de ente incluida en la representación, c. la esencia formalmente construida desde conceptos a priori y su existencia y unicidad demostrada a posteriori, d. la inclusión de Dios en el concepto de ente.

²³ J. M. F. Mendoza, “Sobre los nombres de la filosofía primera en el proemio a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25, 2018, p. 162.

²⁴ L. Prieto López, “Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales a la filosofía moderna”, *An. Sem. Hist. Filos.*, 33, 1, 2016, p. 44; L. Prieto López, “La impronta escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente”, *Logos. An. Sem. Met.* 50, 2017, pp. 214-217.

eventualmente crítica²⁶. Sin embargo la pretendida distancia –por momentos muy acentuada– de la filosofía de Tomás de Aquino y la proximidad determinante establecida con Escoto no siempre proyecta suficiente claridad sobre los restantes pilares que sostienen el pensamiento suareciano. Hay una dialéctica permanente de concesión y confutación expresada sobre el parecer de tratados y autores que ejercen, al parecer, una persuasión absolutamente convincente. De acuerdo con ello las *D.M.* establecen relaciones escolásticas de autores, pues Tomás de Aquino suele ir acompañado de Cayetano y Silvestre de Ferrara, mientras que Duns Escoto, de los escotistas Durando y Trombeta.

Criterios

Los LIV tratados que componen la monumental obra de las *D.M.* suarecianas ofrecen una amplísima variedad de autores y textos pertenecientes a una tradición filosófica y teológica que no se restringe ni adapta a los cánones contemporáneos. En esta obra se menciona la Trinidad, los ángeles, la ciencia de Cristo, el conocimiento por la fe²⁷ y otros tópicos que habitualmente no incluiríamos en una obra metafísica actual. El índice de fuentes antiguas, medievales y renacentistas que ofrecemos al lector recoge una muestra de tales afirmaciones restringida a los ocho libros primeros, sin otra razón de corte que la imposición asombrosa de fuentes que exhibe el propio Suárez.

Para una adecuada disposición de los textos, puntualizamos los criterios utilizados: 1. autores y tratados son mencionados en lengua latina para su mejor localización; 2. el orden seguido es cronológico –y no alfabético–, y está orientado a poner al descubierto un auténtico conocimiento de la historia de la filosofía; 3. con respecto a las ediciones: a. se han priorizado las propias de los siglos XV al XVI en razón de la cercanía con la vida de Francisco Suárez y la posibilidad de haberlas utilizado; b. se han colocado la edición crítica o las ediciones modernas cuando las hubiere, sin que ello signifique imperativo alguno; 4. en ocasiones no he podido

²⁵ C. Esposito, “Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez”, *Azafea. Rev. Filos.*, 6, 2004, p. 39.

²⁶ F. Suárez, *D.M.* II, 5, 5: “Differentiae ultimae et non ultimae explicatio Scotica impugnatur. - Hanc opinionem Scoti merito impugnant thomistae.”

²⁷ V. Salas, “The Theological orientation of Francisco Suárez’s Metaphysics”, *Pensamiento* 74, 279, 2018, p. 12.

determinar la referencia exacta, colocando entre () aquellas cuestiones que me han parecido probables (prob.).

Índice de fuentes

Hippocrates (460-370 a.C.). *Opera omnia Hippocratis* (Venetiis, 1526).

1. *De scientia medica* (prob.)
2. *Aphorismi*. (prob.).

Plato (429-348 a.C.). *Opera omnia*. (Parisiis, 1578).

1. *Cratylus*
2. *Sophista*.
3. *Parmenides*
4. *Respublica*
5. *Timeus*.

Aristoteles (384-322 a.C.). *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis* (Venetiis 1562-1574).

1. *Categoriae vel Praedicamenta*.
2. *De interpretatione vel Periermenias*
3. *Analytica priora*
4. *Analytica posteriora*
5. *Topica*
6. *Physica*
7. *Problemata*
8. *Metaphysice*
9. *De Anima*
10. *De Sensu et Sensibus*
11. *De partibus animalium*
12. *De historia animalium*
13. *De generatione et corruptione*
14. *Liber Ethicorum*
15. *De coelo*
16. *Politica*.

Marcus Tullius Cicero (106-44 a. C.). *Opera omnia*. (Lugduni, 1585).

1. *De oratore*
2. *De finibus bonorum et malorum*.

Lucius Annaeus Seneca (4 a.C.- 65). *Opera omnia*. (Basilea, 1590).

1. *Epistulae ad Lucilium* (Ep. 66, liber VIII).

Plinius Maior (23 - 79).

1. *Naturalis historiae libri XXXVII. post L. Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff, vol. VI, Teubner/Lipsiae 1892-1909.*

Origenes (ca. 185-254).

1. *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos* (PG 14).

Alexander Aphrodisiensis (ca. 198-211).

1. *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* (Berlin, 1891)
2. *Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia*, (Translated by Juan Gines Sepulveda, Edited by Rainer Thiel, 1527)
3. *In priora resolutoria Aristotelis Stagiritae explanatio* (Venetiis, 1549).

Porphyrius (ca. 232-304).

1. *Isagoge* (Berlin, 1887); (en: *Aristoteles Latinus*, Brujas-Paris, Desclée de Brouwer, 1966, I).

Themistius (317-390).

1. *Analyticorum posteriorum paraphrasisiglo* (Berlin, 1899-1900).

Hieronymus (347-420).

1. *Dialogus Adversus Pelagianos* (PL 23)
2. *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*. (PL 24)
3. *Commentariorum In Jeremiam Prophetam Libri Sex*. (PL 24)
4. *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim* (PL 25).

Ioannes Chrysostomus (349-407).

1. *Homilia LX in Mathaeum –debe decir Homilia XC in Mathaeum–* (PG 57-58).

Augustinus Hipponensis (354-430)

1. *Soliloquiorum libri II*. (PL 32)
2. *De vera religione* (PL 34)
3. *De Genesi ad litteram libri XII* (PL 34)
4. *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*. (PL 40)

5. *De Civitate Dei libri XXII* (PL 41)
6. *De Trinitate libri XV* (PL 42)
7. *De natura boni contra Manichaeos liber unus* (PL 42).

Proclus (ca. 410-485).

1. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1873).

Ammonius Hermiae (440-523).

1. *De interpretatione* (Venetiis, 1543).

Boetius, Anitius (ca. 480-525).

1. *De Sancta Trinitate* (PL 64).

Ioannes Philoponus (ca. 490-530)

1. *In Aristotelis Analytica priora commentaria* (Berlin, 1905)
2. *In Aristotelis de anima libros commentaria* (Berlin, 1897).

Dionysius Areopagita (Ps.) (ca. siglo V-VI).

1. *De divinis nominibus* (PG 3).

Simplicius (500/510-549).

1. *In octo libros Aristotelis de physico auditu* (Parisiis, 1544). (prob.).

Ioannes Damascenus (ca. 675-749)

1. *De fide orthodoxa* (PG 94)

Beda († 735).

1. *Aliquot Quaestionum Liber* (PL 93) – inauténtico.

Al-Farabi - Abū Naṣr al-Fārābī - (870-950).

1. *De ortu scientiarum* (Münster in W., 1916). (prob.).

Avicenna -Ibn Sina- (973-1037).

1. *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (Venetiis, 1508)
2. *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus* (Venetiis, 1508).

Anselmus (1033-1109).

1. *Dialogus de veritate* (PL 158).

Algazel -Ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī- (1058-1111).

1. *Logica et philosophia* (Venetiis, 1506). (prob.).

Petrus Lombardus (ca. 1100-1160).

1. *Sententiarum libri quattuor* (Antonius Koberger, 1491)

Dominicus Gundissalinus (1115-1190).

1. *De divisione philosophiae* (Herder, 2007). (prob.)

Averroes -Ibn Rushd- (1126-1198).

1. *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis* (Venetiis, 1550)

2. *Aristotelis Stagiritae de coelo*. (Venetiis, 1550)

3. *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber* (Venetiis, 1552)

4. *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois commentariis* (Venetiis, 1562)

5. *Aristotelis Stagiritae de rhetorica et poetica libri cum Averrois Cordubensis in eosdem paraphrasibus* (Venetiis, 1562).

Johannis Ispalensis (siglo XII).

1. *Liber magistri* (Bibl. Nac. de Madrid, n. 10.009, fols. 133r-143r). (prob.).

Alejandri de Ales (c.a. 1185-1245).

1. *Summa Theologiae* (Lugduni, 1515-1516), (Quaracchi, 1928)

2. *In duodecim Aristotelis metaphysicae libros dilucidissima expositio*. (Venetiis, 1572)

3. *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Quaracchi, 1952-1957).

Albertus Magnus (1206-1280).

1. *Metaphysica*. (Venetiis 1498)

2. *De animalibus* (Venetiis 1495)

3. *De apprehensione* (Venetiis, 1504)

4. *De predicamentis* (Venetiis, 1506)

5. *De anima*. (Lugduni, 1651).

Giovanni di Fidanza [Bonaventura] (1221-1274).

1. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi.* (Quarecchi, 1882-1902).

Thomas de Aquino (1226-1274).

1. *Scriptum super Sententiis* (Textum Parmae 1856 editum)
2. *Summa theologiae, cum commentariis Caietani, I-III.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1888-1906)
3. *Summa contra Gentiles, cum commentariis Ferrariensis, lib. 1-4.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1918-1930)
4. *Sententia libri Metaphysicae* (Textum Taurini 1950 editum)
5. *Quaestiones disputatae de potentia, q. 7, 9, 10.* (Textum Taurini 1953 editum)
6. *Sententia libri Ethicorum* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1969)
7. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 1-2* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1970)
8. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 8* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1970)
9. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 21* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1973)
10. *De ente et essentia* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 1976).
11. *De regno ad regem Cypri* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 1979).
12. *Quaestiones disputatae de malo* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1982)
13. *Sententia libri De anima.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1984)
14. *Expositio libri Peryermenias* (Editio altera retractata, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1989)
15. *Super Boetium De Trinitate.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1992)
16. *Quaestiones quodlibetales, q. 1, 2, 7.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1996)
16. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturisiglo* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 2000).

Ignoti Auctoris

1. *De natura materiae et dimensionibus interminatis* –Tratado atribuido por Suárez a Tomás de Aquino–.

Henricus Gandavensis (1217-1293).

1. *Aurea Quodlibeta* (Venetiis 1613).

Ioannes Duns Scotus († 1308).

1. *Ordiantio 1* (Typis Polyglotii Vaticanis, 1950-63)
2. *Ordiantio 2* (Typis Polyglotii Vaticanis, 1973/Typis Vaticanis, 2006)
3. *Ordiantio 3* (Typis Vaticanis, 2007)
4. *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* (Franciscan Institute Publications, 1997)
5. *Quodlibeta*. (Venetiis, 1474).

Aegidius Romanus (1243/47-1316).

1. *De mensura angelorum* (Venetiis, 1503)
2. *Questiones super nonnullos libros Metaphisice Aristotelis* (Venetiis, 1501).
3. *Quodlibeta* (Venetiis, 1502)
4. *Primus Sententiarum correctus a Reverido Magro. A. Montifalconio* (Venetiis, 1521)
5. *In secundum librum Sententiarum quaestiones* (Venetiis, 1581)
6. *In Porphyry Isagogen, Aristotelis Categorias et Peri Hermeneias* (Bergamo, 1591)
7. *Expositio super libros Priorum Analeticorum Aristotelis* (Venetiis, 1489).

Thomae de Sutton [¿?] (1250-1315).

1. *De natura generis* (Textum Taurini 1954 editum). –Tratado atribuido a Tomás de Aquino–
2. *De principio individuationis* (Textum Taurini 1954 editum). –Tratado atribuido a Tomás de Aquino–.

Hervaeus Natalis (1250-1323).

1. *Quodlibeta quatuor* (Venetiis, 1486)
2. *In quatuor Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima*. (Venetiis, 1505).

Petrus Paludanus (1275-1342).

1. *In quartum librum sententiarum commentaria* (Parisiis, 1514).

Antonius Andreas (1280-1320).

1. *Quaestiones Antonii Andree super duodecim libros metaphysice* (Venetiis, 1495).

Ioannes de Ianduno († 1328).

1. *Metaphysica* (Venetiis, 1525).

Durand de Saint Pourçain († 1334).

1. *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri III.* (Venetiis, 1586).

Guillelmus Ockham (1295/1300-1349/1350).

1. *Super quattuor Sententiarum libros* (Lugduni, 1495).

Thomas de Argentina († 1357).

1. *Commentaria in III libros sententiarum.* (Venetiis, 1564)..

Gregorius Novelli Ariminensis († 1358).

1. *In primo Sententiarum* (Venetiis, 1503)
2. *In secundo Sententiarum* (Venetiis, 1503).

Ioannes Buridanus († 1358/66).

1. *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae* (Parisiis, 1518)
2. *Quaestiones super X libros Aristotelis ad Nicomachum* (Parisiis, 1489).

Paulus Venetus (1370-1428).

1. *Expositio super libros De generatione et corruptione* (Venetiis, 1498)
2. *Physica cum textu Argirophyli: summa philosophie naturalis* (Lugduni, 1525).

Marsilius de Inghem († 1396).

1. *Quaestiones super quattuor libros sententiarum* (Argentine, 1501).

Alonso Tostado de Madrigal, Ep. Abulensis (1400-1455).

1. *In librum Paradoxarum* (Venetiis, 1596).

Dionysius Carthusianus (1402-1471).

1. *In Sententiarum librum (I-IV) commentarii locupletissimi* (Venetiis, 1584).

Ioannes Argyropoulos (1416-1486).

1. *Aristotelis Stagyrtae opera* -interprete Io. Argyropoulo- (Lugduni, 1549).

Dominicus de Flandria (ca. 1425-1500).

1. *Quaestiones super XII libros Metaphysicorum* (Venetiis 1499).

Ioannes Capreolus († 1444).

1. *In quattuor libris sententiarum* (Venetiis, 1514-1515).

Antonius Trombetta (1456-1516).

1. *Opus in Metaphysicam Aristotelis* (Venetiis, 1504)
2. *In tractatum formalitatum Scoti sententia* (Venetiis, 1505).

Marcus Antonius Zimara (1460-1532).

1. *Theoremata M. A. Z. Sanctipetrinatis* (Venetiis, 1553).

Thomas de Vio Caietanus (1469-1534).

1. *Summa theologiae, cum commentariis Caietani, I-III.* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 1888-1906)
2. *De ente et essentia.* (Lugduni, 1558)
3. *In libros posteriorum analyticorum Aristotelicos* (Venetiis, 1507)
4. *De nominum analogía.* (Romae, 1934).

Augustinus Nifus (1473-1538).

1. *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum* (Venetiis, 1519).

Paulus Barbo Soncinas († 1494).

1. *Quaestiones metaphysicales acutissimae* (Venetiis 1588).

Gabriel Biel († 1495).

1. *Collectorium in quattuor libros sententiarum* (Basileae, 1508).

Augustinus Steuco Eugubinus (1497/98-1548).

1. *De perenni philosophia* (Venetiis, 1591).

Antonius Bernardinus Mirandulanus (1502-1565).

1. *De eversione Singularis Certaminis libri XI* (Basilae, 1562).

Franciscus de Sylvestris Ferrariensis († 1526).

1. *Sancti Thomae Aquinatisiglo... opera omnia... Summa contra Gentiles... cum commentariis Francisci de Sylvestris...* (Romae, 1918-30).
2. *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis* (Venetiis, 1601).

Bartholomaeus a Medina (1527-158).

1. *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis* (Bibliopolae, 1618).

Franciscus Toletus (1532-1596).

1. *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima* (Venetiis, 1592)
2. *Commentaria una cum quaestionibus in librum de generatione et corruptione Aristotelis* (Lyon, 1588)
3. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de physica Auscultatione* (Compluti. Apud Ioannem Gratianum, 1577)

Didacus de Astudillo († 1536).

1. *Quaestiones super VIII libros Physicorum et super duos libros de Generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorumdem librorum* (Vallisoleti, 1532).

Chrysostomus Iavellusiglo († ca. 1538).

1. *In omnibus Metaphysicae libris quaesita testualia metaphysicali modo determinata* (Venetiis, 1568).
2. *Tractatus de transcendentibus* (Venetiis, 1557).

Sebastian Pérez –obispo de Osma, España– († 1593).

1. *Aristotelem de Anima, latina interpretatione, comentariis et disputationibus illustratum* (Salamanca, 1564).

Petrus Fonseca († 1599).

1. *In libros Metaphysicorum Aristotelis* (Francoforti, 1599).

Dominicus Soto († 1560).

1. *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria* (Salamanca, 1555)
2. *In dialecticam Aristotelis commentarii* (Salamanca, 1564).
3. *In libros posteriorum Aristotelis absolutissima commentaria.* (Venetiis, 1574).

4. *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias absolutissima commentaria* (Venetiis, 1574).

Collegium Conimbricense (S.J.).

1. *Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis* (Lyon, 1602).

Johannes Baptista Monlorius (¿?).

1. *Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis* (Valentiae, 1569).

Conclusiones preliminares

Una consideración minuciosa de las fuentes que explícitamente menciona Francisco Suárez en sus *D.M.* I-VIII pone de manifiesto datos de absoluta relevancia: 72 autores, una continuidad prácticamente perfecta en las diferentes épocas de la filosofía desde el siglo V a.C. hasta el siglo XVI y numerosas variantes del pensamiento filosófico: A. **filosofía y ciencia griega**: Hipócrates, Platón, Aristóteles; B. **filosofía tardo antigua, y patrística griega y latina**: Proclo, Temistio, Orígenes, San Juan Damasceno, Alejandro de Afrodisia, Jerónimo, Agustín de Hipona, Beda el Venerable; C. **filosofía árabe**: Al-Farabí, Avicena, Averroes, D. **filosofía pre-escolástica y siglo XII**: Anselmo de Canterbury, Pedro Lombardo, el Hispalense; E. **filosofía escolástica clásica, crítica y renacentista**: Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto, Trombeta, Medina, el Tostado, Soto, Fonseca.

