



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 10, N. 1
Junio 2023**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Consejo de Redacción

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

Walter Redmond (Universidad de Austin- EEUU)

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

Consejo Asesor

Mauricio Beuchot (UNAM, México)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Josep-Ignasi Saranyana (Pontificia Academia Historia – Barcelona)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Enrique Corti (Universidad Nacional de San Martín – Argentina)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Rosa Rius y Gatell (Universidad de Barcelona – España)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

DOSSIER
CELEBRACIÓN DÍA MUNDIAL DE LA LÓGICA
14 DE ENERO DE 2023

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury

Enrique C. Corti

1. Nicolás de Cusa

En el diálogo *Idiota de sapientia*¹, Nicolás de Cusa inicia el parágrafo 21 con una interrogación: *nonne Deus est omnium principium?* La respuesta –como no podía ser de otro modo– es afirmativa. Desde allí la argumentación es contundente: si la sabiduría eterna y dios son idénticos, esto es, si la sabiduría eterna es dios y la totalidad de las cosas por él creadas han sido dotadas de forma por el verbo, que es asimismo dios, se concluye que el verbo de dios, que es asimismo dios, es aquella eterna sabiduría idéntica con dios.

¿Qué es problemático en esta argumentación? Respuesta: el cómo (*quomodo fit*) implicado en tal aserción. ¿Cómo todo aquello que actualmente es pudo ser, pudo ser como es, y es actualmente? Posibilidad ontológica, posibilidad entitativa y actualidad fáctica están ahora en juego.

Dios mismo es quien otorga la actualidad a todo aquello que tan solamente puede ser. La omnipotencia divina es la capacidad de producir ex nihilo, de franquear el paso desde no ser a ser. Pero semejante dios no puede ser un dios cualquiera. La interpretación antedicha exige una constitución trinitaria en dios porque se hace necesario darle contenido a la aserción; es preciso explicar el *quomodo fit* de la identidad, en dios, de la sabiduría y el verbo, además de la identidad, también en dios, del dios que es verbo, sabiduría, y dios. Es

¹ Nicolai de Cusa, *Idiota. De sapientia. De mente. De staticis experimentis* (ed. Ludovicus Baur), vol. V, Lipsiae, Felix Meiner, MCMXXXVII. Cf. Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, trad. esp. Jorge Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

preciso dar contenido a la aserción de un dios que es dios, significando esto no una mera tautología sino todo un problema trinitario.

¿Qué significa decir que dios es dios cuando lo que quiere decirse es que dios es creador, es decir, que posee la capacidad de producir *ex nihilo* (posibilidad ontológica), unas tales cosas (posibilidad entitativa), y que, además de dicha capacidad, produce de hecho, *ex nihilo*, las antedichas tales cosas (actualidad fáctica)? Si decir ‘dios es dios’ no es una tautología, estamos en aprietos. Si decir que un sujeto gramatical que posee un predicado gramatical idéntico no es una aserción tautológica, tenemos un problema en puerta: inicialmente un problema teológico trinitario, al final, un problema ontológico y gnoseológico.

Si no se trata de una tautología, entonces el predicado no expresa lo que el sujeto gramatical es, y cualquier enunciado afirmativo por su forma, deviene negativo por su contenido. Pero si se trata de una aserción tautológica, entonces nuestra ciencia es puramente nominal, no incrementa el saber, y produce una enciclopedia meramente reiterativa.

Nicolás responde en clave teológica² que decir de dios que es dios no es una tautología. Dios es dios padre, que puede ser llamado unidad o entidad porque lo originado *ex nihilo*, de ella obtiene su ser otro, ser otro que lo establece más allá de la indiferenciada unidad del origen y lo proyecta como pluralidad (posibilidad ontológica). Dios es dios hijo, que puede ser llamado igualdad de la unidad o de la entidad porque de ella obtiene lo originado *ex nihilo* su ser tal otro, talidad que lo determina (posibilidad entitativa) en un orden inteligible de universalidad específica: este dios hijo es la sabiduría eterna del dios padre expresada en el verbo que crea nombrando *ad intra*. Finalmente son unidos el ser y el ser tal a efecto de que sea el ser de la facticidad, el que existe. Unión operada por dios que asimismo es dios espíritu, la unión de todo lo unido, i.e. la facticidad. Facticidad que es la unión del ser

² Cf. *De idiota*, I, 22. Es conveniente leer este texto en paralelo con *De docta ignorantia*, I, 7-9 y 19-20; II, 7.

y del ser tal –unidad, i.e. logos– en que consiste todo lo existente como también toda representación de lo existente en nosotros.

El corolario teológico del cusano es inevitable, porque habiendo asimilado el dios padre a la unidad y no viendo en la unidad aptitud para ser engendrada, establece que el dios padre no es engendrado (*Patrem nihil gignit*) sino eterno, que el dios hijo procede del dios padre así como la igualdad procede (*procedit*) de la unidad –¿podría decirse que por una replicación tautológica? – y que el dios espíritu procede (*procedit*) del dios padre y del dios hijo a la vez, del mismo modo que la unidad procede de la unidad y de lo igual.