El análisis de la presencia de las autoridades fuentes, en conjunto con las obras citadas, destaca dos cuestiones que perfeccionan los estudios precedentes: 1. el reducido conocimiento actual y preciso de la relación entre Antigüedad y Edad Media con las *D.M.*; 2. la posibilidad de ampliar considerablemente la mentada relación dialógica de la obra suareciana, considerando cada caso en particular.

1. Un análisis cuantitativo de los textos fuentes coloca las posiciones especulativas de Aristóteles y Tomás de Aquino en primera instancia. Seguidamente, autores como Egidio Romano, Duns Ecoto y Agustín de Hipona. Allí se observa el dominio de Suárez en las disciplinas lógicas, morales, políticas, físicas y antropológicas, metafísicas y teológico dogmáticas. A su vez tales disciplinas descubren determinados hilos transversales en la configuración de la mentada obra. En relación con los textos, hay una clara importancia y continuidad de los

comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo, de la lógica aristotélica en sus comentaristas antiguos, medievales y renacentistas, de la Isagoge de Porfirio y de los comentarios a la Metafísica de Aristóteles. También se observan tres detalles que no conviene omitir: (a.) preferencia de las traducciones de Argyropoulos para Aristóteles, (b.) ausencia explícita del comentario a la Física de Tomás de Aquino y (c.) ausencia de la filosofía judía medieval y renacentista. Con respecto a lo primero, parecen caer en desuso las traducciones de Boecio, Moerbeke y demás traducciones de escuelas de traductores medievales, especialmente hispánicas. Con respecto a lo segundo, Suárez subraya los comentarios de Pablo Veneto, Domingo de Soto y la voluminosa obra jesuita del Colegio Conimbricense, donde ciertamente aparece la física de Tomás, aunque en diálogo y discusión. Finalmente puede conjeturarse que la ausencia del pensamiento judío tenga relación con la unificación de las coronas de España mediante el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1469 y la consiguiente expulsión de los judíos de la corona española en 1492.

2. Los textos citados muestran las escuelas de pensamiento del momento: nominalistas, escotistas y tomistas. Aquí se evidencian diferentes relaciones formales entre autores que responden simultáneamente a la escuela de pertenencia como a la *forma mentis* suareciana de comprenderlas. Así, v.g. Guillermo de Ockham y Gabriel Biel, Duns Escoto y Trombeta, Tomás de Aquino y Cayetano, o Tomás de Aquino y Ferrara. Sin embargo estas diferencias se matizan permanentemente cuando v.g. en la propia tradición medieval, el Aquinate subraya la presencia de Agustín de Hipona²⁸ –ídem Suárez²⁹ para determinados aspectos metafísicos y morales –cuya interpretación es francamente aristotelizante–, o Cayetano, cuando favorece con su lenguaje una aproximación decisiva al pensamiento de Escoto³⁰.

Con las restricciones del caso según las *D.M.* consideradas, hay un pequeño número de autoridades que aparecen marginalmente: Orígenes, Dionisio Areopagita, Dionisio Cartujano, el Abulensis, Sebastián Pérez, Petrus Paludanus,

²⁸ Patricia Moya Cañas, Manfred Svensson, “Ratio superior, ratio inferior y el agustinismo de Tomás de Aquino”, *Anuario de Estudios Medievales* 43, 2, 2013: 786-794.

²⁹ F. Suárez, *D.M.* VIII, 1, 1: “Quod intellectus componendo et dividendo verus vel falsus dicatur, certum est ex communi omnium consensu. Unde August., lib. de Vera Relig., c. 36: Cui manifestum est”.

³⁰ Ceferino Pablo D. Muñoz, *Objetividad y ciencia en Cayetano*, Santiago de Chile, RIL, 2016, pp. 87-88.

Augustinus Steuco Eugubinus, Antonius Bernardinus Mirandulanus y Johannes Baptista Monlorius. Cada uno es útil para fundamentar algún detalle conceptual de la ciencia metafísica bajo una consideración predominante de características escotistas o tomistas. Algunos están integrados positivamente, tales como Orígenes, Dionisio Areopagita o Sebastián Pérez, mientras que otros, negativamente, como es el caso de Antonius Bernardinus Mirandulanus³¹. Por último es deseable ponderar que el registro de fuentes de las *D.M.* coloca los cimientos necesarios para pensar una concepción de la historia de la filosofía complementaria a las actualmente en uso³² como así también reconsiderar una historia de la ciencia física y la matemática escolástica y renacentista aristotélica y en diálogo con los estudios actuales³³.

Recibido: 15/05/2020
Aceptado: 30/06/2020

³¹ F. Suárez, *D.M.* I, 2, 2: “Quam sententiam defendit Antonius Mirand., lib. XIII de Evers. singul. certam., sec. 6 et 7. Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes eius”.

³² Cf. Francisco León Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

³³ Alistair C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo/2. Siglos XIII-XVII*, Madrid, Alianza, 1987. Cfr. Alexandre Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1985. Cfr. A. Koyré, *Estudios Galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 1-52.

Resumen. El presente estudio está basado en la edición Vives de las *Disputaciones Metafísicas*. Ofrece al lector un índice detallado de las fuentes antiguas, medievales y renacentistas que recoge explícitamente Francisco Suárez en los tratados I-VIII. El criterio de las fuentes es el siguiente: autores y textos se citan en latín, en orden cronológico y según las ediciones de los siglos XV y XVI.

Palabras-clave: Francisco Suárez - *Disputaciones Metafísicas* - fuente bibliográfica - Tratados I-VIII.

Resumo. O presente estudo é baseado na edição Vives das *Disputações Metafísicas*. Oferece ao leitor um índice detalhado das fontes antigas, medievais e renascentistas coletadas explicitamente por Francisco Suárez nos tratados I-VIII. Os critérios das fontes são os seguintes: autores e textos são citados em latim, em ordem cronológica e de acordo com as edições dos séculos XV e XVI.

Palavras-chave: Francisco Suárez - *Disputações Metafísicas* - fonte bibliográfica - Tratados I-VIII.

Abstract. The following research is based on Vives edition on *Metaphysical Disputations*. It offers an index of ancient, medieval and renaissance sources that Francisco Suarez gathered in treatises I-VIII. The key selection criteria to read the sources are as follows: authors and books are in latin, in chronological order and according to medieval editions.

Keywords: Francisco Suarez - *Metaphysical Disputations* – bibliography - Treatises I-VIII.

EDICIÓN CRÍTICA

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Primae Physicae Pars, Liber Primus.

Introducción

Celina A. Lértora Mendoza

Fray Cayetano Rodríguez (1761-1823)¹ ha sido una figura prominente en los primeros tiempos de la vida independiente argentina; su trayectoria política luego de 1810 dejó en penumbra su actividad docente, que llevó a cabo durante muchos años. Según los datos que proporciona, Guillermo Furlong, dictó clase en Montserrat en 1782 y años más tarde en el Convento de San Francisco de Buenos Aires, ejerciendo la regencia y dictando la Cátedra de Teología de Prima². Se sabe que escribió de puño y letra las lecciones del Curso de Lógica dictado en 1796 y que también tuvo a su cargo cursos de Física y Metafísica. En suma, su permanencia en Córdoba, ya bajo la regencia franciscana, se extiende de 1781 a 1790 y luego pasa a Buenos Aires. También escribió poesía, especialmente patriótica, luego de la Revolución de Mayo de 1910.

Como otros religiosos de su tiempo, y especialmente los Hermanos Menores, Rodríguez no rehusó ocuparse activamente en política. Fue primer Conservador de la Biblioteca Nacional, por nombramiento de la Junta Gubernativa de 1812, cargo que desempeñó hasta 1814. Formó parte, elegido por voto popular, de la Asamblea de 1813, la cual le confió el *Redactor de la Asamblea*. Posteriormente fue miembro del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento.

¹ Reitero aquí los datos consignados en un artículo anterior: “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. Quaestio appendix pro Complemento Physicae Generalis” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 6, N. 1, 2019: 61-.88; digital www.mediaevaliamericana.org

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

La actividad política de Rodríguez y la polémica que llevó consigo, han oscurecido otros aspectos de su vida, e incluso este silenciamiento obstaculiza un juicio adecuado acerca de su pensamiento filosófico y teológico. Rodríguez fue también un hombre de estudio, versado en las letras clásicas y conocedor de los avances científicos de su tiempo. Tradujo y anotó el libro del Abate Bonola *Liga de la Teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo*, al que añade un prefacio dedicado al clero americano³.

Como profesor de filosofía se desempeñó con probidad, sencillez y claridad, según resume Furlong los datos que ha podido obtener. Su postura filosófica no se aparta del eclecticismo reinante, con el que comparte ciertas incoherencias y malentendidos; sin embargo, este afán sintetizador tiene por resultado la incorporación de muchas nociones y conocimientos valiosos, que de otro modo hubiesen quedado fuera. Es con este criterio hermenéutico que debemos acercarnos a su obra.

Su Curso de Física General se conserva en dos manuscritos

1. Códice de la Biblioteca Central del Colegio del Salvador⁴, de Buenos Aires, perteneciente a la Compañía de Jesús y su carátula es la siguiente:

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

2. Códice de la Biblioteca y Anticuariato del Convento Franciscano de Jujuy⁵, s/s. Su portada es la siguiente:

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

⁴ He dado a conocer estos datos en mi anterior trabajo, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., FECIC, 1979, p. 242 ss.

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

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

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

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

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

obviamente, a la Teología. El Libro I, que trata los temas correspondientes al primero de la *Physica* de Aristóteles, dentro de la parquedad argumentativa y la significativa reducción de objeciones y respuestas, es coherente con su propósito de enseñar lo más importante y actualizado del tema.

He publicado la traducción completa de esta obra, con Introducción y notas⁷ según el texto latino del manuscrito de Zabala, indicando algunas variantes (pocas y de escasa importancia) del segundo manuscrito.

Esta transcripción del original latino sigue Ms. Zavala, indicando en nota alguna variante del Ms. Bárcena. En notas al final se indican algunas referencias de fuentes; un análisis exhaustivo de ellas puede verse en la traducción ya mencionada.

Recibido: 20/05/2020
Aceptado: 30/06/2020

⁷ *Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Bs. As., Ed. FEPAL, 2005, 310 pp.

[10]PRIMA PHYSICAE PARS, SEU PHYSICA GENERALIS

Liber primus

¹⁰De corpore naturali generatim eiusque principiis et divisibilitate

Rei ordo postulat, ut de rebus naturalibus disserentes, ea primum complectamur, quae ad illas universim pertinent, tum singula speciosim rerum genera percurramus. Jam vero cum substantia finita naturalis distribuatur in materialem et spiritualem, atque substantiae notionem in ¹⁵Logica exhibuerimus, et de substantiis spiritualibus in metaphysicis habenda sit disputatio; idcirco de substantia materiali, quae etiam corpus appellatur in praesentiarum dicendum superest.

Quaestio 1^a

In quo sita sit corporis naturalis essentia?

²⁰ Cartesius 1^a parte Principiorum Num. 43ⁱ, entis naturalis seu corporis essentiam in triplici actuali extensione in longum, latum et profundum constituit; adeo ut quidquid extensum est, et spatium quoque modo occupat, omnino sit corpus, et vicissim corpus nequeat consistere, nisi actuaalem illam extensionem obtineat, quae juxta ipsum illius essentia ²⁵est. Hinc docet nullum vacuum nec divina quidem virtute esse possibile, quia inter latera, quae vacuum dicuntur ambire, extensio est, proindeque corpus.

[6] Alii, cum P. Ferrariⁱⁱ essentiam corporis contituum in extensione ejusdem corporis in ordine ad se, sed haec sententia nullo, meo videri, nituntur fundamento, siquidem inintelligibilis est extensio in ordine ad se distincta ab extensione in ordine ad locum modo quo explicatur a contra⁵rium, aiunt enim extensionem corporis in ordine ad se nihil aliud praeseferre nisi partium integralium multitudinem, quarum una sit extra aliam, non differentia loci, sed entitatis distinctione; ita ut partes corporis sic invicem sunt dispositae ut caput collo, collum humeris non pedibus adhaerat, et sic omnes in eodem loco sint penetrates.

¹⁰ Id autem esse omnino inintelligibile¹ imo et impossibile, scilicet inde patet quod in indivisibile repugnet esse supra et infra, dextrum et sinister, haec omnia

¹ Or. intelligibilis, *correctio secundum sensum*.

aliter, nec dici nec intelligi possunt nisi secundum diversas loci partes: implicar igitur extensio, quae non sit in ordine ad locum; ideoque non est constituenda in exten¹⁵sione corporis in ordine ad se corporis naturalis essentia. Alii autem aliter sentient constituens essentiam corporis non in extensione actuali, sed in exigentia huius extensionis, seu trine dimensionibus. Haec est opinio communior. Nostram autem sequens apperit

Conclusio. ²⁰**Corporis naturalis essentia in extensione actuali in longum, latum et profundum exigentem actualem impenetrationem est constituenda.** Probatur conclusio: id per quod optime intelligitur corpus naturale est ipsius corporis essentia, atqui per extensionem actualem cum exigentia impenetrationis optime intelligitur corpus naturale, ergo. Probatur minor: per id intelligitur essentialiter corpus, per ²⁵ quod spiritui contradietur; atqui extensionem exigente impenetrationem corpus spiritu contradietur, et ab ipso essentialiter distinguitur ut patet, ergo.

Nec valet dicere, essentiam corporis optime posse cons[7]tituit in exigentia huius extensionis, per quam spiritui essentialiter contradistinguitur; nam contraria: praedicta exigentia partium fundatur in quantitate interna, quam supponit, se impossibilis omnino est talis quantitas, ergo. Probatur minor: impossibile est, ac omnino repugnant, partes ⁵ corporis esse impenetratas, et unam esse extra aliam, quin extensionem habeant in ordine ad locum, ergo. Probatur antecedens: implicat extensio in indivisibile, sed si partes sunt impenetratae, in eodem loco absque extensione in ordine ad illud essent extensae in loco indivisibili, ergo.

¹⁰ Hinc Sanctus Augustinus, Liber de Quantitate Animae numero 5^o, 1^o, “abs te quaero, utrum corpus, illum corpus putes esse, quod non pro modo suo habeat longitudinem, latitudinem, et altitudinem: si hoc demas a corporibus, neque sentiri possunt, neque corporis esse recte existimari²⁹ⁱⁱⁱ”; ergo, ex divo Augustino recte constituitur essentia corpo¹⁵ris in extensione actuali in longum, latum et profundum.

Argumentis satisfit

Argues 1^o. Si corpus naturale in extensione actuali consisteret, nulla esset distinctio corporis physici a corpore mathematico: ergo. Probatur antecedens: corpus mathematicum essentialiter constituitur per solam tri²⁰nam dimensionem, in longum, latum et profundum, ergo. Respondeo, corpus physicum non distingui a corpore mathematico. Corpus enim naturale dicitur mathematicum, quia geometrae assumunt

illud pro objecto suarum operationum. Si autem dicas, corpus mathematicum in imaginationem tantum consistere, corpus vero physicum esse reale, faci²⁵lis est reponso, nam geometrae fingunt adesse corpus physicum ubi non est, non vero concipiunt corpus aliquod distinctum a corpore physico generatum sumpto.

Argues 2^o. Essentia alicujus rei est [8] distinctivum ejus, sed per extensionem actualem, quae statuitur pro essentia corporis non distinguitur corpus ab spiritu, ergo extensio actualis non est essentia corporis. Probatur minor: esse actualiter extensum etiam spiritibus convenit, ergo. Probatur antecedens: Deus per omnes mundi partes diffunditur, et ⁵ anima rationalis corpori coextenditur, ergo. Respondeo: concessa majorem, nego minorem, ad cujus probationem distingo antecedentem: esse extensum extensione exigente impenetrationem, spiritibus convenit, nego antecedentem. Esse extensum extensione non exigente impenetrationem, concedo antecedentem.

¹⁰ Praeterquam quod Dei convenit esse ubique, quia in omni loco exercet summa potentiam et virtutem, sicut etiam anima rationalis in toto corpore; at haec sunt spiritualiter dumtaxat, et non materialiter: neque enim Deus, et anima rationalis impenetrationem exigent, quia se habent veluti corpori¹⁵bus penetrabilibus instructi, quibus Deus in omni loco, et anima rationalis in toto corpore extenduntur.

Argues 3^o. Si essentia corporis consisteret in extensionem longum, latum et profundum, ubi non esset preadicta extensio non esset corpus, sed hoc est falsum, ergo. ²⁰ Probatur minor: Sacramento Altaris est verum Christi corpus, sed nulla est extensio partium in ordine ad locum: ergo. Respondeo, concessa majorem, nego minorem; ad probationem distingo minorem: sed nulla est extensio partium tanta, quanta convenit corpori Christi existenti circumscriptive in caelo, concedo minorem; non est extensio minor, nego minorem.

²⁵ Explicatur solutio: extensio puncti physici, et cujuslibet rei quanta potest esse major et minor indefinite, saltem divinitus, extensio itaque quam habet singula puncta physica, dum componunt corpus Christi circumscriptive existens, reduci potest in Eucharistia per actionem Dei illa, ibi reproducentem ad multo ³⁰ majorem extensionem², ita ut cuncta puncta, quae in statu circums[9]criptive corpus Domini juxta propriam sibi debitam mensuram comprehendant, illud sacramentaliter, eodem modo, eodemque ordine, ac dispositione componat sui multo tamen minori

² Ms. 2 (*Bárzena*), minor.

extensione, ita ut totum Christi corpus sit extensum, et ut aient pars extra partem sub modicissima hostiae par⁵ticulae absque aliqua confusione partium.