El corolario ontológico resulta inquietante: “*Unde omnis res, ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio, Deo scilicet trino et uno*”. La constitución intrínseca de la cosa es ella misma triunitaria. El corolario que el cusano no hace explícito, pero que implícitamente se halla contenido en el texto, es: la constitución intrínseca del lenguaje que expresa nuestra ciencia de la cosa es el enunciado categórico no tautológico. Cuando en el texto se lee *spiritus enim est uniens et nectens in nobis et universo omnia* es preciso atender especialmente a la cláusula *in nobis*. La capacidad judicativa –o lógica–, es decir el espíritu, es la que une en nosotros el sujeto con el predicado más allá de la gramática, o más acá, pero en cualquier caso de una cierta manera que excede la simple sintaxis gramatical.

¿Cómo opera dicha capacidad? Opera lógicamente, esto es de modo inferencial. ¿Por qué excede la simple sintaxis gramatical? Excede lo gramatical porque se trata de una sintaxis lógica que hace posible trasladar la verdad de unos enunciados a otros como una propiedad hereditaria. Se trata de ciencia demostrativa estructurada deductivamente. El conocimiento científico –desde Aristóteles– ha sido establecido de conformidad con el canon axiomático y debe dar satisfacción a cuatro interrogantes: ¿qué es? ¿cómo es? ¿es? ¿por qué es así, como es? La primera pregunta es respondida por la definición, la segunda por el enunciado de la tesis que atribuye determinada propiedad a determinado sujeto, la tercera por el axioma, la

cuarta por la demostración de que la propiedad corresponde al sujeto de atribución.

La demostración aristotélica es de índole silogística, es decir, está construida sobre una estructura en base a tres términos que guardan ciertas relaciones entre ellos, y dos principios que el medioevo consagró como '*dictum de omni*' y '*dictum de nullo*'. La sintaxis silogística es de base gramatical, pero excede dicho ámbito. El tercer término silogístico opera para destrabar la tautología enunciativa, de manera que aquello que hace posible la demostración es lo mismo que hace posible hablar con algún sentido, es decir, diciendo algo significativo más allá de la muda identidad tautológica que se limita a la reiteración enunciativa. A la vez, la demostración es factible porque existe un término medio que, intercediendo entre sujeto y predicado de la proposición categórica, opera la superación de la tautología.

Claro está que la tarea demostrativa silogística mediada por el tercer término exige, para cada proposición que se demuestra, otras dos proposiciones que a su vez han de ser demostradas. Para no convertir de tal modo la ciencia en una serie de imposible cumplimiento, el modelo axiomático ofrece enunciados iniciales que exhiben su verdad en la inmediatez de la evidencia. Los axiomas son los indemostrables obvios del sistema. La definición estipula el significado de los términos y la tesis es la aserción de un teorema. Los axiomas, y la demostración a partir de los mismos, hacen el resto. El traslado de la verdad como una propiedad que los enunciados heredan unos de otros, en un circuito que halla sus minimales en los axiomas, es propiamente lo que se denomina inferencia. Etimológicamente, *in - fero* (*inferre*, de *in + fero*) significa que se lleva dentro la verdad enunciativa para trasladarla desde una instancia a otra, desde una proposición a otra. La garantía de que esa verdad no será alterada, desfigurada por el traslado, es la sintaxis lógica sostenida en el orden del lenguaje por los sincategoremas y en el orden del pensamiento por ciertas entidades de segunda intensión.

Superar la identidad vacía de la reiteración tautológica en el orden del contenido (identidad semántica) exige abrir una brecha entre predicado y

sujeto disolviendo su identidad. Pero a la vez, se vuelve imprescindible resguardar en algún ámbito la identidad abandonada para no caer en el vértigo de la equivocidad predicativa. La forma del lenguaje y la del pensamiento (identidades sintácticas) ofrecen el resguardo requerido y garantizan la demostración, el movimiento seguro de la verdad dentro del sistema del saber científico.

La intrínseca constitución triunitaria es inherente a la cosa, y a la vez marca la vida del espíritu al determinar la estructura necesaria del saber racional como una estructura demostrativa: es inherente a la cosa porque obedece a la noción de una producción *ex nihilo* –posibilidad ontológica–, que implica en lo producido una distinción entre *id quod est ≠ id quod ≠ est*, es decir una distinción entre sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*) compuesto hilemórficamente como sujeto físico (*id + quod*) –posibilidad entitativa–, y sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*) compuesto metafísicamente –en cuanto sujeto producido *ex nihilo* –*id quod + est*– (posibilidad fáctica).

Es lógica y marca la vida misma del espíritu porque posibilita el saber racional superando la vacuidad de una ciencia construida sobre la pura reiteración tautológica de predicado sobre sujeto. En efecto, el desplazamiento desde el nivel semántico del contenido proposicional hacia el nivel sintáctico de la forma del pensamiento y del lenguaje garantiza la apertura de la identidad tautológica sin perder el control racional del proceso del saber.