Clarissimum hujus rei habet in diptrici exemplum in experimento, scilicet quae in Tractatu 18 Compendii Mathematici, Propositione 2^a exponit et demonstrat Vincentius Tosca, sic se habet: *applicetur parvo foramina in fenestra facto lens¹⁰ convexa, ejusque ope intra clausum conclave ita transmittentur species objecti sole illuminati, ut in papyro subjecta ad proportionatam distantiam, objectum illud omnibus suis partibus etiam minimis absolutum describit miretis^{iv}*. In hac itaque objecti imagine, quae bis millecuplo et amplius minor est illo objecto, omnia etiam minima, quae in¹⁵ se observantur uis locis distributa ac distincta non sine voluptate compliuntur.

Quaemadmodum itaque objecti praedicti imago in brevissimis terminis clauditur, et sub modica illa extensione depingitur, ut omnes ejus partes absque aliqua confusione, et penetra²⁰tione sint expressae; ita similiter totum Christi corpus in qualibet modicissima hostiae particulae vere rerum ac physice continere dicimus absque ulla partium penetratione, aut existentiali unius intra aliam, sed tantum qualibet ex illis ad minorem extensionem reducta.

Dixi autem to²⁰tum Christi Domini corpus sub **modica hostiae particulae** praefato modo contineri; non veri sub quolibet indivisibili, quia nihil nos ad hoc ita asserendum cogit: quod enim Concilium Tridentinum definit Sectione 13^a, canone 3^o est: *sub singulis cuiusque speciei parti[10]bus, separatione facta totum Christum continens^v*; continetur enim in minimo panis, seu in ejus minima particula, quae minima licet sit, extensionem tamen habetur multorum millium punctorum physicorum capacem.

Argues 4^o. Si extensio corpus naturale constituit, haec numero ex⁵tensio, hoc numero corpus constituerit, et cum illo identificaretur, sed hoc est falsum, ergo. Corpus in Eucaristia juxta nos perit aliquid de extensione corporis Christi, quam habet ipsum corpus existens circumscriptive in caelo; ergo perit aliquid de corpore Christi; sed hoc asseri non potest, ergo. Respondeo: propositionem primam veram foret si extensio determinatae mag¹⁰nitudinis essentia corporis constituerit; attamen non haec vel illa determinata, sed aliqua tantum indeterminata extensio est essentia corporis naturalis.

Ad confirmationem distingo antecedentem: perit aliquid de estensione externa accidentali, concedo antecedentem; de extensione actuali in genere, quae¹⁵ constituit corpus naturale, nego antecedentem. Itaque extensio quam deperdit corpus Christi in Eucharistia est magnitudo determinata, quia totum Christi corpus existentens circumscriptive in caelo ad minorem extensionem in Eucharistia est reductum; sed non deperdit quantitatem, quatenus dicit extensionem in logum, latum et profundum, in qua con²⁰sistit essentia corporis.

Argues 5º. Si ratio formalis corporis in extensione actuali est constituenda, quantitas non distingueretur a substantia, sed hoc est falsum, ergo. Probatur minor: substantia non suscipit magis et minus, atqui quantitas aliquando augeri, ergo distinguuntur. Respondeo hoc proprietatem subs²⁵tantiae non esse intelligendam, ita ut substantia non suscipiat magis et minus per augmentationem aut decrementum, nam substantia corporis infantis, v.g. augmentata est in viro perfecto; sed tantum est intelligenda (sicut manet [11] explicatum in Logica, ubi de substantia) de augmentatione aut decremento ex sua essentia, id est, quod una substantia non est magis substantia quam alia in ratione substantiae. Pari modo loquendum est de quantitate.

Instabis: quantitas conser⁵vatur, destructa substantia: ergo distinguitur ab illa. Antecedens patet in Sacramento Altaris, in quo remanet quantitas panis, destructa ipsius substantia. Respondeo in Eucharistiae Sacramento non manere quantitatem panis, sed destrui simul cum substantia in consecratione. Quid autem remaneat, et quid sic in sub quo Christus continetur in Sacramento alio in lo¹⁰co opportune est examinandum.

Quaestio 2ª **Quaenam sitn principia corporis naturalis?**

Cum corpus physicum non ita simple sit ut ex prioribus quibusdam prin¹⁵cipiis non coalescat, ideo de his novis est agendum, circa quod plura sunt philosophorum placita. Pythagorai res omnes naturals ex materua et numeris constare docebant, id est, ex materia certo partium numero, certo ordine, certaue mensura disposita, certoque motu agitata. Plato autem in asignando rerum naturalium principiis varius fuit, aliquando enim tria²⁰ rerum principia adstruxit, Deum nemque, materiam et speciem, aliquando tribus istis **anima mundi** addiscit.

Alii autem Philosophi Aristotele etiam antiquiores unum tantum statuerunt rerum naturalium principium, ipso Aristotele referente initio libri primi Physicorum^{vi}, quid autem per illud unum prin²⁵cipium intelligerent non omnino constat, sed res est parvi momento. Epicurus vero, quem secuti sunt Lucretius, et Anaxagoras tenuit rerum primordium esse insectiles atomos, easque infinitas ex quibus essentia corpora, quae in mundo cernuntur compone asserebant, earumdem [12] vero interstitia inania esse, et omni prorsus corpora destituta. Hanc infinitam corpusculorum multitudinem appellabat Democritus **Panespermiam**, seu rerum universale seminum.

⁵ Peripatetici autem post Aristotelem, in assignandis rerum naturalium principiis metaphysicis potius abstractionibus usi sunt, quam physica perscrutatione. Dicunt enim corpus quodlibet dupliciter considerari posse, et quatenus generatur, sed ut ajunt **in fieri**, et quatenus jam genitum, sed **in fac¹⁰to esse**; sub duplice autem ista consideratione illius, principia assignat Aristoteles Lib. II Physicorum, cap. 6 et 7, idemque citati Libro, Textu 42, principia intrinseca sic definit: *quae nec ex se nec ex aliis, sed omnia ex ipsius fiunt^{vii}*, quae definitio ex ipsis terminis patet. Quoniam ergo hac Aristotelis circa rerum principia sententiam ¹⁵ aliis veriore esse iudico, sic sequentibus conclusionibus eam expono.

1^a Conclusio. Principia corporis naturalis quatenus generatur, seu in fieri sunt tantum tria, materia videlicet, forma et privatio. Probatur conclusio: generatio est quidam transitus a non esse substantiali ad esse substantiale, sed in hu²⁰jusmodi transitus tria necessario concurrunt, nempe terminus **a quo**, seu privatio illius esse, illud esse **quod** acquiritur, quod est forma, et illud **ex quo** res constituta per illud eam fit, quod est materia quae utrisque statui communis est; ergo ad generationem tria sunt necessaria, nempe materia, forma et privatio, ergo tria haec sunt principia corporis ²⁵ naturalis quatenus generatur.

Explicatur haec ratio: quoties corpus aliquid generatur, v.g. planta, aliquid fit quod antea non erat, vel ergo planta fit simpliciter ex non ente, vel fit ex ente quod planta non erat; non primum quia tunc talis productio non esset generatio sed creatio, cum fieret ex ni[13]hilo, quam quidem creationem Aristóteles non agnovit, ergo fit ex aliquo quod planta non erat. Illud ex quo planta fit est **materia**, illud vero quo in esse plantae constituitur est ejusdem **forma**, illud autem non esse planta quod in illo ente ante plantae generationem existebat est **privatio**, ergo in ⁵ illo ente quod planta vocatur tria sunt principia nempe materia, forma et privatio.

2^a Conclusio. Principia corporis naturalis jam facti, seu in ipso esse sunt tantum duo, scilicet materia et forma. Probatur: ea tantum sunt principia corporis in ipso esse, quae in ipso ¹⁰ post ejusdem generatione remanent, et ex quibus coalescit, sed solum materia et forma remanent, et ex illis solis evidenter coalescit postquam genitum est; privatio enim cum formae opponatur, simulcum ista remanere non potest. Ergo sola materia et forma sunt principia corporis naturalis jam geniti seu in ipso esse.

¹⁵ Argumenta, quae contra hanc doctrina objici solent parvi sunt momenti, nec in illis dissolvendis oportet tempus impendere. Difficultas inter Philosophos solum stat in explicanda materia ex qua corpora coalescent et etiam forma quae ex ipsa material educitur ad compositum physicum componendum. Id quaestione sequenti explicabimus.

2⁰ Quaestio 3^a
Quid sit materia quidque forma compositorum naturalium?

Quarenti quae sint intrinseca rerum naturalium principia, respondet Aristoteles esse materiam et formam; materiam autem primam esse id ex quo primo in ²⁵ existente fit ens naturale, formam vero esse rationem quidditatis, sed id quo illud ens naturale est tale quod quidem licet verum sit, nihil tamen hac Aristotelis Doctrina sumus doctiores, nisi ulterius explicetur, quid nempephysice sit illa materia, quidve illa forma, quam Philosophus sub abs[14]tractionem umbra delineatam exhibuit.

Itaque supponamus Deum in initio mundi creasse infinita prope modum corpuscula minutissima, eaque insectilia, insecabilia, atque indivisibilia, quia autem ita indivisibilia sunt, ut omnem divisionem et divisibilitatem exclu⁵dant, **atomos** possumus ea appellare. **Atomus** enim ex graeca voce **atomos** dici compertum est, quem idem sonat atque insectile, insecabile, impartibile, infrangibile, atque indivisibile; et quoniam atomorum exilitatem tantam esse necesse est, ut nullo sensu percipi possint, idcirco atomi invisibiles, atque insensibiles ¹⁰ etiam appellantur.

Horum atomorum existentiam sic probamus: nam aliquid in rebus corporeis admittendum est, quod simpliciter, et ratione sui sit terminus creationis; sed solum atomi seu indivisibilia physica esse possunt simpliciter termini creationis, ergo existunt in rebus ¹⁵ corporeis praedictae atomi. Probatur minor: illud est simpliciter terminus creationis, quod ratione sui et simpliciter fit ex nihilo, sed solum insectiles

atomi in rebus corporeis possunt praedicto modo fieri ex nihilo, ergo. Minor patet, nam exceptis atomis, caetera ex partibus sunt compositus, id compositus non possunt simpliciter fieri ex ²⁰ nihilo; ergo solum atomi, etc; dantur igitur atomi, in rerum natura.

Hoc supposito, sit

1^a Conclusio. Materia prima physice spectata est atomorum congeries. Probatur breviter: dum corpora dividunt, aut dissolvuntur deveniendum est necessa²⁵rio ad aliquo indivisibile, ut in illo terminentur corporum divisione: sed tale indivisibile est materia, seu atomorum congeries, ergo. Probatur minor: in praedictis corporum divisionibus devenien[15]dum est ad materiam ingenerabilem et incorruptibilem juxta Philosophum I Physicorum, textu 82^{viii}, sed congeries atomorum est ingenerabilis et incorruptibilis, ergo. Probatur minor: cum enim sint indivisibilis, scilicet simplices, non nisi per creationem fieri possunt; sed quod ⁵ creatum est ingenerabile est, ergo congeries atomorum est materia prima ingenerabilis, incorruptibilis, et in qua resolvuntur omnia corpora naturalia.

Confirmatur: congeries atomorum convenient omnia quae Aristoteles adscribit ut materia prima, ergo. Probatur antecedens: Aristoteles, VI Met. cap. 3 ait ¹⁰ *materia prima nec esse speciem, nec quale, nec quantum, nec quidquam eorum quibus ens determinatur*^{ix}. Atqui atomi nonsunt quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quae determinant ens, ergo. Probatur minor: in primis non est specie licet enim sint entia realia per creationem producta, non tamen est quid physicum, et sensibile, aliunde nec **quale**, cum enim ¹⁵ sint immobiles, nullam qualitatem sensibilem habent, nec sunt **quantum**, hoc est sensibiliter, et ideo licet habeant aliquam extensionem non efformant quantitatem sensibilem.

Neque sunt quidquam eorum quae determinant ens, ens videlicet physicum, et sensibile, atomorum ²⁰ enim esse, neque sunt terra, nec aqua, nec ignis, nec planta, nec aliud quidpiam excogitabile ens ex his quae sunt sensibus perceptibilia, sed indifferentes sunt ad omnem formam induendam; ergo ex quo colligitur atomos esse primum subjectum receptivum formarum ex quibus per se existentibus omnia corpora fiunt. Ergo atomi sunt materia prima, ab Aristotele assignata.

²⁵ **2^a Conclusio. Forma materialis compositorum naturalium est dispositio, convenientia, proportio et armonia, quam atomi seu corpuscula [16] inter se**

uniuntur et combinantur. Ita sentiunt cum Gassendo, P. Maignam, P. Honoratus Fabri, Joannes Baptista Duhamel, Vincentius Tosca, et alii recentiores.

Probatur primo ⁵ conclusio impugnando Peripateticorum de formis substantiarum sententiam: formae materiales iuxta Peripateticorum sensum sunt entitates absolute rerum a materia distinctae, sed formae in hoc sensu repugnant, ergo. Probatur minor: praedictae formae nec per creationem sunt productae, nec per generationem, ergo. Primam partem concedunt peripatetici; ¹⁰ secunda vero probatur: si formae generarentur fierent ex aliquo ipsis inexistente, sed hoc nihil aliud esse potest quam materia, ergo fierent ex materia inexistente ipsis formas, ergo formae ipsae ex material et forma coalescerent. Idem argumentum efformabimus de forma prima et sic in infinitum; ergo ut hoc inconveniens vitentur dicendum ¹⁵ est non esse entitatem, etc.

Impugnatur secundo: si forma materialis esset entitas distincta a materia, in detructione compositi anihilaretur, sed hoc non est dicendum; ergo. Probatur major: tunc res anihilantur, quo desinit esse secundum totum suum esse: atqui in destructione compositi forma desinit esse ²⁰ secundum totum suum esse, ergo anihilantur. Respondent, formam non anihilari, quia remanet ejus subjectum, nempe materia. Sed contra est: si anima rationalis, verbi gratia, destrueretur, certe anihilaretur, licet subjectum remaneret; ergo remanentia, aut non remanentia subjecti perinde se habet ad anihilationem, si quae destruitur est entitative a subjecto distincta; ergo forma anihilatur, quod est absurdum.

²⁵ Impugnatur tertio: si darentur formae materiales quam entitative substantia sint, vel essent materia aut spiritus: sed in sententia Peripateticorum nec materia sunt nec spiri[17]tus, ergo nihil. Probatur minor: omnis substantia aut materia est, aut spiritus, ergo. Probatur antecedens: omnia substantia aut corporea est, aut incorporea iuxta divisionem arboris Porphyriani; sed substantia corporea est materia, incorporea est spiritus, ergo. Respondent tamen, formam non esse materiam, sed esse materialem, eo quod dependet in ⁵ esse et conservari a materia, quae quidem forma est medium inter materiam et spiritum, quia non opponuntur contradictorie.

Sed impugnatur solutio: si illa forma est materialis, certe concedo est materialis, quo est substantialis; sed ita est substantialis ut sit subs¹⁰tantia, ita est materialis ut sit materia, quod ut magis suadem utor hec argumento, per quam Peripatetici probant, formam esse substantiam; inquit enim: omne ens, vel est substantia vel accidens; sed forma non est accidens, quia componit essentialiter compositum, ergo

est substantia. Similiter itaque arguo: omnis substantia, aut materia est, aut spiritus, si forma preadicta non est spiritus, ergo materia quaemadmodum, ergo non valet assignare¹⁵ medium inter substantiam et accidens, ita nec inter materiam et spiritum.

Probatur conclusio ratione speciali: forma artefactorum physice consistit in ipsis eorumdem materiae partibus quatenus nempe taliter sunt dispositae, ut artefactum illud confingant, ergo eorum forma compositorum naturalium in dispositione partium materiae²⁰ consistit. Probatur consequentia: principia compositorum artificialium nullam entitatem superaddit materiae, sed etiam forma compositorum naturalium nullam addit materiae entitatem ab ipsa entitative distinctam, ergo. Probatur vero, forma materialis vocatur ab Aristotele I Physicorum textu 66 *unum ut ordo et musica*^x, sed ordo seu dispositio non addit supra materiam aliquam²⁵ entitatem, ergo; minor patet in artificialibus, in quibus ordo seu harmonia partium tantum modaliter est distincta ab artefacto ipso. Omnes haec probatioens roboramur solutione argumentorum.

Solvuntur argumenta

[18] **Argues 1º.** Juxta communem atomistarum sententiam atomi omnes sunt ejusdem natura, sed in huiusmodi atomorum combinatione repugnant consistere formam substantialem, ergo. Probatur minorem: si omnis atomi sunt ejusdem naturae, utique dicantur invicem⁵ diverso modo colligari ac disponi, nullum tamen inde prodire poterit compositum ab altero specie diversorum semper enim una et eadem res ex atomis prodiret; ergo.

Respondeo, sufficere, ut composita inter se essentialiter distinguantur, eorumdem materiam diversis modis substantialibus esse modificatam: ex hac enim diversa partium seu atomorum textura, combinatione et figura plures oriri qualitates, quis neget? Unde nam in crystallo contusa albedo, in cera liquaescente fluiditas, in pomo marcescente pallor, et graveolantia, nisi ex varia solum particularum textura? Hoc clarius intelligi et explicari potest,¹⁵ si cum Gassendo, aliisque compluribus observetur innumeros esse modos, quibus tenuissime corporum partes disponi vel combinari possunt.