2. Anselmo de Canterbury

Anselmo (en *Monologion*) efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto y diseña una noción de sobreeminencia muy especial³.

³ Las referencias a textos anselmianos se hacen por *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, F. Fromann Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Para el tema, puede consultarse mi artículo “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I – IV de *Monologion*”, *Stromata* 42, 1986: 329-365.

En cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución que le permite determinar la sustancia desde la perspectiva de la relación y la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, cada una a su vez, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional.

La consideración proposicional del lenguaje típica de Anselmo es lo decisivo aquí. Es impensable cualquier determinación fuera de su efectivo estar determinando algo, i.e. estar referida a un sujeto, pero asimismo es impensable cualquier sujeto si no es pensado desde sus determinaciones, i.e. como referido por sus predicados, en tanto le son atribuidos. Los predicados son relativos a los sujetos a los que se atribuyen, así como los sujetos a los predicados que les son atribuidos; tanto es impensable el sujeto de inhesión al margen de sus determinaciones, cuanto lo son las determinaciones al margen de su efectivo determinar el sujeto de inhesión. Y, dado que sustancia y relación son las categorías elegidas por Anselmo, es preciso que cada una opere en ambos extremos proposicionales, esto es, como sujeto y predicado. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en lo que he denominado *via per proprietates suae essentiae*⁴, es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Si pensar es ejercitar judicativamente la potencia proposicional del lenguaje, esto es, ponderar comparativamente la distancia entre lo singular y lo universal bajo la advocación del juicio que expresa tal vínculo, no puede ser pensada cosa alguna al margen de la proposición dentro de la que la cosa en cuestión llega a ser expresada como determinable. Pensar es juzgar, construir proposiciones.

⁴ Puede consultarse para este tema mi trabajo *El camino del nombre (Relectura hermenéutica-estructural del Monologion de S. Anselmo de Canterbury)*, Buenos Aires, P&M, 1989.

El pensar judicativo referido a la trinidad halla en el capítulo XV de *Monologion* su regla áurea: la “regla de *melius*”. Esta regulación relativiza la división entre términos absolutos y relativos y franquea el límite que opone de modo excluyente lo singular y lo universal: la noción *melius* adquiere un perfil peculiar en tanto se constituye en regla de atribución por la que deben regirse aquellas determinaciones que son preferibles y también las que son recusables. Hacia el final de la reflexión de este capítulo no operan ya las dos perspectivas iniciales de la regla, que oponen de manera excluyente las perspectivas *omnino* (lo universal) – *in aliquo* (lo singular). La explicación de este hecho es que existen ciertos relativos que escapan a la división que efectúa la regla al dividir entre aquellas determinaciones cuya atribución es preferible, en abstracto (*omnino*), a su negación, y aquellas otras cuya remoción es preferible, en concreto (*in aliquo*), a su atribución.

¿Cuáles son esos relativos que escapan al anatema inicial de la regla? A juzgar por la alternativa excluyente (*aut omnino – aut in aliquo*) que está siendo negada ahora, se trataría entonces de una equivalencia, ya que una disyunción excluyente es equiparable a la negación de una equivalencia entre sus extremos. Sin embargo, el texto de Anselmo expone el caso interpretando la negación de la alternativa excluyente como una negación conjunta (*nec omnino – nec in aliquo*). Y dado que esta última forma es equiparable a su vez –por el teorema lógico de De Morgan– a la negación de un condicional con antecedente negativo, se tiene que Anselmo entiende estar negando simple y llanamente la primera expresión, aunque interpretándola como un condicional con antecedente negativo y no como la negación de un bicondicional. Esto significa que, para él, entre *omnino* e *in aliquo* cabe la posibilidad de un *et*.

Esta posibilidad, si se lee detenidamente el texto, implica que cabe pensar a dios mediante la determinación *non summum* siempre que no se piense con ello la preferibilidad absoluta de este atributo respecto de su remoción, y que también puede caberle la determinación *summum* siempre que se entienda con ello la inexistencia de caso alguno en el que quepa darse como preferible *non summum*. ¿Qué quiere decirse concretamente con ello? Quiere decirse que es

posible pensar a dios mediante ciertas categorías (que operan como sujeto y como predicado alternativamente) siempre que no se conviertan estas determinaciones en ceñidores que mensuran a dios, sino que sean conservadas como determinaciones con la razonable posibilidad de ser mensuradas por él como cosa pensada proposicionalmente. En otras palabras, puede pensarse a dios –y en general a toda cosa– atributivamente a condición de no ceñirlo a ser sujeto de atribución, pues puede ser atributo; ni ceñirlo a ser atributo, pues puede ser sujeto de atribución. Lo pensado puede circular desde la perspectiva *omnino* a la perspectiva *in aliquo* y viceversa, del mismo modo que puede el participio ser leído como sustantivo o como adjetivo o como forma verbal.

No solamente es preciso distinguir entre determinaciones absolutas y relativas; también esta división es en sí misma relativa, quedando relativizada así la atribución, tanto de relativos como de absolutos. Ninguno de los relativos (*ipsum – non ipsum*) designa la substancia simple de lo sobreeminente. Lo simple, como tal, no puede ser designado, ya que designarlo significa decir algo de ello y esto equivale a transformarlo en sujeto de atribución –y por lo tanto distinto– de aquello que se dice de él, ya que, si no fuera distinto, entonces lo que de él se dijese no sería dicho de él sino que sería él mismo a la vez lo dicho, sin que hubiera ya de quién decirlo, y la totalidad del discurso se resolvería en una vacua tautología. ¿Es posible avanzar más allá? Sí. ¿Cómo hacerlo?

El texto continúa, y después de descartar los relativos y de relativizar la división misma entre absolutos y relativos, queda la regla áurea expuesta en su alcance creatural –referible a toda cosa– mediante dos cláusulas: a) en abstracto es preferible un atributo a su remoción; b) en concreto no siempre lo es puesto que a veces es preferible remover el atributo en cuestión, o dicho de modo más claro, en concreto es preferible cierto individuo a otro.

La cláusula b) es decisiva. ¿Cómo entender que un cierto individuo sea preferible a otro? ¿Cómo vincular lo regulado por la regla –a saber, que en ocasiones es preferible remover un atributo– con la aserción de que es preferible un cierto individuo a otro? ¿Quiere decirse, por ejemplo, que

amonedar oro (no–plata, no–níquel) es preferible al hecho de amonedar plata o níquel? ¿En qué sentido lo es? ¿Comparativamente, por evaluar un caso frente a los casos restantes, o de otro modo? ¿Qué significan *melius*, *magnum*, etc.? Para Anselmo, amonedar oro (en concreto) sería intrínsecamente preferible al hecho de amonedar algún otro material, y al margen de cualquier comparación; *melius*, *magnum*, etc. son predicados poliádicos, pero sus determinaciones sobre los sujetos a los que se aplican inciden intrínsecamente sobre esos mismos sujetos al punto de ser indiscernibles de ellos en concreto.

En concreto, los adjetivos inciden sobre los sustantivos sustantivándose en ellos. No es factible esta moneda de oro sin ser de oro, es decir sin ser ésta, de este trozo de oro del que en concreto ha sido acuñada, aunque es obvio que puede ser concebida o pensada ‘moneda’ sin concebir o pensar ‘áurea’. Es más, es absolutamente imprescindible poder pensar ‘moneda’ sin pensar ‘áurea’ para poder sostener la factibilidad de cada moneda de oro. Pues si no pudiese pensarse ‘moneda’ al margen de ‘áurea’, no sería factible moneda áurea alguna concreta. Este cierto individuo concreto es preferible a este otro –también concreto– porque el primero es el individuo que es con la totalidad dada de sus determinaciones, y no sin ellas. Al igual que el otro individuo lo es. Porque ‘oro’ es preferible a ‘plata’ o a ‘níquel’, esta moneda de oro es preferible a aquellas monedas de plata o níquel, sin necesidad de comparación alguna, sino de modo intrínseco, aquella moneda es preferible a las otras. No es indiferente para esta moneda ser de oro, como tampoco lo es para la otra ser de plata o para la tercera ser de níquel. No comparo las monedas, es más, las monedas concretas son incomparables porque nada hay en lo singular que permita la comparación (no hay ciencia de lo singular), porque ¿quién se atreverá a comparar oro con plata o níquel para algo más que para constatar la intrínseca superioridad del primero?

Mutatis mutandis, nadie se atrevería a comparar aquel *id quo maius nihil* del que nos habla Anselmo en su *Proslogion* porque nada hay con qué compararlo, y no lo hay porque no cabe en la singularidad del *id*. Nada hay distinto de él que pueda comparársele y sin embargo no es menos *maius*; no lo es, aunque la única comparación factible sea consigo mismo. Es

intrínsecamente *maius* al modo del *id quo...nihil*. Único que es único; único que no queda confinado a los límites de una determinación específica, de una determinación que debe ser pensada en abstracto y como al margen de otras determinaciones igualmente específicas para dar cabida a la factibilidad concreta de individuos adjetivados. Único en general y en concreto; único comparable sólo consigo mismo.

Lo que acaba de señalarse parece anular la perspectiva *in aliquo* de la regla áurea y afirmar en consecuencia la perspectiva *omnino*. Sin embargo, esto no ocurre, porque asumir semejante conclusión daría por tierra con lo ya establecido, a saber, que relativizando la división tajante entre absolutos y relativos se ha relativizado la misma atribución de modo que resulta carente de importancia si se trata de términos absolutos o de relativos.