Si enim 24 characteres diversis adeo rationibus disponi possunt, ut exinde combinationum possibilium numerus sit incredibilis,²⁰ nisi atenta ratione, perscrutaretur; quid si, non 24 sed infinita fere elementa, tenuissimi nimirum particulae mira, figurarum magnitudinumque varietate disponantur? Incredibile certe

compositorum varietas, atque infinita partium textura, orietur, ex qua de inde varium sensibilibum proprietatem congeries, adeoque varia ²⁵ substantiarum genera deducantur.

Argues 2º. Anima rationalis est forma hominis entitative distincta a corpore justa Concilium Lateranense tertium^{xi}, ergo forma aliorum compositorum etiam est distincta [19] a materia. Probatur consequentia: ideo in hoc admittitur forma entitative distincta a materia quia dantur in homine proprietates quae nequeunt atribui materia, ut sunt intelligere, velle, etc.; sed etiam in aliis compositis dantur proprietates que non possunt competere materiae, ut in leone rugire, in equo ⁵ mugire, etc.; ergo eodem jure quo in hominem etiam in aliis compositis, etc.

Respondeo: concesso antecedenti nego consequentiam; ad probationem nego minorem vel eam distinguo. Dantur proprietates quae non possunt competere materiae nude sumptae, concedo minorem, materiae modificate nego minorem, cum enim ex materia sic, vel aliter modificata, oriuntur sen¹⁰sibiles qualitates, etiam plurima proprietates ab ipsa modificatione originem ducere possunt. Praeterquam quod Pater Maignam^{xii} asserat disparitatem, cur anima humana a materia entitative distinguitur, non vero caeterae formae rerum materialium: cur enim entitas animae humanae spiritualis sit, ab omni materia debet distingui; formae vero materiales ¹⁵ eo opso quod materiales sint intrinsece materia constare debent a qua non possunt distingui.

Argues 3º ex Patre Ferrari^{xiii}: in corporibus naturalibus stat radix conservativa et exigitiva determinatae collectionis accidentium sensibilibum, sed haec radix non est aliud nisi forma substantialis absoluta, et distincta a collectione atomorum, ergo. Major apparet expe²⁰rimentis: nam aqua calefacta reparat sibi connaturalem frigiditatem, ignis conservat in sese intensionem caloris sibi determinatam, arbor reparat ramos et folia, etc. Minor probatur: materia non est ea vis conservativa, cum ipsa sit indifferens ad omne accidens, et ad quamlibet accidentium collectionem; sed nec alteri adscribi potest haec vis, ergo est forma ²⁵ substantialis peripatetica.

Huic argumento plures assignat Pater Fe[20]rrari recentiorum solutiones; unica tamen ab ipso assignata argumento satisfit absque ullo recurso ad formam substantialem Peripateticam. Aqua enim calefit a particulis ignis, quae in aqua subeuntes ejusdem aquae, particulas ad intestinum cumque frequentissimum ⁵ motum consistant; recedentibus vero particulis ignis, nec aliis jam de novo accedentibus, cessat praedictus motus, unde ad pristinum frigiditatis statum remeat.

Caetera autem sui locis applicabuntur, semper tamen absque recursum ad formam substantialem peripateticam.

¹⁰ **Argues 4^o** ex eodem: dantur novae rerum generationes; sed istae generationes exponunt productionem novae entitatis substantialis, ergo datur praedicta entitas. Probatur minor: generationes illae, non habentur ex sola partium textura, ergo; probatur antecedens: generatio distinguitur essentialiter a simplici formatione: sed hoc essentielle discrimen non habetur per solam partium combina¹⁵tionem, nec haec dicitur rite generatio, alias quilibet artifex ex partibus corporis praexistentis diverso modo collocatis statum componens, dicendus esse statuae genitor; quidquidem absonum est, ergo.

Respondeo: generationem distingui a simplici formatione in eo quod generatio praesefert ²⁰ omnimodam mutationem combinationis partium insensibilium materiae, ex qua nova combinatione, aut textura resultat collectio affectionum, omnimode diversa, atque sensibilis; at vero in simplici formatione non occurrit nisi aliqualis mutatio partium sensibilium extrinsecarum componentium artefactum essentialiter distinctum a compo²⁵sito naturali.

Instabis aliter, si forma non essent entitative distincta a materia, nulla daretur generatio, aut corruptio, ergo; probatur antecedens, in generatione [21] aliquid de novo producitur, et in corruptione aliquid destruitur, sed non producitur materia nec corrumpitur, quia ingenerabilis et incorruptibilis est, ergo generatur atque corrumpitur forma substantialis distincta a materia. Respondeo ad instantiam, in generatione formam non generari de novo, ⁵ nec in corruptione corrumpi, sed compositum, juxta expressam Aristotelis, et Divi Thomae dictrinam. Philosophus enim Lib. VII Metaphysicae, cap. 8 ait, *manifestum est, quod nec species fit, nec quodque nominare oportet formam*^{xiv}.

Praeterea, Lib. I Physicorum ait: *manifestum est ex dictis, quod omne quod fit* ¹⁰ *semper compositum est*^{xv}. Et Divus Thomas, I Parte, quaestio 65, art. 4^o ait: *formae autem corruptibilium rerum habent, ut aliquando sint, aliquando non sint absque hoc, quod ipse generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis*^{xvi}; alia tum Aristotelis, tum Divi Thomae testimonia omitto, ex quibus manifestum est formas materiales non fieri nec ge¹⁵nerari, sed composita, unde agentia naturalia non producuntur materiam nec formam, sed compositum.

Argues ultimo: materia prima est pura potentia, saltem in esse physico, et substantiali. Ergo entitative non est actus physicus et substantialis; sed hic actus est forma, ergo materia prima entitative non est forma, ergo distinguitur ²⁰ entitative a forma. Repondeo, concesso toto argumento, nego ultimam con-sequentiam, licet enim materia secundum se entitative non sit forma, hinc minime inferitur formam entitative distingui a materia: cum enim forma non sit entitas, sed modus, solum modaliter distinguitur a materia.

Propositio única

²⁵ Quae notionem naturae exhibet

Nomen **naturae** multifariam concipitur, saepe enim pro Deo ipso usurpatur, ut praestitit Divus Augustinus Liber XV de Trinitate, cap. 1º *saepe pro causis secundis sumitur, aut pro rerum universitate, vel pro [22] illo ordine quem Deus praefixit creaturarum rerum universitati, quandoque signatur rei essentiam*^{xvii}, et saepe indicat omne id quod a creaturis per vires proprias effici potest. Sed quatenus ad physicam attinet **natura dicitur intrinsecum principium motus, et quietis**, ut declarat Philosophus Libro II Physicorum^{xviii}.

⁵ Haec definitio Aristotelis communiter admittitur a Philosophis, juxta quam natura **est illud quod quaelibet rex ex vi suae generationes habet**, ratione cujus principium est, aut causa **motus**, id est quarumlibet mutationum, et **quietis**, quam nempe quiescit in possessione illius status, quam per motum acquisivit. Sic natura plantae appellatur vis illa qua ex semine consurgit, qua augetur, qua in frondes dilatatur; enim **motum** qui ab illa virtute progressus, eo usque durat, donec planta debitum sibi incrementum, possessionem illius vegetae quiete retineat esse **quies**.

Unde corpus naturale est quod habet in se praedictum principium motus et quietis sic plan¹⁵ta corpus est naturale, quia ipsi inest vis illa, qua augetur, frondet, etc.; corpus autem mobile est ipsum corpus naturale, **quatenus variis est mutationibus sensibilibus obnoxium** nempe generationis, corruptionis, alterationis, etc. Hinc corpus naturale et mobile sensibile esse oportet, seu experimentis sensibilibus obnoxium. Praeterea cum praedicti motus²⁰ seu mutationes sensibiles non nisi compositis convenire possint, certe corpus naturale et mobile compositum esse necesse est, ideo compositum naturale recte appellatur praecipuum physice generis negotium est.

Quaestio 4^a Quid dicendum sit de integritate, et divisi²⁵bilitate continui

Continua sunt (inquit Philosophum Liber I Physicorum, cap. 1^o)^{xix} **quorum** [23] **extrema sunt unum. Contigua quorum extrema sunt simul seuque se tangunt.** Verba sunt Philosophi, sed ulteriori explicatione indigent. **Continuum** itaque est illud cuius partes inter se sunt unitae, ita ut si una trahatur etiam et alia, dummodo ipsa tractione non destruatur unio; ⁵ ut lignum cum una pars ira alteri copulata ut illa trahi non possit altera immota. **Contiguum** est quod aliud tangit, ei tamen non est unitum ut cum duae manus se tangunt. Hic autem tantum est quaestio de continuo.

Itaque ut rem ipsam agrediamus: omnibus motus est ¹⁰ quodque corpus ex corpusculis minimis compactus esse, id sane ostendit experimenta in corporum solutione, sic v.g. pulvis scassus a vestibus in quandam veluti pulveream nubem dabit. Sic grana, frumenti, et aromatum in pulveres farinaseos continentur. Idem apparet ex odorantis, quae sutilissima novis supervitant corpuscula, dum ha¹⁵litu suo diffunduntur, hanc vero minima haec corpuscula ex indivisibilibus compacta sint, vel partibus semper divisibilibus constet, hoc opus hic labor est investigare.

Animadvertite igitur, duo partium genera in continuo a Peripateticis distingui, nempe **aliquotas** et **proportionales**.

²⁰ **Aliquotas** appellant illas, quae aliquoties repetitae totum exhauriuntur continuum, quaeque aequales sunt Inter. se. Sic quatuor palmi sunt partes aliquotae ulnae, quia palmi aequales sunt inter se, et palmus quatuor acceptus ulnam adaequat, seu exhaurit; partes autem proportionales appellant eas, quae inaequales sunt inter se, decrescunt tamen in ²⁵ minores, et minores in eadem proportione: sic in ulna datur semiulna, in semiulna medietas semiulna, et in hac iterum alia medietas, etc.

1^a Conclusio. [24] **Continuum non componitur ex partibus in infinitum divisibilis:** est contra Peripateticos, quibus in loco adhaeret Cartesius, ejusque asseclae. Probatur conclusio: si continuum ex partibus in infinitum divisibilibus constaret, nullus in rerum natura daretur motus, ergo. ⁵ Probatur antecedens: implicat ut mobile attingat finem spatii, aut secundum ejus medietatem, quin prius primum ejus medietatem percurrat, nec potest hanc percurrere, quin prius huius medietatis medietatem conficiat, et sic de reliquis: sed si haec medietates procedunt in infinitum, numquam perveniri potest ad primam, non enim dabilis est haec prima

pars ¹⁰ a quo motus incipiat, ergo motus incipere non potest et consequenter nullus in rerum natura daretur motus.

Probatur secundo conclusio: si continuum est in infinitum divisibile, corpus quantumvis exiguum infinitas actu partes in se contineret, nam corpus in ea tantum quae continet divisibile co¹⁵gitatur, atqui omnino est imperceptibile infinitas partes in tam exiguo copore contineri; tum quia daretur infinitum in actu saltem secundum multitudinem, quod Peripatetici non admittunt; tum etiam quia daretur infinitum clausum terminis quia corpus illum in infinitum divisibile terminis est circumscriptum, et consequenter partes illud componentes: ergo con²⁰tinuum non est in infinitum divisibile.

Huic argumento respondent contrarii partes aliquotas esse finitas in continuo, partes vero proportionales esse infinitas in potentia tantum, ex quo non sequitur infinitum in actu; sed contra: omnes partes proportionales rerum sint aliquotas: ergo si continuum potest ²⁵dividi in infinitas partes proportionales, etiam in infinitas partes aliquotas; sed justa adversarios ex infinitis partibus aliquotis in continuo sequeretur infinitum in actu, ergo etiam, etc.

[25] Primum antecedens demonstratur: nulla est assignabilis pars proportionalis, quae aliquota non sit, ergo; probatur antecedens: pars aliquota est quae aliquoties sumpta exhaurit continuum; nam semiulna bis sumpta facit ulnam, medietas semiulna, seu palmus quatuor sumpta ulnam efficit, octo dimidium palmi ulnam faciunt, etc. Sed omnes istae partes etiam proportionales sunt, in eadem enim ratione decrescunt; ergo omnes partes proportionales sunt aliquotae.

2^a Conclusio. Continuum componitur ex punctis physicis indivisibilibus impenetra¹⁰biliter extremis. Probatur: continuum ex aliquibus in eo existentibus componitur, sed non componitur ex partibus in infinitum divisibilibus ut ostensum est, ergo ex punctis physicis indivisibilibus; sed non modicum roborabitur nostra conclusio solutione argumentorum.

Argumentis satisfit

¹⁵ **Arguunt 1^o** Peripatetici: si continuum constare ex solis indivisibilibus non haberet extensionem ac magnitudinem atquicontinuum gaudet extensione ac magnitudine, ergo. Probatur major: indivisibile additum indivisibili non facit majus nec magis extensum cum illo, ergo. Probatur antecedens: ut duo inter se unita faciant

aliquod extensum, debent ita inter se uniri, ut unum sit extra aliud aliqua sui ²⁰ parte; sed punctum additum puncto non est aliqua parte extra illud, etiam si plura ponantur, nam punctum tangit aliud secundum se totum, ergo.

Respondeo, totum argumento verum esse, si punctum tangat punctum adaequate, et secundum totam summa extensionem. Quod falsum est, nam punctum tangit aliud inadaequate ²⁵ et terminative tantum, id est, secundum partem illam superficiei, quam alteri adiungitur. Exemplum habes in Angelis, per hexapedam externis, quorum unum est extra aliud licet immediate se tangant, et tamen carent partibus in quibus possint dividi: similiter enim, tota entitas puncta [26] tangit alium, sed non totaliter, seu quoad totam suam extensionem.

Instabis: ergo punctum ut materiale non est distinctum a re spiritali; probatur consequentia: in eo enim distinguitur res materiale ab spiritali, in qua illa partes habeat, ista vero illis ⁵ omnino caret: sed juxta solutione punctum physicum extensum partibus caret, ergo. Respondeo ex Patre Maignam et Saguens^{xx}, nullum esse inconveniens in hoc ut res materialis habeat aliquid commune cum spiritu dummodo habeat aliquid sibi proprium, per quod distinguatur ab illo. Commune quidem habet, quod sit simplex et caret partibus entitativis; diver¹⁰sum autem hoc habet, et quid sit externum impenetrabiliter, et quod non possit naturaliter poni sub majoribus vel minoribus dimensionibus; quod totum convenit Angelo.

Argues 2^o: quantum ex Aristoteles est divisibile in ea que insunt^{xxi}, sed puncta physica sunt quanta, ergo sunt divisibilia in partes quae eisdem in¹⁵sunt, ergo constant partibus realiter distinctis. Distinguo primam consequentiam: puncta sunt divisibilia per designationem in partes, quae eisdem per designationem insunt, concedo. Sunt divisibilia realiter et physice in partes quae eisdem realiter et physice insunt, nego consequentiam. Solutio patet in Angelo per hexapedam, v.g. extenso, huius enim pextensionis designabile est dimidium, aliaque partes; cum tamen An²⁰gelo nullum insit dimidium, nullaque pars, sed sit entitas indivisibilis.

Sed dices: implicat puncta esse extensa, quin sint figurata, atqui si sunt figurata diversas partes entitativas habent, ergo. Probatur minor: figurata sint eorum termini invicem realiter distant, sed quae realiter distant entitative distinguuntur, ergo. Respondeo non sufficere, ut duo entitative distinguantur, quod ²⁵ inter se distent: sed ulterius requiritur, quod unum destruit possit, alio non destructo: patet in anima humana, quae simul est in pede, et in capite [27] et licet inter pedem et caput realis

intercipiatur distantiam, anima tamen eadem est in capite et in pede. Similiter loquendum est de puncto physico.

Argues 3^o. Si nostra sententia est vera, linea quae ex punctus numero imparibus constat, nequit bifariam aequaliter dividi, sed hoc est falsum; ergo. Probatur major: nam in ⁵ preadicta linea punctum medium dividi non potest, juxta nostrum explicandi modum, ergo. Respondeo lineam duplici modo esse divisibilem, mathematice scilicet, et physice. Physica divisio est, quam unum segmentum ab alio realiter separatur, et hoc modo nequit preadicta libea bifariam dividi, impossibile enim est, quod punctum medium dividatur. Divisio autem mathematica est divisio per conside¹⁰rationem tantum, et hac deivisione omnis libnea bifarie est divisibilis.

Argues 4^o ex plurimis geometrarum demonstrationibus. Primo, si continuum ex punctis constaret, tot forent punctos in minimo circulo, quot sunt in majori. Describantur enim ab eodem centro duo circuli; tum ab iste centro du¹⁵cantur libeae ad singula puncta majoris circuli; haec libeae per minorem circulum sic transibunt, ut singulae in uno pariter puncto ipsum sint securae: erint ergo totidem puncta in minimi circulo, quot sunt in majori, quod profecto absurdum est.

Secundo, si linea ex punctis indivi²⁰sibilibus constaret, linea diagonalis, seu linea ab uno quadrati angulo ad oppositum perducta, aequalis esset lateribus quadrati, sed hoc est contra experientiam, ergo. Probatur major: si angulis punctis unius lateris ducantur lineae ad singula puncta lateris opposite, haec quidem lineae totam aream quadrati implerunt, et singula diagonalem in uno dumtaxat puncto ²⁵secabunt, ergo tot sunt puncta in diagonali, quot sunt in laterae; sed hoc posito aequalis esset linea diagonalis lateribus quadrati, ergo esset contra experientiam.