Este uso de *melius* que incluye lo mejor en general y también lo mejor en singular después de haberse relativizado la división, relativiza entonces la misma noción *melius*. ¿Qué queda de la regla? A la consideración inicial de *melius* como comparativo sucede la recusación de todo tipo de relativos. Se hace necesario entonces un mecanismo atributivo que remueva el modo de significar de los relativos conservando su significación. Después, con la interiorización de una perspectiva en otra, tal como acontece desde los capítulos I a IV, se opera la definitiva relativización de *melius* y puede avanzarse hacia una formulación definitiva de la regla áurea de atribución, que incluye la preceptiva del decir y del guardar silencio: *Penitus enim tacenda est ..., et est omnino dicenda....*

Como se ve, primero está regulado aquello que debe callarse. Solamente después se regula aquello que debe decirse.

Conclusión

En clave filosófica, para Nicolás de Cusa el sujeto proposicional es última instancia de apelación, y nada hay más allá de él en tal instancia. El predicado proposicional procede del sujeto, como lo igual procede de la unidad porque

es lo igual a la unidad originaria. La atribución del predicado al sujeto, lo propiamente judicativo, procede tanto del sujeto cuanto del predicado, así como la conexión de lo conexo procede de lo conectado.

Se trata en todos los casos de relaciones de origen o procedencia mediante las que puede exponerse analógicamente la estructura proposicional del saber racional. Sólo analógicamente, porque en el marco de la reflexión especulativa anselmiana, también de origen trinitario, sujeto y predicado fluyen uno en otro y lo propiamente judicativo procede del sujeto que juzga, o piensa de conformidad con una estructura proposicional, que es lo mismo.

Anselmo –si nos remitimos a *Monologion*, que es un tratado *de deo trino et uno*– efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto: en cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución *sui generis*: una determinación de la sustancia (discreta, singular) desde la perspectiva de la relación (continua, universal) y una determinación de la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, ambos, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional en cada uno de los casos. La consideración proposicional del lenguaje y el conocimiento, típica de Anselmo, es lo decisivo aquí. La regulación que intenta del lenguaje sobre lo sagrado excede la alusión, por lo demás inevitable, al sujeto de inhesión. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en lo que puede denominarse *via per proprietates suae essentiae* es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Recibido: 16/01/2023

Aceptado: 20/06/2023

Resumen. Para Nicolás de Cusa, en *Idiota de sapientia* (I, 21) y en *De docta ignotantia* (I,7-9 y 19-20; II,7), la constitución intrínseca de la cosa es ella misma trinitaria. Es preciso dar contenido a la aseercción de un Dios que es Dios, significando esto no una mera tautología sino todo un problema trinitario. De ello se sigue, como corolario que el cusano no hace explícito, que la constitución intrínseca del lenguaje que expresa nuestra ciencia de la cosa es la del enunciado categórico no tautológico.

Anselmo de Canterbury, en *Monologion* (I-IV), efectúa una reflexión trinitaria y establece un mecanismo de atribución que le permite determinar la sustancia desde la perspectiva de la relación y la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, cada cual a su vez, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicionales. Para Anselmo, en consecuencia, pensar es poner en ejercicio la potencia proposicional del lenguaje capaz de ponderar comparativamente la distancia entre lo bueno y lo mejor, lo mayor y lo menor, lo universal y lo singular, en juicios que expresan tales vínculos. Por ello ninguna cosa puede pensarse al margen de la proposición en la cual es expresada como determinable de dicha manera.

Palabras clave: enunciado categórico - tautología - ontología trinitaria - sustancia - relación.

Resumo. Para Nicolás de Cusa, em *Idiota de sapientia* (I, 21) e em *De docta ignorantia* (I,7-9 e 19-20; II,7), a constituição intrínseca da coisa é em si mesma trinitária. É preciso dar conteúdo à afirmação de um Deus que é Deus, significando isso não apenas uma mera tautologia, mas sim um problema trinitário completo. Disso decorre, como corolário, algo que Cusa não explicita, que a constituição intrínseca da linguagem que expressa nossa ciência da coisa é a do enunciado categórico não tautológico.

Anselmo de Canterbury, em *Monologion* (I-IV), realiza uma reflexão trinitária e estabelece um mecanismo de atribuição que lhe permite determinar a substância a partir da perspectiva da relação e a relação a partir da perspectiva da substância. Substância e relação, por sua vez, operam categoricamente como sujeito e predicado proposicionais. Para Anselmo, conseqüentemente, pensar é exercitar o poder proposicional da linguagem capaz de ponderar comparativamente a distância entre o bom e o melhor, o maior e o menor, o universal e o singular, em juízos que expressam tais vínculos. Portanto, nada pode ser pensado à margem da proposição na qual é expressado como determinável dessa maneira.

Palavras-chave: enunciado categórico - tautologia - ontologia trinitária - substância - relação.

Abstract. For Nicholas of Cusa, in *Idiota de sapientia* (I, 21) and in *De docta ignorantia* (I, 7-9 and 19-20; II, 7), the intrinsic constitution of the thing is itself trinitarian. It is necessary to give content to the assertion of a God who is God, signifying not just a mere tautology but a whole trinitarian problem. It follows, as a corollary that Cusanus does not explicitly state, that the intrinsic constitution of the language expressing our understanding of the thing is that of the non-tautological categorical statement.