[28] Respondeo ad primum, non legitimam est ratiocinationem ab statu mathematico ad statum physicum: geometricae igitur demonstrationes legitimae sunt, ut a geometra proponuntur; quippe Geometra non reale ut est in rerum natura consideret, sed pro ut habeo concipitur. Itaque mathematica considerat punc⁵tum, absque ulla prorsus extensione, et lineam absque ulla latitudine, et sub hac consideratione, lineae quae a quovis puncto peripheriae circuli majoris ducuntur ad centrum peripheriam circuli minori secant in partes proportionales hiis, in quas major peripheria secantur ab eisdem lineis.

¹⁰ Si vero loquamur physice, et a parte rei, a duabus punctis peripheriae majoris non possunt duci lineae ad centrum, si preadicta puncta sint sibi immediatsa, quin

una alteri ex parte saltem incumbat; lineae enim physicae latitudinem habent; et ita necesse est alteram lateri ex parte superinduci. Cum itaque lineae physicae praedictam ¹⁵ a singulis punctis peripheriae majoris ad centrum delate partium superinducantur, non sequitur tot ab eiusdem designari puncta in circulo minori, quot sunt in majori.

Hinc patet solutio ad secundum: lineae enim illae, quae ab uno latere ad illud ducuntur si physice sumantur latitudinem habent; proinde diagonalis lineae non recte, sed oblique, ab ei secatur, unde fit ut singulae, majus spatium in diagonali tegant quam in alterutro latere, quod ad perpendicularum secant. De his autem, et de primo Physicae libro satis.

Notas

ⁱ La cita en Ferrari: “Cartesius, 3 p. *Principiorum* n. 45 et seq. et *Tract. de Lumine* c. 6 docet, essentiam materiae, seu corporis naturam sitam esse, in extensione actuali in longum, latum et profundum” (José Antonio Ferrario de Modoetia, *Veteris et recentiores Philosophiae dogmata Joannis Dunsii Scoti*, Tomus Secundus; Priorem Physicae partem, qua Physica dicitur, complectens Madrid, Apud Blasium Roman, 1790, Disp. I, Q. 1, p. 15).

ⁱⁱ En *Philosophiae Dogmata* (Prior Physicae Pars, Disp. III, “De essentia corporis naturalis, ejusque integritate”, Q. 1^a: “In quo constituenda sit essentia corporis?” (ed. 1790, p. 166 ss)

ⁱⁱⁱ *PL* 32, 1038-39, traducción en , *Obras Completas*, Madrid, BAC, t. 3, 1947, p. 541,

^{iv} Tomás Vicente Tosca, *Compendio mathematico, en que se contienen todas las materias más principales de las ciencias que tratan de la cantidad*, Madrid, 2^a imp. 1727, 8 v; t. VI, p. 79

^v Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, traducción de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963., p. 249.

^{vi} Libro I, cap. 2 (Bk 184 b 15 ss

^{vii} Libro I, cap. 5 (Bk 188 a 26-27):

^{viii} Libro I, cap. 9 (Bk 192 a 25-33

^{ix} La cita de Rodríguez es errónea (los manuscritos coinciden), pues el texto no corresponde al Libro 6, sino al 7, cap. 3 (Bk 1029 a 20-21). Ferrari lo pone correctamente, al mencionar este punto, en *Physicae Pars I*, Disp. I, Q. 1^a (ed. 1790, p. 8).

^x *Physica I*, cap. 7 (Bk 190 b 27-28).

^{xi} Denzinger, p. 154

^{xii} Cf. Manuel Maignam, *Cursus philosophiae*, Lyon, 1671., parte *In philosophia naturae*, cap. 22

^{xiii} Cf. Ferrari. Q. 1 de la S. I, Pars I (ed. 1790, p. 7-12). El paso mencionado por Rodríguez no es textual; el sentido corresponde a las afirmaciones de Ferrari al tratar los principios físicos (materia y forma). Esta parte del libro I es un resumen libre de la Q. 1 de Ferrari

^{xiv} Bk 1033 b 17-18.

^{xv} Libro I, cap. 7 (Bk 190 b 10).

^{xvi} Cf. *ST* I, Q. 65, art. 4^a R. El paso de Aristóteles es *Met.* 7 cap. 8 (Bk 1033 b 17 ss),

^{xvii} Aquí se dice que por encima de la naturaleza del alma humana encontramos a Dios, natura increada y creadora: “Supra hanc ergo naturam [mentem humanam], quaerimus aliquid et verum quaerimus, Deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix”. En las versiones modernas, el segundo vocablo “natura” se suele traducir por “esencia” (por ejemplo ed. BAC, V, p. 331) en cuyo caso no se mantiene el sentido de la frase de Rodríguez. En el Ms. de Bárzana la cita difiere, dice Libro XI, cap. 5. En este caso se dice que toda creatura ofrece algún rasgo de semejanza con Dios; se usa la palabra sólo para indicar la creatura; se traduce por “creatura” en versiones modernas como BAC cit. p. 631, y otros pasajes aproximados como L. III, cap. 4, n. 9 (p. 279), cap. 8, n. 13 (p. 289), cap. 9, n. 18 (p. 293) textos todos que se refieren a Dios como causa primera universal. Las dos citas son posibles, pero la primera parece más cercana al pensamiento que enuncia Rodríguez.

^{xviii} *Phys.* II, cap. 1 (Bk 192 b 21-22).

^{xix} La cita del libro I es errónea (los manuscritos coinciden). La definición aristotélica está en el libro V, cap. 3 (Bk 227 a 10-11)

^{xx} La cita no es a la letra, corresponde a *Cursus philosophicus concinnatus*, t. II, Cap. I, Prop. 5 (ed. Tolosa, 1653, p. 443 ss).

^{xxi} *Phys.* VI, cap. 1 (Bk 231 b 10-11). La cita en Ferrari, *Physicae Pars I*, Disp. III, Q. 3 (ed. 1790, p. 186).

Resumen. Se edita un fragmento del Curso de Física, dictado por Fray Cayetano Rodríguez en el Colegio de Montserrat, Universidad de Córdoba, en 1782: el Libro I, sobre el cuerpo natural en general y sus propiedades. Fray Rodríguez aborda el tema basándose sobre todo en el Manuel de José Antonio Ferrari, pero dándole un matiz personal. El texto se transcribe según el Ms. copiado por Zavala, con indicación, dado el caso, de las variantes significativas del Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial – física colonial – cuerpo natural – propiedades naturales – Fray Cayetano Rodríguez.

Resumo. É publicado um fragmento do Curso de Física, ditado por Fray Cayetano Rodríguez no Colegio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782: Livro I, sobre o corpo natural em geral e suas propriedades. Fray Rodríguez aborda o assunto baseado principalmente no Manuel de José Antonio Ferrari, mas dando-lhe uma nuance pessoal. O texto é transcrito de acordo com o Ms copiado por Zavala, indicando, se necessário, as variantes significativas do Ms. Bárcena.

Palavras-chave: escolasticismo colonial - física colonial - corpo natural - propriedades naturais - Fray Cayetano Rodríguez.

Abstract. A fragment of the Physics Course, dictated by Fray Cayetano Rodríguez at the Montserrat College, University of Córdoba, in 1782 is published: Book I, on the natural body in general and its properties. Fray Rodríguez approaches the subject based above all on José Antonio Ferrari's Manuel, but giving it a personal nuance. The text is transcribed according to Ms. copied by Zavala, indicating, if necessary, the significant variants of Ms. de Bárcena.

Key words: colonial scholasticism - colonial physics - natural body - natural properties - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

De historiae institutione Isidori Hispalensis

*Alexis Cuauhtémoc Hellmer Villalobos
Vidzu Morales Huitzil*

Prooemium

In hac commentatione dilucidare notionem historicam Isidori Hispalensis, qui operam laudabilem praeclaramque exquisitissime exeunte saeculo sexto et ineunte saeculo septimo post Christum natum composuit, breviter volumus.

I.

Isidorus Hispalensis, homo disertus, qui anno quingentesimo quingentesimo sexto natus et anno sescentesimo tricesimo sexto aerae vulgaris in Hispania mortuus est, in iuventute copiam affluentem loquendi promeruit. Leantro mortuo, cathedram provinciae Baeticae tenuit, et perraro terens tempus quia studiosissime in scientia graecorum romanorumque exercuit, atque expositiones theologorum de Christo, Deo, ac Trinitate collegit. Crassa Minerva, doctus hispalensis, precedentem factorum originem recensuit, praesentem formam narravit, et secuentes eventus ostendit, igitur sanctus studium historiae, quae monet mentem hominum ut mortuum recordemur, ad usum patriae navabat.

II.

“Omnium terrarum, quaeque sunt ab occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra, semperque felix principum gentiumque mater Hispania. lure tu nunc omnium regina provinciarum: a qua non Occasus tantum sed etiam Oriens lumina mutuat. Tu decus, atque ornamentum orbis, illustrior portio terrae: in qua gaudet multum, ac largiter *floret geticae gentis gloriosa fecunditas*”
Isidorus Hispalensis¹

His rebus monentibus, quomodo sanctus tempus praeteritum animumque ad fovendam patriam vinculo historiae coniunxit? Isidorus Hispalensis in sectio

¹ Isidorus Hispalensis, *Opera Omnia: Tomus VII*, Romae, Apud Antonium Fulgonium, MDCCCIII, p. 107

quadragésima secunda, quae *de primis auctoribus historiarum* nuncupatur, libri primi afirmavit: “historia autem apud nos primus Moyses de initio mundo conscripsit”², sed apud auctores graecos “post Darentem, in Graecia, Herodotus historiam primus habitus est”³. Prorsus isto modo historiam, quae vera a falsis discernit, scientiam esse recte et bene intellegendi rerum gestarum putabat. Etenim, calamus Clius nobis exempla egregia dat ac in sectione quadragésima tertia, quae *de utilitate historiae* vocatur, hispalensis scripsit:

“Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt, et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur”⁴.

In sectione quadragésima quarta, quae *de generibus historiae* nominatur, discrimen diserte inter historiam fabulam argumentaque fecit,

“nam historia sunt res verae quae factae sunt; argumenta sunt quae etsi facta non sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero sunt quae nec factae sunt nec fieri possunt, quia contra naturam sunt”⁵.

Ergo, fictum ad res gestarum, quae descriptione, interpretatione et expositione perscriptae, non pertinet, nam historicus, qui, rationis causa, distentiones vel intentiones temporis cogitat, facta vera falsaque disiungit.

Reapse Isidorus non tantum naturam historiae sed etiam mensuram temporis in ordine distentionis descripsit: a) ephemeris, in qua factum per singulos dies narratur, prima distentio temporis est; b) kalendaria, quae mensibus dividuntur, secunda distentio temporis est; c) annales, in quibus breviter res memorabiles singulis annis perscribebantur, tertia distentio temporis est.

“In tempore vero sic intellegitur atomus. Annum, verbi gratia, dividis in menses, menses in dies, dies in horas”⁶,

² Isidorus Hispalensis, Isidorus, *Etymologiae u Originum sive Etymologiarum Libri Viginti*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, MCMXI, p. 94.

³ Isidorus Hispalensis, *Ibid.*, p. 94.

⁴ Isidorus Hispalensis, *Ibid.*, p. 94.

⁵ Isidorus Hispalensis, *Ibid.*, p. 94.

⁶ Isidorus Hispalensis, *Ibid.*, p. 519

etenim, res gestarum per unitates , quae unitates divisibiles computandi causa factae sunt, indivisibiles transeunt.

“Partes horarum admittunt divisionem, quousque venias ad tantum temporis punctum et quandam momenti stillam, ut per nullam morulam produci possit; et ideo iam dividi non potest. Haec est atomus temporis”⁷.

Namque, Isidorus Hispalensis divisiones temporis nasci a cogitatione credit, sicut ait Ambrosius⁸: “Tempora sunt vices mutationum', in quibus sol certa cursus sui dimensione anni orbem in confusa varietate distinguit”⁹. Temporibus perscriptis, doctus hispalensis historiam theologis legendam esse et sanctam scripturam non tantum mystice seu spiritualiter sed etiam historialiter intellegendam esse, facunde explanavit, quia maximi momenti signum, quod a historicis narratum est, hierophaniae in dissertationibus religionis christianae erat. His ita se habentibus, “aetas autem proprie duobus modis dicitur: aut enim hominis, sicut infantia, iuventus, senectus aut mundi, cuius prima aetas est”¹⁰:

- a) ab Adam usque ad Noe (v.gr., diluvium factum est);
- b) secunda a Noe usque ad Abraham (v.gr., regnum aegyptiorum nascitur);
- c) tertia ab Abraham usque ad David (v.gr., hebraei litteras habere coeperunt)

⁷ Isidorus Hispalensis, *Ibíd.*, p. 519

⁸ Ambr. *Hexaem.* IV: 5, 21: Tempora autem quae sunt nisi mutationum vices, hiems, ver, aestas atque auctumnus? In istis igitur temporibus aut velocior est transitus solis aut tardior. Alia enim praestringit radiis suis, alia inflamat caloribus. Itaque cum sol meridianis partibus immoratur, hiems nobis est. Nam cum sol longius abest, terra rigescit gelu, stringitur frigore, et plurima noctis umbra terras operit, ut multo prolixiora sint noctis spatia quam diei. Hinc oritur causa, ut hibernis flatibus nimia vis nivium pluviarumque fundatur. Cum vero (*scribe* ver est cum) ex meridianis decedens partibus supra terram redit, noctis ac diei exaequat tempora: et quo magis moras suis adiungit cursibus, eo paulatim temperiem aeris huius reducit et revocat aurarum clementiam, quae fovens omnia repetendos cogit in partus, ut terra germinet ac resoluta sulcis semina reviviscant, virescant arbores, ad perpetuitatem quoque conservandi generis eorum quae vel in terris sunt vel aquis gaudent, annuis fetibus successio propagetur. Ast (*scribe* aestas est) ubi ad aestivas conversiones in septentrionem se subrigit, spatia diurna producit, noctes vero arctat et astringit. Itaque quo magis usu assiduo aeri huic copulatur atque miscetur, eo amplius et ipsum aerem vaporat et terrarum exsiccatur humorem , adolescere facit semina et tamquam in succos viriles maturescere poma silvarum. Tunc quia flagrantior est, minores umbras facit in meridiano, quoniam ex alto hunc illuminat locum.

⁹ Isidorus Hispalensis, *De Natura Rerum*, Berolini: Gustavus Becker, MCDCCCLVII, p. 17

¹⁰ Hispalensis, Isidorus, *Etymologiae u Originum sive Etymologiarum Libri Viginti*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, MCMXI, p. 217

- d) quarta a David usque ad transmigrationem iudaeorum in Babyloniam (v.gr., templum Hierosolymis aedificatur);
- e) quinta deinde a transmigratione Babylonis usque ad adventum Salvatoris in carne (v.gr., romani graecos obtinuerunt);
- f) sexta, quae nunc agitur, usque ad finem mundi. Quarum decursus per generationes et regna ita inspicitur (v.gr., Brutus Hispaniam subegit).

In hoc statu rerum Isidorus Hispalensis praesentia denunciat, präterita nunciat, futura annunciat, et historiam patriae ad usum rei publicae perspiciebat. Ergo, perite tres libri rerum gestarum a sancto facti sunt:

- a) *Chronicon*, quod brevem temporum seriem per generationes exponit, ab prima aetate usque ad principatum Augusti Heraclii exquisitissime composuit;
- b) *Librum*, qui de viris illustribus romanis graecisque tractat, auctorum veterum fecit;
- c) *Historiam*, quae ab anno ducentesimo quinquagesimo sexto post Christum natum ad annum sescentimum vicesimum primum aerae vulgaris accidit, de regibus gothorum, vandalorum et suevorum perscripsit.

Igitur, Isidorus Hispalensis in libro tertio, qui *Historia de regibus gothorum, vandalorum et suevorum* nuncupatur, originem patriae gothorum esse antiquissimam et principium eorum de Magog, qui Iaphet natus est, affirmavit. Nam sapiens facundiae florentis argumenta ex etymologia, quae data est secunda syllaba et terminatione Magog (*gog* > *gothus*), eruit. His ita se habentibus, nomen gothum, quod imperium romanum fatigavit, fortitudine ornatum, quia gens Magog non viduata potentia armorum inter iudaeos fuit. Sanctus hispalensis in opusculo victorias gloriosas gothorum, pugnam adversus Iulium Caesarem, ritum arianae haeresis, dissertationes Gulfilae, iter ad Constatinopolim, recusationem Alarici coram romanis, expolitionem Romae, gloriam urbis Tolosanae, expeditionem Suintilae contra incursus vasconum, disputationes Trinitatis inter priores gothos, denique exilem partem historiae vandalorum et suevorum narrat.

Index librorum in hoc opere laudatorum

Hispalensis, Isidorus, *De Natura Rerum*, Berolini: Apud Gustavum Becker, MDCCLXXVII

Hispalensis, Isidorus, *Etymologiae u Originum sive Etymologiarum Libri Viginti*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, MCMXI

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus I*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCXCVII

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus II*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCXCVII

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus III*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCXCVIII

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus IV*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCCI

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus V*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCCII

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus VI*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCCII

Hispalensis, Isidorus, *Opera Omnia: Tomus VII*, Romae: Apud Antonium Fulgonium, MDCCCIII

Recibido: 14/05/2020
Aceptado: 30/06/2020



Resumen. En este comentario, brevemente, deseamos dilucidar la noción histórica de Isidoro de Sevilla, quien compuso de modo excelso, a finales del siglo sexto y principios del séptimo después de Cristo, una obra preclara y laudable.

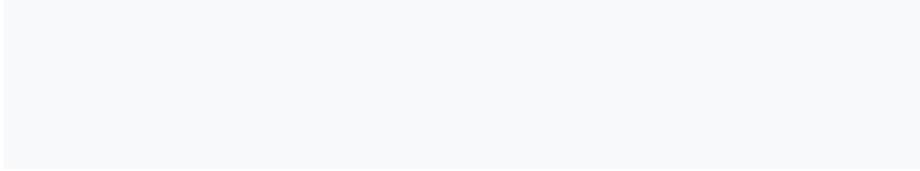
Palabras clave: Historia - Isidoro de Sevilla - España - los hechos gestados – tiempo.

Resumo. Neste comentário, brevemente, desejamos elucidar a noção histórica de Isidoro de Sevilha, que, no final do sexto e no início do sétimo século depois de Cristo, compôs uma obra notável e louvável.

Palavras-chave: História - Isidoro de Sevilla - Espanha - eventos que ocorreram – tempo.

Abstract. In this comment, briefly, we wish to elucidate the historical notion of Isidore of Seville, who, in the late sixth and early seventh centuries after Christ, composed an outstanding and praiseworthy work.

Keywords: History - Isidoro de Sevilla - Spain, - events that took place – time.



Summarium, In hac commentatione dilucidare notionem historicam Isidori Hispalensis, qui operam laudabilem praeclaramque exquisitissime exeunte saeculo sexto et ineunte saeculo septimo post Christum natum composuit, breviter volumus.

Vocabula maximi momenti: Historia - Isidorus Hispalensis – Hispania - res gestarum – tempus.

TRADUCCIONES

Es mejor ser un exiliado de la patria que verla perecer. La carta XXVIII del libro VI del Epistolarium de Marsilio Ficino

Ceferino P.D. Muñoz

Breve introducción

El *Epistolarium* de Marsilio Ficino (1433-1499), que reúne unas seiscientas cartas escritas entre 1457 y 1594, probablemente sea el testimonio más auténtico de toda la historia especulativa del canónigo florentino¹. O, dicho en términos de Gentile, la correspondencia ficiniana sería el espejo más fiel de su historia intelectual ya que “el género epistolar al ser menos exigente permitió al filósofo enfrentar problemas más ligeros que son difíciles de tratar en escritos más orgánicos”².

Tal como destaca Melisi, Ficino como buen médico de las almas, observa con lucidez los síntomas de la enfermedad que afecta al hombre de la segunda mitad del siglo XV. El llamado a volver a uno mismo recorre toda sus cartas. Muchas de las mismas están dirigidas a personajes distinguidos, figuras políticas y hombres de letras³. En este sentido, a continuación ofrecemos la traducción a la lengua española de una de las cartas en la cual Ficino recuerda la historia de un amigo en el exilio. La misma está dirigida a Bernardo Bembo (1455-1519), quien fuera un estadista y orador veneciano, padre del cardenal Pietro Bembo. Aquél fue designado embajador de la República Veneciana en Florencia en 1474. B. Bembo fue amigo de Lorenzo, Poliziano y Ficino (a quien este último le dedica el quinto libro de su Epistolario); además fue un destinatario muy frecuente de las cartas de Ficino⁴, en las cuales éste le muestra su gran aprecio. Incluso en una de ellas lo llama mi Eneas: “Vale letior, mi

¹ Cf. Roberto Melisi, *Percorsi conoscitivi nell' Epistolario di Marsilio Ficino: tra miseria hominis e deificatio*, Università degli studi di Salerno, Fisciano, 2017, p. 7.

² Cf. Sebastiano Gentile, *Le 'epistole' e l'opera del Ficino*, in *Marsilio Ficino, Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. Gentile, Firenze, 1990, p. LXIV.

³ Cf. Roberto Melisi, *Percorsi conoscitivi* cit., p. 8.

⁴ Cf. Nella Giannetto, *Bernardo Bembo. Umanista e politico veneziano*, Firenze, 1985.

Aenea! Tot enim aliquando bonis gaudebis in portu securus, quot mari fortiter superasti procellas” (ep. 3,61).

Para la traducción que ofrecemos a continuación hemos usado la siguiente edición latina: Marsilio Ficino, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Anton Koberger, Nürnberg 1497. La carta XXVIII del libro VI del *Epistolarium* de Marsilio Ficino aparece concretamente en la página CLI.

Traducción

Es mejor ser un exiliado de la patria que verla perecer

Marsilio Ficino de Florencia a Bernardo Bembo, orador de Venecia. Saludos.

Preguntas, distinguido Bembo, por qué razón nuestro Napolitano quiere estar tanto tiempo en el campo. La causa, claramente, es porque en estos momentos tempestuosos él no puede estar en la ciudad.

Bernardo, si solo pudiera expresar sin peligro en público el enorme dolor con el que la condición de esa ciudad de Nápoles, una vez feliz pero ahora bastante lamentable, me está afligiendo; o si al menos pudiera guardar un silencio cauteloso, entonces nunca habría huido tan lejos de la vista de esa ciudad que mi Bembo contempla. Sin embargo, con tantos males que caen sobre mi patria, no puedo sino estar profundamente afligido. No hay forma de prestar ayuda, aunque no me permitas decir que está prohibido hacerlo. Fingir no es gratificante, es mejor estar ausente.

Quizás tu podrías decir: “Esto es solo trabajo para filósofos. Este cuidado inquieta su calma⁵”. Pero si tuviera la opción, preferiría unirme a Demócrito lejos de la ciudad y reírme de los dementes abderitanos⁶ desde la cima de la montaña antes que llorar desde una torre de vigilancia con Heráclito sobre los moribundo efesios. Sin embargo, mi naturaleza es tal que estoy imitando a Jesús, aunque solo sea en este único aspecto: Él lloró en el monte sobre el miserable destino de la ciudad de Jerusalén; y también estoy siguiendo a Pitágoras, a Platón e incluso a Aristóteles, quienes huyeron lejos de

⁵ Referencia a la *Eneida*: “scilicet is superis labor est, ea cura quietos sollicitat”.,Publius Vergili Maronis, *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.A.B Mynors, Oxonii, E typographeo Clarendoniano MCMLXIX, I, 379.

⁶ Originarios de Abdera, polis griega situado en la costa de Tracia.

la faz de Atenas cuando su belleza se vio empañada. Finalmente, para evitar ser Sócrates, me esfuerzo por ser Aristóteles, por así decirlo. Creo que sabes por qué Aristóteles dejó Atenas después de la muerte de Sócrates⁷, y se fue a Calcis.

1 de febrero de 1480.

Texto latino

Praestat exulem esse quam inspicere patriam pereuntem

Marsilium Ficinum Florentinum Bernardo Bembo Veneto Oratori. S.D.
Rogas, urbanissime Bembe, quemobrem tamdiu Neapolitanus ille noster rusticus esse velit? Quia videlicet urbanus hac tempestate esse non potest.

Si vel posset ingentem, Bernarde, dolorem, quo ipsum urbis istius Neapolitanem⁸ conditio quondam faelix, nunc pene misera praemit, palam securus praemere vel saltem sciret cautus reticere, nunquam eius urbis, quae Bembum suum diligit, aspectum procul effigeret. Verum in tantis patriae malis graviter non dolere non potest. Non datur succurrere, ne dicam, non licet, dissimulare non libet, libet abesse.

At inques forsitan scilicet iis philosophis probis labor est: ea cura quietos sollicitat. Equidem (si detur optio) mallet una cum Democrito procul ab urbe: e summo quodam montis vertice abderitanos ridere dementes, quam cum Heraclito e turre specula lugere Ephesios pereuntes. At vero is ipse est qui Iesum in hoc uno saltem natura quadam potius imitetur Iesum miseram Hiero solimae urbis sortem in monte deflentem. Qui rursus pythagoram Platonem. Aristotelem modo sequatur deformem aliquam Athenarum facie procul effugientes Deniquam ut Socrates non sit Aristoteles (ut ita dixerim) esse stude. Scis (ut arbittor) quam ob causam Aristoteles post Socratis necem relictis Athenis in Calcide se contulerit. Kalendis iunii. Mccccclxxx.

⁷ Luego de la muerte de Alejandro Magno se generó en Atenas un gran odio hacia los macedonios. Así las cosas, viendo Aristóteles que su vida y la de su familia peligraban, decidió huir de Atenas antes de convertirse en un nuevo Sócrates. Se trasladó a Calcis, la capital de la isla griega de Eubea.

⁸ En el original aparece: *napolitane*. Tröger sugiere reemplazar por *Neapolitanem*. Cfr. Ursula Tröger, Marsilio Ficinos Selbstdarstellung: Untersuchungen zu seinem Epistolarium. Vol. 352. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016, p. 114. nota N. 328.

Recibido: 10/03/2020
Aceptado: 30/06/2020

Resumen: Se ofrece la primera traducción española de la carta XXVIII, correspondiente al libro VI del Epistolario de Marsilio Ficino. La misma se titula *Es mejor ser un exiliado de la patria que verla perecer*, y Ficino la dedica a su amigo Bernardo Bembo, conocido orador y estadista veneciano que en ese momento se desempeñaba como embajador de la República Veneciana. En la carta Ficino recuerda la historia de un amigo en el exilio y argumenta que es mejor estar lejos de la patria antes que estar allí sin poder hacer nada y frente al peligro de la propia vida.

Palabras clave: Marsilio Ficino, Epistolario, Carta XXVIII, patria.

Resumo: É oferecida a primeira tradução para o espanhol da letra XXVIII, correspondente ao livro VI da Epistolar Marsilio Ficino. É intitulado *É melhor ser um exilado da terra natal do que vê-la perecer*, e Ficino o dedica a seu amigo Bernardo Bembo, um conhecido orador e estadista veneziano que na época servia como embaixador da República Veneziana. Na carta, Ficino relembra a história de um amigo no exílio e argumenta que é melhor ficar longe da terra natal antes de estar lá sem poder fazer nada e enfrentar o perigo da própria vida.

Palavras-chave: Marsilio Ficino, Epistolar, letra XXVIII, pátria.

Abstract: The first Spanish translation of letter XXVIII, corresponding to book VI of the Marsilio Ficino Epistolary, is offered. It is titled *It is better to be an exile from the homeland than to see it perish*, and Ficino dedicates it to his friend Bernardo Bembo. He was a well-known Venetian speaker and statesman who at that time was serving as ambassador of the Venetian Republic. In the letter Ficino remember the story of a friend in exile and argues that it is better to be away from homeland before being there without being able to do anything and facing the danger of one's life.

Keywords: Marsilio Ficino, Epistolary, letter XXVIII, homeland.

RESEÑAS

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA Y SUSANA B, VIOLANTE (Coordinadoras)
Temas y problemas de la Filosofía Medieval. Miscelánea, Buenos Aires, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, 2019, 154 pp. E. book

La filosofía medieval es todavía y en gran parte un territorio inexplorado. Es verdad que mucho se ha escrito, sí, pero también hay numerosas obras de este extenso período, al que podríamos pensar desde los primeros resquebrajamiento del Imperio romano hasta los inicios del denominado Renacimiento, que quedan aún sin explorar. En el mundo hispanohablante el material bibliográfico crítico medieval es escaso y la falta de incentivos para realizar traducciones no ayuda a expandir las fronteras del pensamiento medieval. Las ediciones y promociones de las distintas actividades que lleva a cabo la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval presenta un contrapeso a esta situación y, desde la Red, se aportan temas, autores y problemas al debate en torno a la filosofía. En ese sentido el libro *Temas y problemas de la Filosofía Medieval* se convierte en un nuevo insumo tanto para aquellos que están dando los primeros pasos en el pensamiento medieval como para aquellas personas que se encuentran trabajando hace ya tiempo.

En los artículos propuestos en este libro aparece la reflexión sobre Agustín de Hipona, la importancia de la filosofía como búsqueda abierta que a veces puede resultar contradictoria. Se analizan también las relaciones vigentes entre hombres y mujeres en el periodo pre-islámico que echa luz sobre las formas de relacionarse pretéritas que pueden ser un material valioso para repensar las relaciones entre los seres humanos hoy en día. También se ponen en valor algunas de las figuras del pensamiento árabe que tanta influencia, directa o indirecta, tuvieron en el mundo occidental. Al-Razi, filósofo árabe y médico como gran parte de los más perspicaces pensadores del Islam, conjuga saberes persas, árabes y helénicos para realizar aportes en la psicología y la psiquiatría.

Ramón Llull es otro filósofo analizado y cuyo aporte hoy en día parece imprescindible para cualquier intento ecumenista ya que propone establecer una base especulativa común entre las Religiones del Libro. Buenaventura nos invita a transitar un camino hacia el conocimiento superior dentro de un recorrido místico y amoroso que, el articulista, propone como una ruta posible de transitar en nuestro tiempo posmoderno. Tomás de Aquino es leído y discutido en torno a sus vínculos con el pensamiento de Aristóteles, las reflexiones morales, la cuestión de la prudencia, la física y la metafísica. El Aquinate tensiona las reflexiones de la tradición más

establecida entre él y Aristóteles y también entre él y la escolástica posterior en figuras tales como la de Francisco Suárez.

En *Temas y problemas...* están presentes reflexiones que ven en el pensamiento medieval las semillas germinales de posteriores desarrollos modernos tales como los de Leibniz y su idea de los mundos posibles. Pensar filosóficamente hoy es, de alguna manera y como afirma la célebre frase del medieval Bernardo de Chartres, “estar montados sobre los hombros de los gigantes”, una idea-fuerza que, a lo largo del libro, parece estar presente en la consciencia de quienes escriben y valoran los frutos de estos pensadores tan fecundos y a veces tan maltratados en nuestra contemporaneidad.

Nicolás Martínez Sáez

SANTO AGOSTINHO. *A mentira. Contra a mentira*. Trad. Antonio Pereira Junior. Marcos Roberto Nunes Costa, Agustinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 2019, 164 pp.

Em boa hora chegou ao Brasil a tradução de duas pequenas obras de santo Agostinho (354-430), feita pelos professores Antonio Pereira Junior (Universidade Estadual do Rio Grande do Norte/Campus Mossoró), Frei Agustinho Belmonte, OAR e Marcos Roberto Nunes Costa (Universidade Federal de Pernambuco). Os dois opúsculos são *A mentira* (De mendacio) e *Contra a mentira* (Contra mendacium), ambos publicados em um só volume pela Editora Paulus. Integram a Coleção *Patrística*. Não é de hoje que o tema acerca da mentira tem ocupado os debates no âmbito da política nacional. E, de uns tempos para cá, as diversas mídias têm de se haver, a cada hora, com as chamadas *fake news*, vocábulo moderno da língua inglesa para designar uma velha conhecida da humanidade, a mentira. A todo instante, deparamo-nos com declarações mentirosas, falsos testemunhos de todas as ordens e praticados sem o menor constrangimento moral, a assolar o cotidiano e a comprometer nosso território comum, nosso *ethos*, espaço constituído e constituinte de valores.

Há algumas décadas A. Koyré declarava, em artigo publicado em 1943, que “[nunca] se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nunca se mentiu de forma mais descarada, sistemática e constante. [...] É incontestável que o homem sempre mentiu. Sempre mentiu a si mesmo. E aos outros” (Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141996000200002>). Também por conta disso, de um certo ‘descaramento’, estamos mesmos precisados de aprofundar os estudos e a reflexão sobre tema tão desafiador e controverso. Uma boa mentira seria aceitável? Há um direito de mentir? Seria correto valer-se de uma declaração enganosa para impedir um mal maior? Certo é que a figura do mentiroso e a mentira como componente das relações intersubjetivas sempre estiveram presentes nas narrativas literárias clássicas, nas fábulas, nas crônicas de feitiço moralizante. E também no âmbito da Filosofia o tema tem sido destaque entre pensadores de vários matizes. Desde que se inaugurou no Ocidente esse modo de pensar teórico-especulativo com finalidade prática de um bem viver, não faltaram análises de problemas lógico-linguísticos, como aquela feita por Eubúlides de Mileto, um contemporâneo de Aristóteles, de quem temos notícia por conta da formulação do ‘argumento do mentiroso’: “se alguém que mente e afirma mentir, diremos que mente ou que diz a verdade?” (cf. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, II, 108). Quanto à análise de parâmetros que deveriam servir à sustentação da vida ético-política, os filósofos pensaram com requintes conceituais. N’A *República*, por exemplo, o filósofo

ateniense Platão denomina *Psêudos* tudo aquilo que é falso, podendo ser também algum tipo de erro ou de engano. Certo é que mentiras são *Psêudos*, e só trazem prejuízos e danos éticos-morais à cidade, como um todo, como se lê no Livro V dessa obra basilar do pensamento ocidental.

Outro mestre do Ocidente, santo Agostinho, ao escrever esses dois pequenos tratados sobre a mentira, não teve a intenção propriamente de circunscrever o ato de mentir no território moral da *polis* na sua constituição cívico-política. Antes, são dois tratados pontuais, motivados por indagações de ordem teológico-religiosa, em razão de muitos dissensos e interpretações equivocadas acerca dos Textos Sagrados que pululavam aqui e ali, conforme muito bem exposto na Introdução aos dois textos dessa edição brasileira, feita pelo professor Marcos Roberto Nunes Costa.

Nesse texto introdutório, está detalhadamente descrita a gênese de cada um dos tratados, em seu respectivo contexto. O autor cuidou de indicar as partes constitutivas de cada opúsculo, seus propósitos e sua destinação, que era principalmente “combater a má interpretação dada por alguns católicos que consideram certos tipos de mentiras como úteis e moralmente aceitáveis, como um mal necessário” (p. 13). Mas o que merece mais destaque e atenção é o duplo movimento da ‘história da mentira’ que o professor Marcos Roberto N. Costa tratou de demarcar, situando Agostinho entre o *antes* e o *depois* do suposto direito de mentir. Nessa perspectiva, tanto *De mendacio* quanto *Contra mendacium* ocupam o lugar de fronteira e de passagem para o que, bem mais tarde, na Modernidade, chamar-se-ia ‘tese da exceção à mentira’.