Anselm of Canterbury, in *Monologion* (I-IV), carries out a trinitarian reflection and establishes an attribution mechanism that allows him to determine substance from the perspective of relation and relation from the perspective of substance. Substance and relation, in turn, operate categorically as subject and propositional predicate. For Anselm, consequently, to think is to exercise the propositional power of language capable of comparatively weighing the distance between the good and the better, the greater and the lesser, the universal and the singular, in judgments that express such connections. Therefore, nothing can be thought apart from the proposition in which it is expressed as determinable in such a way.

Keywords: categorical statement - tautology - trinitarian ontology - substance - relation.

Dos aportes de William de Sherwood a la Geometría Lógica

José David García Cruz

Introducción

En la literatura especializada en Geometría Lógica, William de Sherwood es frecuentemente referenciado por su famoso Hexágono de oposiciones. Este diagrama es una extensión del cuadrado clásico de Aristóteles. La gran innovación de Sherwood consiste en incluir proposiciones singulares dentro del fragmento de fórmulas del cuadrado clásico. Es un hecho que Aristóteles menciona proposiciones de este tipo en su exposición del cuadrado¹, pero la gran diferencia es que el Estagirita no ofrece condiciones de verdad para las relaciones entre estas proposiciones y las cuantificadas². Por esta razón, Sherwood es reconocido como el descubridor del Hexágono, el cual fue redescubierto en el siglo XX por Tadeusz Czeżowski³. Esta es la razón de que una de las familias de diagramas lógicos se identifique como *Hexágonos de Sherwood-Czeżowski*, o simplemente Hexágonos SC⁴. Este aporte de Sherwood a la Geometría Lógica es el más conocido.

¹ No sólo las menciona, también mantiene que son contradictorias. Jonathan Barnes, (Ed.). *Complete works of Aristotle: The revised Oxford translation (Vol. 1)*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984, 17 b 28 – 29.

² Incluso Boecio, quien se aproxima a la definición del hexágono, no logró presentar estas condiciones de verdad. Cf. Manuel Correia, *Boecio. Los tratados silogísticos*, Santiago, Ediciones UC, 2011, p. 77 - 78. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvv57>.

³ Tadeusz Czeżowski, “On Certain Peculiarities of Singular Propositions”, *Mind*, 64, 255, 1955, pp. 392–395.

⁴ Otra familia de hexágonos es ‘JSB’ (por Jacobi, Sesmat y Blanché). Cf. Robert Blanché, “Opposition et négation”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 147, 1957, pp. 187-216. O la familia ‘U4’, debido a que cuatro fórmulas de este hexágono son inconexas. Cf. Lorenz Demey y Hans Smessaert,

En el mismo tratado en el que Sherwood expone su hexágono (*Introductiones in logicam*), se encuentra una caracterización semántica de las relaciones de oposición, que podríamos considerar estándar en la tradición lógica. Esta caracterización es similar a la planteada por Aristóteles en el *De Interpretatione*, y actualmente es la que más abunda en los estudios sobre el cuadrado de oposiciones. En aquél tratado, justo antes de presentar el hexágono, Sherwood ofrece una caracterización sintáctica injustamente ignorada por la mayoría de los autores contemporáneos⁵. El segundo aporte de Sherwood, por tanto, corresponde a esta caracterización sintáctica que detallaremos aquí.

El principal objetivo de este trabajo es analizar estos dos aportes desde una óptica contemporánea. Se proponen dos enfoques. En primer lugar, retomaremos el planteamiento de Sherwood, e intentaremos reconstruir las definiciones de las relaciones aristotélicas de oposición. En segundo lugar, a partir del Hexágono SC mostraremos el alcance de la caracterización sintáctica de Sherwood, que llamaremos “el enfoque CQ”, considerando tres ejemplos de la literatura contemporánea. Con esto se pretende resaltar la importancia de este enfoque opacado, el cual podría ser de gran valor para la Geometría Lógica.

El trabajo se estructura de la siguiente forma. En la siguiente sección se presenta una reconstrucción de la caracterización sintáctica de Sherwood. Se destaca la exposición de Boecio de la lógica categórica de Aristóteles, como principal fuente de inspiración. En la sección subsecuente, se presentará el hexágono SC desde el enfoque CQ, comentando las principales innovaciones con respecto a Boecio y Aristóteles. Finalmente, la sección que cierra contiene

“Combinatorial bitstring semantics for arbitrary logical fragments”, *Journal of Philosophical Logic*, 47, 2018, pp. 325-363.

⁵ Al menos en dos trabajos se recupera esta caracterización: Manuel Correia, “The proto-exposition of Aristotelian categorical logic”, Jean-Yves Béziau, *The square of opposition: A cornerstone of thought*, Switzerland, Birkhäuser Cham, 2017, pp. 21-34. José Martín Castro-Manzano, “Toward Relevance Term Logic”, *Computación y Sistemas*, 26, 2, 2022, 761-768.

una aplicación del enfoque CQ en tres diagramas muy estudiados: el hexágono de proposiciones, el hexágono de cuantificación, y el hexágono modal.

La caracterización sintáctica de las oposiciones: el enfoque CQ

Esta sección contiene una reconstrucción de la caracterización sintáctica de las relaciones aristotélicas de oposición ofrecida por William de Sherwood en su *Introductiones in logicam*. En este tratado, Sherwood presenta varias divisiones aplicables a las proposiciones. En primer lugar, con respecto a la substancia, a la cualidad, y a la cantidad de la proposición. Consecuentemente, presenta otras dos clasificaciones, no aplicables a la proposición en sí, sino a pares de proposiciones. De estas dos divisiones, la primera es denominada por Manuel Correia como la Proto-Exposición de la Lógica Categórica⁶, la cual consiste en lo siguiente:

Un par de proposiciones pueden:

1) **Tener términos en común.**

1a) **Sólo un término en común.** Ej. ‘un hombre es un animal’ y ‘un burro es un animal’.

1b) **Ambos términos en común.** Ej. ‘todo hombre es un animal’ y ‘algún hombre es un animal’.

1bi) **En el mismo orden.** Ej. ‘todo hombre es un animal’ y ‘algún hombre es un animal’.

1bii) **En orden converso.** Ej. ‘todo hombre es un animal’ y ‘algún animal es un hombre’.

2) **No tener términos en común.** Ej. ‘un hombre es un animal’ y ‘un burro corre’.

Esta división es más general y es la misma que propone Boecio en *De syllogismo categorico*. Según Manuel Correia⁷ cada una de estas clases de

⁶ M. Correia, “The proto-exposition...”.

⁷ *Ibíd.*

pares representa una teoría. Por ejemplo, el tipo 2) no pertenece al estudio de la lógica, el tipo 1a) comprende a la silogística, el tipo 1bii) a la teoría de la conversión, y el tipo 1bi) a la teoría de la oposición. Para Sherwood la lógica forma parte de las ciencias del discurso (*scientia semocinalis*), y en específico se concentra en el silogismo. Los silogismos se conforman de proposiciones y estas, a su vez, de términos. Por esta razón, el estudio de la lógica tiene su base en las relaciones entre términos.

De esta concepción de la lógica se desprende su clasificación. Proposiciones sin términos en común no son susceptibles de producir un discurso silogístico y quedan fuera del dominio de la lógica. Para las proposiciones con términos en común, hay al menos dos operaciones principales, estas pueden producir deducciones o pueden oponerse. Si producen deducciones, se pueden implicar por conversión, al invertir el orden de los términos, o pueden formar un silogismo cancelando el término medio. Finalmente, las proposiciones pueden oponerse al menos de cuatro formas: contradictoriamente, contrariamente, subcontrariamente, o por subalternación. Es interesante notar que Sherwood incluye la subalternación dentro del estudio de las relaciones de oposición y en la actualidad esta relación no figura dentro de las clasificaciones más estrictas⁸.

La segunda clasificación de los pares de proposiciones corresponde justamente a la clasificación en los tipos de opuestos. De manera general él menciona que, “[p]ara aquellas [proposiciones] que comparten los mismos términos en el mismo orden, o ambos enunciados son universales, o ambos

⁸ Cf. Hans Smessaert y Lorenz Demey, “The unreasonable effectiveness of bitstrings in logical geometry”, Jean-Yves Béziau, *The square of opposition: A cornerstone of thought*, Switzerland, Birkhäuser Cham, 2017, pp.197-214. Lorenz Demey, “From Euler diagrams in Schopenhauer to Aristotelian diagrams in logical geometry”, Jens Lemanski, *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer*, Switzerland, Birkhäuser Cham, 2020, pp. 181-205.

son particulares, o uno es universal y el otro particular”⁹. La clasificación puede representarse de la siguiente manera.

Un par de proposiciones tipo 1bi) pueden ser:

- I) **Ambas universales.** Ej. ‘Todo hombre corre’ y ‘Ningún hombre corre’.
- II) **Ambas particulares.** Ej. ‘Algún hombre corre’ y ‘Algún hombre no corre’.
- III) **Una universal y la otra particular.** Ej. ‘Todo hombre corre’ y ‘Algún hombre no corre’; o ‘Ningún hombre corre’ y ‘Algún hombre corre’; o ‘Todo hombre corre’ y ‘Algún hombre corre’; ‘Ningún hombre corre’ y ‘Algún hombre no corre’.