Também pela exposição desse duplo movimento é valiosa a tradução desses textos. Sua originalidade está justamente na inscrição de seu contexto e em seus embates, que os tornam trans-históricos. Não tanto apela riqueza conceitual — o próprio Agostinho até considera o *De mendacio* um pouco enfadonho e chega a sugerir que esse escrito fosse retirado do conjunto da sua obra (Retratações, 1,27), mas pela sempre atual reflexão acerca da mentira e, especialmente, das intenções do sujeito que mente. Em *De Mendacio*, estão enumerados oito tipos de mentiras, todas —sem restrição— inaceitáveis para santo Agostinho e que, mais tarde, seriam tratadas tal e qual por Immanuel Kant. O filósofo alemão do século XVIII, como Agostinho, “manteria o princípio universal de que mentir é sempre algo condenável” (p. 29). Já em *Contra Mendacium*, opúsculo escrito vinte e cinco anos depois de *De Mendacio*, Agostinho consideraria que seu estilo parecia mais direto e capaz de demonstrar a clareza que almejava para responder a uma questão de seu amigo, um católico,

Consêncio, homem letrado em questões teológicas. Consêncio havia escrito a Agostinho pedindo seu auxílio no combate a “seitas heréticas, principalmente o priscilianismo (amplamente mencionado na obra), as quais pregavam falsas doutrinas, a que chama de mentira religiosa, classificada por Agostinho nos dois opúsculos como o pior de todos os tipos de mentira, e que deve ser evitada a qualquer custo” (p. 13).

Além da rica e detalhada análise que o prof. Marcos Roberto nos apresenta, vale ressaltar seu inventário de autores e comentadores que também trataram o tema da mentira, seja concordando ou distanciando-se da concepção agostiniana. Dessa forma, como não poderia deixar de ser, encontramos logo a referência ao ensaio de I. Kant –*Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*– e a Benjamim Constant, em seu artigo *Das reações políticas*, no qual explicita sua reação contrária à tese kantiana e nos convida ainda a pensar nos dilemas éticos contemporâneos. Também encontramos a referência a trabalhos acadêmicos relevantes como, a dissertação intitulada *A análise da mentira em Santo Agostinho*, de L. S. Blans, que pode ser inspiração e, mais do que isso, base teórica para pesquisadores desse tema.

Enfim, os textos traduzidos são instigantes e trazem à tona questões com as quais nós ainda nos deparamos. Como o autor adverte logo no início da sua Introdução, santo Agostinho tratava em seus dois opúsculos de uma “realidade humana” (p. 9). Será que devemos concordar com a escritora Maria Helena de Oliveira, para quem “ninguém gosta de admitir esta dura verdade: todos mentem (p. 9)” e admitir que se trata de uma realidade humana, da qual não escapamos? Ou será que deveríamos alinhar nosso pensamento às *Lições de ética*, texto supostamente atribuído a I. Kant, de modo que nos seja possível arrefecer em situações limites, “numa situação em que estaríamos cientes do seu uso [da mentira] indevido”? (p. 31).

Certo é que, em tempos de pós-verdade, quando tudo vale e não vale ao mesmo tempo, é de suma importância refletir sobre essa **realidade humana** e encontrar em santo Agostinho –por que não?– senão respostas, mas reflexões, que, chegando até nós, possam ser horizonte de esclarecimentos sobre o que (ainda) seria certo, sobre o que seria errado ou mesmo sobre as íntimas resoluções, motoras das nossas ações. *A mentira e Contra a mentira* não prometem o paraíso nem o oásis da verdade, mas nos devolvem à nossa condição demasiado humana e, por isso mesmo, nos convida à verdade, se for esse nosso desejo.

Sílvia Contaldo

DOCUMENTOS

Reseña del Primer Coloquio RLFM en Uruguay
25 de abril de 2020

Ignacio Pérez Constanzó

El derrotero de este coloquio fue el resultado de varios pasos. El comienzo fue la idea de organizar un coloquio regional en Uruguay, que fue una propuesta que me hizo Celina Lértora Mendoza. Inicialmente evaluamos el hacerlo en el Centro Universitario Regional Litoral Norte de la Universidad de la República en la ciudad de Salto, donde soy profesor hace unos años. Salto es perfecta para un pequeño coloquio y la sede de la UdelaR muy idónea, pero el aeropuerto no dispone de vuelos regulares a Montevideo (que dista 500 kms.), lo que hubiera dificultado la llegada de extranjeros y de uruguayos de otros departamentos.

Por ello a fines del 2019 planificamos hacerlo en la ciudad de Colonia del Sacramento, en el Centro Regional de Profesores (CERP) del Suroeste (agradezco a Nicolás Moreira y a las autoridades del CERP por haber colaborado en esto). Avanzada ya la preparación del coloquio, surgió la disyuntiva que presentó la inesperada pandemia que aún atravesamos y el cierre de fronteras que conllevó: o postergar/anular el coloquio, o hacerlo virtualmente. En el momento de decidir ya muchos habían presentado su proyecto de ponencia, y algunos incluso su ponencia completa. Por ello decidimos hacerlo telemáticamente, mediante una plataforma que lo hiciera viable. Esto obligó a hacer unos cambios en el coloquio: en lugar de hacer que durara una jornada completa debido a las lecturas de las ponencias, se condensó en un tiempo acotado la discusión y conversación sobre las ponencias, que fueron completadas y entregadas a los participantes de antemano. Si el coloquio funcionó bien fue en gran medida porque quienes participaron supieron amoldarse a los cambios, lo que implicó tal vez más tiempo de trabajo y lectura.

Y así, el coloquio se desarrolló el sábado 25 de abril durante cuatro horas sin interrupción. A pesar de pequeñas contrariedades en la conexión en algún caso, puede considerarse un éxito por la participación internacional, su nivel académico y la cordialidad en el trato. La participación (de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Uruguay) de los ponentes y los oyentes interesados en la filosofía en el Medioevo lo hizo posible. Se completaron las cinco áreas temáticas con discusión y comentarios

en cada una, siendo la última la que se prolongó un poco más, tal vez por no tener la presión de límite temporal.

Tal vez el caso de este coloquio sea la puerta hacia un nuevo modo de hacer congresos y jornadas sin exigencia de presencia física en un determinado espacio, algo que determinará la propia comunidad científica y sus instituciones en los tiempos de la post-pandemia.

Resúmenes del Coloquio

CARLOS CAMMARANO DÍAZ SANZ
Centro Regional de Profesores del Suroeste, Colonia

Juicios a animales en la Edad Media, una difusa separación humano-animal

Como resultado del creciente campo de estudios en animales, ha habido un inusitado interés por parte de los medievalistas en rever como se han vislumbrado la justicia, humanidad y reino animal.

Obra pionera en este terreno *The criminal prosecution and capital punishment of animals (1906) de Edmund Evans, hace especial hincapié en los procesos judiciales que tuvieron lugar entre los siglos XIII y XVII en buena parte de Europa, y propone que los mismos se dieron por una disposición infantil en castigar a los animales, reliquias de una cultura primitiva que mezcló lo demoníaco con lo legal, siendo vestigios de sistemas irracionales del derecho y del pensamiento. El artículo *Criminalising Animals in Medieval France: Insights from Records of Executions (2019) de Lesley MacGregor, presenta una alternativa a los primeros estudios con animales y denuncia especialmente al de Evans, por ser de dudosa procedencia e intrigante más que esclarecedor en sus datos.**

A través de un examen minucioso de archivos señoriales, la autora propone que el léxico judicial implementado, colocó al animal y sus acciones en categorías legales preexistentes (como la de criminal y crimen) y creó un espacio ambiguo, que era pensado para sujetos humanos. El énfasis en el cumplimiento de los procedimientos legales, el compromiso por proporcionar personal judicial apropiado y la responsabilidad del equipo adecuado para la ejecución, destierran la idea de una venganza o de oscurantismo y ofrecen una ventana a la historia medieval de la persona jurídica, brindan fluidez a las fronteras, y desafían la idea de una historia de la relación humano-animal construida en la diferencia y la inferioridad animal.

*

GERALD CRESTA
CONICET-UCA, Argentina

Trascendencia y paradoja en Damascio

Las expresiones paradójales para referirse al Principio absoluto más allá de los límites del lenguaje, permite a Damascio formular una suerte de argumento ontológico inverso según el cual la potencia intelectual del alma accede al origen trascendente a partir de una carencia o aporía del lenguaje. El presente trabajo señala algunos elementos centrales del planteo damasciano con la intención de vincular la vertiente neoplatónica del concepto de lo Uno y su elaboración en la teoría medieval de los trascendentales.

*

SILVANA FILIPPI
UNR/CONICET, Rosario, Argentina

¿Un nuevo tomismo o un viejo tomismo? Una controversia contemporánea en torno a la “metafísica del Éxodo”

En un libro publicado en Francia en 2019, *Le statut actuel de la métaphysique*, encontramos incluido un escrito de David Torrijos-Castrillejo titulado “La nouvelle métaphysique thomiste”. Este escrito presenta, al menos de modo sucinto, los aspectos fundamentales que distinguen un “nuevo tomismo” que se ha desarrollado durante los últimos años en Norteamérica. Esta corriente se encuentra representada especialmente por el canadiense Lawrence Dewan, por su discípulo estadounidense Stephen Brock y por algunos otros seguidores. Si bien Dewan fue a su vez discípulo de Étienne Gilson, un rasgo característico de esta nueva corriente tomista es que ha formulado fuertes críticas a la “metafísica del Éxodo” propugnada por el reconocido medievalista francés.

En su exposición, Torrijos-Castrillejo manifiesta que se centrará en uno de los aspectos centrales de la metafísica tomista, a saber, la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Esta cuestión aparece estrechamente ligada, continúa, con el carácter distintivo de Dios en relación con las creaturas, pues, según la metafísica de Santo Tomás, Dios es ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) mientras que las creaturas están compuestas de acto de ser y de esencia.

En nuestra exposición, nos proponemos analizar los tres aspectos principales en que se condensa la crítica que desde la perspectiva de estos autores se le ha efectuado a la interpretación gilsoniana de la metafísica tomasiana. Tal crítica ha sido formulada en nombre de un “nuevo” tomismo presuntamente fiel a los textos del Doctor Angélico, pero algunos indicios permiten conjeturar que, más que una rectificación en la lectura de las tesis metafísicas de Tomás, lo que subyace a esta crítica es un intento de mantenerse mucho más próximos al aristotelismo que a la originalidad de la doctrina tomasiana.

*

RICARDO MARIO GARCÍA
UNS, Bahía Blanca, Argentina

La mujer como imagen de Dios en Agustín de Hipona

Este trabajo aborda la concepción de la mujer en Agustín de Hipona a partir de su análisis de la humanidad como “imagen de Dios” según el relato del libro del Génesis, desde una doble perspectiva: la hermenéutica bíblica y el análisis teórico. Además se tratan las derivaciones ético-religiosas del planteo de Agustín en diversos temas como, la relación entre la mujer y el varón, el placer sensual, la valoración de la vida material, entre otras. Estas cuestiones son tratadas por Agustín en el marco del dualismo antropológico propio del neoplatonismo, que lo lleva a plantear una división que aparece en varios planos: cuerpo y espíritu, ciencia y religión. Esas divisiones también estaban vigentes con variantes, en Pablo y la Patrística, que Agustín hereda y reformula. En este contexto la mujer ocupa un lugar subordinado y secundario a pesar de los esfuerzos que hace Agustín por equiparar su dignidad con la del varón, lo hace de modo dubitativo y finalmente aporético. Esa división aludida se evidencia también en la depotenciación que produce el pensamiento de Agustín con respecto a la incidencia de la vida cristiana en los planos social, cultural y político. Se remarca la importancia que tuvieron estas ideas en la tradición medieval y moderna de la cultura occidental y podríamos decir, que esta influencia llega hasta nuestros días.

*

CLEMENTE HUNEEUS ALLIENDE
Universidad de los Andes, Chile

Hilemorfismo y dualismo en Avicena

El presente trabajo estudia algunas de las ideas que Avicena defiende en el Libro del Alma acerca del alma intelectual y su relación con el cuerpo. El objetivo es caracterizar la postura fundamentalmente dualista de Avicena, distinguiendo y relacionando sus posturas de las que defendería un hilemorfismo naturalista de inspiración aristotélica. Tras delimitar mediante ciertas tesis paradigmáticas lo que en este trabajo se entenderá por “dualismo” y por “hilemorfismo naturalista”, se procede a analizar detenidamente las ideas de Avicena sobre i) la relación entre el cuerpo y el alma, ii) la espiritualidad del yo y su distinción con el cuerpo, y iii) el origen e inmortalidad del alma humana. A modo de conclusión, se explorarán los méritos del intento aviceniano de acercar ambas posturas.

*

NATALIA JAKUBECKI
CONICET-UBA, Argentina

Pedro Abelardo y la moral de los no cristianos: la insuficiencia del *fac bonum* y el requisito de *bene facere*

Pedro Abelardo es, sin dudas, un pensador de la interioridad. Y si bien ello se manifiesta en toda su obra, es en el plano ético en donde esta afirmación mejor se evidencia, al oponer la intención a la acción como determinante del mérito moral.

No ha faltado, ni en su propia época ni en la nuestra, quien lo acusara de tener demasiada confianza en la facultad racional humana, al punto que en lo que respecta a la salvación, para el filósofo bastaría con el simple uso de la *ratio* para desentrañar los mandatos divinos, prestarles asentimiento intelectual, y llevarlos a cabo para, así, obtener méritos. Sin embargo, de esta lectura se desprende que por muy innovadora que fuera su teoría ética, cumplir con el mandato bíblico “*fac bonum*” (Sal. 37:27) seguiría siendo condición suficiente tal y como lo había sido hasta entonces, a menos para la gran mayoría de teólogos. Pero Abelardo agrega una distinción fundamental. Dicho mandato ahora deberá complementarse –y hasta podrá reemplazarse, según sea el caso– con un requisito ulterior, el “*bene facere*”.

En este trabajo, entonces, daremos cuenta de la distinción abelardiana entre *bonum* y *bene facere*, poniendo especial énfasis en las implicaciones respecto de la moralidad de los no cristianos que es, en definitiva, el aspecto teórico en el que queda más patente su necesidad y alcance.

*

MARÍA ELISA LADRÓN DE GUEVARA OCD
Comunidad OCD, Argentina

Omnipotencia divina, naturaleza metafísica de Dios y creación. Avicena, Averroes y Santo Tomás

Tanto el Corán como la Biblia afirman la omnipotencia de Dios pero, como dice S. Tomás, por regla general todos confiesan que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar la razón de omnipotencia. Pues cabe la duda en la afirmación: Dios todo lo puede. Intentaremos, pues, conocer el modo en que Tomás comprende este atributo divino contrastando su pensamiento con el de Avicena y Averroes, quienes, en su condición de filósofos y creyentes, lo reconocieron también, pero, no obstante, habiendo admitido asimismo su Inteligencia y Voluntad, acabaron presentando una ‘visión fuertemente necesitarista del universo’ que, ciertamente, aparece como un límite a la omnipotencia divina.

Hay que señalar que estos tres pensadores buscaron una respuesta a esta cuestión partiendo de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, si bien será Tomás quien, llevándola hasta sus últimas consecuencias, sostendrá que Dios es el *Ipsum esse subsistens*, lo cual determinará tanto la originalidad como la radicalidad de sus conclusiones. En efecto, ello le permitirá afirmar que crear es “causar o producir el ser de las cosas”, es decir, ‘hacer pasar ‘de la nada al ser’, pues “de esta emanación ni aún la materia está excluida”, como también que Dios “dio a las cosas la medida de duración que quiso”, estableciendo de este modo la posibilidad de una creación in tempore. Y, en definitiva, que si “antes que el mundo existiese, era posible su existencia”, “esta posibilidad no se fundaba en alguna potencia pasiva”, como afirmaban tanto Avicena como Averroes, “sino en la potencia activa de Dios” “que puede hacer todas las cosas que son posibles en sí”.

Conscientes, pues, de la complejidad y multiplicidad de aspectos que supone de esta cuestión, nos reduciremos a la consideración del vínculo existente entre naturaleza metafísica de Dios, omnipotencia y creación.

*

CELINA LÉRTORA MENDOZA
CONICET/FEPAI, Bs. As., Argentina

Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas

Los estudios de filosofía medieval requieren, muchas veces, una explicitación sobre el marco teórico y los criterios hermenéuticos subyacentes (aunque no sean explícitos) a los abordajes textuales. Hay una serie de problemas que suelen pasarse por alto y que conducen o pueden conducir a visiones equivocadas, anacrónicas o presentistas.

Suele ser admitido, en forma general, que toda presentación histórica es necesariamente una reconstrucción, porque no es especular. Ni siquiera lo es en el caso de documentos técnicos que pretenden la captura de lo real en tiempo y forma (fotografías, grabaciones de voz, filmaciones) porque incluso en esos casos hay sesgos (hasta el ángulo de filmación lo es). Si esto vale para la historia general de hechos, vale todavía más para la historia del pensamiento, en nuestro caso de la filosofía, que trabaja fundamentalmente con textos, es decir, con la ineludible y compleja mediación lingüística.

En esta comunicación defenderé la hipótesis de que la tarea del medievalista puede ser correctamente caracterizada como una reconstrucción racional en el sentido de Lakatos. La propuesta completa tiene dos pasos. Primero, la consideración de la filosofía medieval desde la perspectiva epistémica y metodológica del concepto lakatosiano de “programa de investigación”. Segundo, la consideración de la historia de la filosofía medieval como una reconstrucción racional de dichos programas. Para ello, en ambos pasos, se seguirá el mismo procedimiento: a) exposición teórica general y propuesta; b) aplicación ejemplificada con algunos casos.

*

NICOLÁS MARTÍNEZ SÁEZ
UNMP, Mar del Plata, Argentina

El arquetipo del Dios que premia y castiga en Andrés el Capellán

Las disputas del siglo XII encuentran en la figura de Andrés el Capellán, a un expositor privilegiado de dos puntos de vistas sobre la cuestión del amor. Por un lado, el punto de vista vinculado al amor mundano entre hombres y mujeres de distintos estamentos sociales y, por otro lado, el punto de vista de la Iglesia que circunscribe la realidad amorosa al amor divino. Las disputas que se suscitan a lo largo del tratado *De amore* intentan mostrar las formas y los razonamientos que los hombres de distintos estamentos sociales deben adoptar para conseguir el amor de las mujeres. Estos diálogos echan luz sobre el uso que el Capellán hace de la dialéctica y la retórica de inspiración aristotélica pero que, sin embargo, muestran límites que deben superarse. Es en ese momento donde emergen, en boca de un hombre noble, relatos alegóricos que intentan deponer la actitud de una mujer noble que se niega a amarlo. En el nervio de estos relatos es posible señalar un elemento arquetípico que los estructura y los carga de significación: es el Dios que premia y castiga.

*

NICOLÁS MOREIRA ALANIZ
Instituto de Profesores Artigas, Montevideo

La idea de persona en el análisis sobre derecho y dominio indiano en Francisco de Vitoria

El dominico español Francisco de Vitoria (1483-1546), teólogo iniciador de la denominada Escuela de Salamanca, tuvo una forma de pensamiento heredera del tomismo, y, al mismo tiempo, acentuando caracteres de índole humanista.

En sus *Relecciones* hace referencia a los indios y la normativa acerca de ellos, discute, mediante tesis y objeciones, el valor del dominio del conquistador y colonizador sobre las posesiones indígenas, y el del dominio del indígena sobre las mismas; también, el valor de sus costumbres, y la naturaleza del status de persona. Puede vislumbrarse el trasfondo conceptual al respecto, sea en *Sobre la Potestad*

Civil (1529), en *Relecciones Teológicas* (1557), así como en *Sobre los Indios* (1539).

Su apoyo a la intromisión moderada del Papado y el orden eclesiástico en cuestiones jurídicas cuyo fallo sea de difícil resolución o porque afecta a los intereses y al orden moral cristiano, es característico en el dominicano, y se hace patente cuando trata sobre el status jurídico de los indios.

En parte de su obra referida a las nuevas tierras de América, Vitoria defiende, implícitamente, una manera de ver al indio, como persona con derechos, alejándose de todo tipo de justificación de la violencia sobre ellos.

*

IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ
UdelaR, Salto, Uruguay

Auge y decadencia del epistolario apócrifo entre Séneca y el apóstol san Pablo

Una serie de catorce cortas cartas entre Séneca y Pablo de Tarso fue mencionada por primera vez por Jerónimo, y después popularizadas por Alcuino de York. El epistolario después se volvió popular. El primero en dudar de su autenticidad y de todo lo que ello suponía fue Erasmo de Rotterdam, pero aún así durante cierto tiempo la fama del carácter legítimo de este epistolario permaneció. Hoy son mayormente conocidas como una farsa de torpe manufactura.

En la escolástica se hizo entonces bastante popular, a pesar de no contener casi nada de valor teológico o filosófico, por no decir nada de su valor histórico.

En el contexto de las actuales discusiones sobre la compatibilidad de Séneca con el cristianismo, analizaré aquí el desarrollo de la valoración del epistolario, en especial de su autenticidad, en el medievo hasta el siglo XVI, con algunas reflexiones sobre sus múltiples implicancias, a pesar de tratarse de un puñado muy pequeño de palabras.

*

PAULA PICO ESTRADA
USAL, Bs. As., Argentina

El valor epistémico de la imagen en el conocimiento de Dios según Douglas Hedley (Derbi, 1961)

Como es sabido, el soporte metafísico de la filosofía cristiana medieval fue el platonismo, en varias de sus formas. Según la concepción antropológica propia de esta tradición, el hombre es imagen de Dios y alcanza su salvación cuando se une a él por medio de la adhesión a Jesucristo. A diferencia de sus modelos paganos, el regreso del alma a Dios no implica, para el cristianismo, que la naturaleza humana se identifique con la divina. Además del aporte doctrinal de la distinción entre Creador y criatura, cierta corriente cristiana neoplatónica ha enfatizado la incognoscibilidad de Dios y, por lo tanto, privilegiado el apofatismo.

Mi ponencia toma como fuente primaria un texto contemporáneo, *Living Forms of the Imagination* de Douglas Hedley (T&T Clark, 2018), una investigación filosófico-teológica del rol de la imaginación en la fe religiosa. El proyecto del autor es recuperar a la imaginación como herramienta de conocimiento de lo divino. Frente al neoplatonismo apofático, Hedley defiende lo que llama “platonismo imaginativo-poético”, fundamentando su propuesta en la convicción de que “ni los símbolos inspirados de la revelación ni las grandes conjeturas sobre Dios son meras fantasías, ya que la imaginación del alma humana refleja, por oscura que sea, la fecundidad de la mente divina”. El objetivo de mi trabajo es evaluar si la propuesta de Hedley ofrece un marco teórico adecuado para fundamentar la función epistemológica de la imaginación en el conocimiento místico

*

ESTEFANÍA SOTTOCORNO
UNTreF- Argentina

La historiografía calcedoniana en la presentación de los *virii illustres* de Genadio de Marsella

Timoteo II –llamado *Aelurus*, ‘comadreja’, por sus detractores, según refiere Zacarías de Mitilene, en la *Crónica siríaca* IV, 1– ocupó la sede de Alejandría, en el marco de una reacción anticalcedoniana que desembocó en la muerte violenta de

Proterio, su antecesor, en 457. El episodio es presentado con divergencias, según las simpatías de las fuentes, y si Genadio sigue la lectura procalcedoniana, Zacarías, por caso, afirma que Proterio actuó como provocador en tales circunstancias (*Crónica siríaca* IV, 2). Evagrio Escolástico, favorable a Calcedonia, registra esta y otras discrepancias en su *Historia eclesiástica*. En 460, el emperador León envió a Timoteo al exilio en Gangra y, más tarde, en Quersoneso. El usurpador Basilisco le permitió volver a su sede hacia 475, pero la derrota de este gobernante ilegítimo en manos de Zenón en agosto de 476 abortó sus políticas eclesiásticas. Timoteo murió en 477, v. Allen, P. y Bronwen, N. (edd.), *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden, Brill, 2013, pp. 102-6. Genadio escribe esta noticia con anterioridad a la rehabilitación de Timoteo.

A partir de esta constatación, la presente colaboración se propone seguir la línea historiográfica calcedoniana en la presentación que hace Genadio de Marsella de aquellos personajes que considera *virii illustres*, en su catálogo fechado en el último cuarto del s. V. La repercusión del concilio de Calcedonia de 451 es enorme en la esfera litúrgica y de la especulación teológica, al punto de configurar las vivencias eclesiásticas para los siglos venideros. En este sentido, la adoptamos como uno de los criterios que nos permiten orientarnos en la selección genadiana y que funcionan como separador de aguas entre ortodoxia y heterodoxia a la hora

*

SUSANA BEATRIZ VIOLANTE
UNMP, Mar del Plata, Argentina

Patología cultural en la enseñanza de la filosofía. Filósofos medievales y medievalistas

Tal vez sea esta una de las mayores aporías en las que nos hallamos. La filosofía ha sido búsqueda del saber, en solitario y con el otro ser humano que se conmueve ante aquello que no tiene explicación definitiva.

El **dialogos** con el acontecimiento, consigo mismo y con el otro son imprescindibles, pero ¿qué pasa cuando la capacidad de asombro, de duda, de conmoción son anuladas en el mismo espacio en que habrían de ser propiciadas?

Esta ha sido una de las preocupaciones al observar los espacios en que se realizan prácticas profesionales ¿en qué condición se llevan a cabo? ¿cuáles son las fuentes a las que los estudiantes acceden? ¿Los “docentes” están actualizados? O, más bien, ¿mantienen la misma estructura bibliográfica con la que ellos han accedido a su título de grado? ¿Por qué los filósofos estudiados, sobre todo en el área que nos compromete, son siempre los mismos? ¿Por qué se jerarquiza al hablar de pensadores primarios y secundarios? Cuando ninguno de ellos (y tampoco nosotros), han alcanzado verdad alguna; “imaginación” y “apariencia” llevan muchas veces, por repetición, al concepto de “verdad”, como sostiene Simónides: “la apariencia fuerza incluso a la verdad”.

Si, como dijo Umberto Eco, en su artículo *El oficio de pensar*: “Filosofar es utilizar los intersticios de nuestro tiempo para reflexionar sobre la vida, sobre la muerte y sobre el cosmos. [...] Tomar en serio todo lo que han dicho los filósofos es como para abochornarse. Han dicho entre otras cosas un montón de estupideces [...] ninguno ha dicho la verdad, pero todos nos han enseñado un método de buscar la verdad”. Es esto lo que hay que comprender: no si es verdad lo que han dicho, sino si es adecuado el método con el que han tratado de responder a sus interrogantes. Y, de este modo, un filósofo -aunque diga cosas que hoy día nos harían reír-se convierte en un maestro.

Escriben en este número

Sílvia Contaldo

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1976), especialização em Metodologia do Ensino Superior (1979) e em Filosofia (1988) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Mestrado em Letras - Literaturas de Expressão Portuguesa, também pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999). Doutorou-se em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul(2011). É professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (desde 1977) e do Instituto Santo Tomás de Aquino (desde 1989). Leciona História da Filosofia Antiga, História da Filosofia Medieval e Prática de Ensino e Estágio Supervisionado, no curso de Filosofia. Na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, desde 2008, leciona Filosofia da Educação e supervisa o Estágio Curricular da Licenciatura em Filosofia. Desde agosto de 2012 é Coordenadora Institucional do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID -da PUCMINAS.

Laura Corso de Estrada

Doctora en Filosofía, otorgado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona, España) 2994, Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina (CONICET)., e Investigadora de la Universidad Católica Argentina, Facultades de Derecho, y de Filosofía y Letras, donde es Profesora Titular de Historia de la Filosofía Medieval. Su área de investigación se centra en el influjo de fuentes de tradición estoica latina en la especulación filosófica de los siglos XII y XIII., y especialmente en dos líneas: el papel de la naturaleza en la vía de justificación del orden moral. Proyecciones de los escritos de Marco Tulio Cicerón en la elaboración filosófica de los siglos XII y XIII y fases de la tradición de la ley natural y de la metafísica de las virtudes en la problemática de los siglos XII y XIII y en el Siglo de Oro Español. Sobre estas temáticas ha publicado libros como autora principal y en colaboración y numerosos artículos y dirigido trabajos de investigación y coordinado reuniones académicas, en especial la serie de *Jornadas Iustitia et Iure*, de carácter internacional, celebradas cada año en la UCA en Buenos Aires con apoyo de varias universidades de España y América.

Carlos A. Gómez

Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigador vinculado a Colciencias y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía del

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid y del Grupo de Investigación Filosofía y Escepticismo de la Universidad Tecnológica de Pereira (ambos en categoría C de Colciencias). Es miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y es autor de sendos capítulos en *La Edad Media desde América Latina: Aportes a la tradición* (2019) y *Temas y problemas de Filosofía Medieval* (2019), publicados por la misma red. Actualmente, es asesor académico del *Proyecto ARS. Arte, Razón, Sentidos* e investigador independiente

Alexis Cuauhtémoc Hellmer Villalobos

Licenciado y Doctor, especialista en filología clásica latina, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es autor de diversas publicaciones sobre su especialidad. Es Director-Curador de la Biblioteca Palafoxiana de la misma ciudad

María Elisa Ladrón de 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 A. 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. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha dictado cursos de grado y posgrado sobre filosofía medieval en el ITF sección argentina, USAL, UCA y seminarios breves y conferencias en universidades del exterior. Ha publicado numerosos libros, y artículos de su especialidad, y dirigido proyectos de investigación, becarios y tesistas. Es miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Nicolás Martínez Sáez

Nicolás Martínez Sáez, profesor en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata e Ingeniero en informática por la Universidad FASTA. Actualmente docente ayudante graduado en la cátedra de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctorando en filosofía de la Universidad de La Plata con el tema: “Andrés el Capellán y la dialéctica del amor”.

José María Felipe Mendoza

Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Doctor en Filosofía por la misma Universidad, Argentina. Ha sido becario doctoral de CONICET y actualmente es becario posdoctoral de la misma institución. Ha publicado numerosos artículos sobre ciencia en Tomás de Aquino en revistas de filosofía nacionales y extranjeras. Es co-autor de la traducción de una *responsio* de Tomás de Aquino y también ha publicado breves traducciones sobre Alejandro de Hales. Ha participado como expositor en numerosos congresos y jornadas nacionales e internacionales sobre filosofía medieval. Es miembro de diferentes centros de investigación en filosofía: “Instituto de filosofía” (IF), “Centro de estudios de filosofía medieval” (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y del “Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval”, en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Vidzu Morales Huitzil

Licenciado en Filosofía y Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, institución en que actualmente es doctorando. Ha realizado estudios de Lengua Latina y de Griego Clásico en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz de Puebla; Estudios de la Religión Cristiana en el Instituto Católico de Teología para Laicos “Camino, Verdad y Vida” de Pueblo; Curso de Lengua Extranjera en el Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras de Puebla y diversos cursos y talleres en la BUAP y en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz y en otras instituciones mexicanas. Se ha perfeccionado en latín y griego en España y en Italia. Ha participado en diversos proyectos de investigación en la Academia Mexicana de Ciencias-Puebla y en la BUAP, institución ésta en la que ejerce la docencia en lengua latina, materia que dicta también en la Academia de Lenguas Clásicas. Ha publicado artículos de difusión y de investigación en diversos medios comunitarios y académicos

Ceferino P.D. Muñoz

Es Doctor en Filosofía, Investigador Adjunto del CONICET, Profesor Titular de Ética en la Universidad de Mendoza, Miembro del Centro de Estudios Filosóficos Medievales en la FFyL de la UNCuyo y Director de la Revista *Scripta Mediaevalia*.

Ignacio Pérez Constanzó

Estudió Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y en la Universidad de Navarra, con estancias de estudio en la Universitat de Barcelona y en la Universität Heidelberg. Su área es la escolástica hasta el renacimiento, en

antropología, metafísica y ética. Expuso en más de 20 congresos y publicó traducciones de autores medievales como Tomás de Aquino y Siger de Brabante. Profesor en la Universidad de la República, Uruguay.

Joel Isaac Román Negróni

Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce. Actualmente, candidato a Maestría en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Experto temático en la construcción de cursos virtuales “Latín I” y “Latín II” por la Universidad Católica del Norte, Medellín-Colombia.

Normas para autores

I. Envío

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

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.
 - b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.
 - c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.
 - d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.
- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras
- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).
- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

- | cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio

dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "*et al.*"

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

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

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, "Título do capítulo" nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, "A conceção epistemológica de Tomás de Aquino", Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, "Título do artigo", Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, "A filosofia medieval...", p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid."

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, "Florençia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

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

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A

propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus

comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Ana María Mallea <i>In Memoriam</i>	5
<i>Ana Mallea</i>	
Investigación y enseñanza de la Filosofía Medieval	11
Artículos	15
<i>Joel I. Román Negroni- Carlos A. Gómez</i>	
Epicuro y San Agustín. Aproximaciones filosófico-teológicas al sentido de la muerte	17
Resumen	39
Resumo	41
Abstract	43
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Avicena a la noción tomista de creación	
Algunos presupuestos metafísicos fundamentales	45
Resumen	59
Resumo	61
Abstract	63
<i>Laura Corso de Estrada</i>	
La mediación de la naturaleza en el conocimiento de sí.	
Vía hermenéutica de los maestros parisinos del siglo XIII	65
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Índice de fuentes de las <i>Disputaciones Metafísicas</i> (Tratados I-VIII)	89
Resumen	107
Resumo	109
Abstract	111
Edición crítica	113
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Primae Physicae Pars, Liber Primus.	115
Resumen	139
Resumo	141

Abstract	143
Sectio Latina	145
<i>Alexis Cuauhtémoc Hellmer Villalobos - Vidzu Morales Huitzil</i>	
<i>De historiae institutione Isidori Hispalensis</i>	147
Resumen	153
Resumo	155
Abstract	157
<u>Summarium</u>	159
Traducciones	161
<i>Ceferino P.D. Muñoz</i>	
<i>Es mejor ser un exiliado de la patria que verla perecer. La carta XXVIII del libro VI del Epistolarium de Marsilio Ficino</i>	163
Resumen	167
Resumo	168
Abstract	171
Reseñas	173
Celina A. Lértora Mendoza y Susana B. Violante (Coordimadoras) <i>Temas y problemas de la Filosofía Medieval. Miscelánea</i>	
por Nicolás Martínez Sáez	175
Santo Agostinho. <i>A mentira. Contra a mentira</i>	
por Silvia Contaldo	177
Documentos	181
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
Reseña del Primer Coloquio RLFM en Uruguay. 25 de abril de 2020	183
Resúmenes del Coloquio	185
Escriben en este número	197
Normas para autores	201