Como el lector podrá notar, en estos ejemplos están presentes todas las proposiciones del cuadrado clásico aristotélico, agrupadas en pares de acuerdo con los criterios en los puntos I-III. Algo importante que debemos especificar es que, con esta clasificación no se establece que el único tipo de proposiciones susceptibles de oponerse son sólo universales y particulares. Más bien, Sherwood está caracterizando las cuatro relaciones posibles de oposición, que son producidas justamente por combinaciones entre proposiciones con cantidad universal y particular. Como veremos en la siguiente sección del trabajo, las proposiciones con cantidad indeterminada y singular también entran en esta clasificación, pues éstas tienen los mismos términos y en el mismo orden. La única precisión que se hará es que el modo de oposición de la singulares es similar al modo particular con algunos matices. Sherwood explica esta clasificación, y es en este punto en donde propone sus definiciones. Antes de pasar de lleno a su caracterización necesitamos las siguientes definiciones.

⁹ Secundum eundem ordinem aut utraque est universalis, aut utraque particularis, aut altera univalis et altera particularis. Charles Lohr, Peter Kunze, y Bernhard Mussler, (1983). “William of Sherwood, ‘Introductiones in logicam’ Critical Text”. *Traditio*, 39, pp. 219-299, (p. 227). Todas las referencias a Sherwood son del mismo texto.

Definición 1. (Cualidad) Las proposiciones categóricas se dividen con respecto a la cualidad en afirmativas y negativas. *Afirmativa* es una cuyo predicado se dice que está en un sujeto. [...] *Negativa* es una cuyo predicado se dice que se remueve de un sujeto¹⁰.

Definición 2. Un término común es un término naturalmente situado para predicar muchas cosas¹¹.

Definición 3. Un signo universal es aquel que significa que el predicado se dice de o se separa de un sujeto universalmente, esto es, para ninguna o toda

Definición 4. Un signo particular es aquel que significa que el predicado se dice o se separa de alguna u otra parte del sujeto¹².

Definición 5. (Cantidad) Las proposiciones categóricas se dividen con respecto a la cantidad en:

“a) Universal: Una en la que el sujeto es un término común determinado por un signo universal”¹³.

“b) Particular: Una en la que el sujeto es un término común determinado por un signo particular”¹⁴.

¹⁰ Dividitur autem, enuntiatio secundum qualitatem in affirmativam et negativam. Et est affirmativa, cuius predicatum dicitur inesse subiecto. [...] Negativa, cuius praedicatum dicitur removeri a subiecto. *ibíd.*, pp. 226.

¹¹ Et est terminus communis terminus aptus natus praedicari de pluribus. *ibíd.*

¹² Et est signum particulare, quod significat praedicatum dici de subiecto vel removeri pro aliqua parte. *ibíd.*

¹³ Universalis est, in qua subicitur terminus communis, determinatus signo universali. *ibíd.*, pp. 226.

¹⁴ Particularis autem est, in qua subicitur terminus communis, determinatus signo particulari. *ibíd.*

“c) Indefinida: Una en la que el sujeto es un término común no determinado por algún signo”¹⁵.

“d) Singular: Una en la que el sujeto es un término discreto, el cual puede ser un nombre propio o un pronombre determinado”¹⁶.

Las definiciones 1 y 5 son esenciales para la presentación de las relaciones de oposición, pues, de su combinación en una proposición con los mismos términos en el mismo orden, es como surgen las posibles relaciones de oposición. Lo interesante es que esta caracterización sólo requiere de estas dos definiciones. Sherwood establece las definiciones del siguiente modo:

(C) “Si ambas [proposiciones] son universales, entonces ellos deben tener diferente cantidad; de otro modo serán idénticas. Pues, ya que coinciden en tener ambos términos en el mismo orden y además en tener la misma cantidad, estas deben tener diferente cualidad. En este caso estas serán contrarias”¹⁷.

(SC) “Si ambas proposiciones son particulares, entonces, por el razonamiento de arriba, estas deben tener diferente cualidad, y en ese caso serán subcontrarias”¹⁸.

(SA) “Si alguna u otra de las proposiciones es particular, entonces si ambas son de la misma cualidad, en ese caso son subalternas”¹⁹.

¹⁵ Indefinita est, in qua subicitur terminus communis, nullo signo determinatus. ibíd.

¹⁶ Singularis est, in qua subicitur terminus discretus, et hoc potest esse proprium nomen vel pronomen demonstrativum. ibíd..

¹⁷ Si utraque universalis, tunc erunt diversae qualitatis; aliter enim essent idem. Cum enim utroque communicant termino secundum eundem ordinem et fuerint etiam eiusdem quantitatis, oportet eas esse diversae qualitatis; et sic erunt contrariae. ibíd.

¹⁸ Si utraque particularis, tunc ratione praedicta erunt diversae qualitatis; et tunc subcontrariae. ibíd., pp. 227.

¹⁹ Si altera universalis et altera particularis, tunc aut sunt eiusdem qualitatis; et sic subalternae. ibíd.

(CD) “[...] o ellas difieren en cualidad, en cuyo caso serán contradictorias”²⁰.

En síntesis, dado un par de proposiciones con los mismos términos en común y en el mismo orden, es posible relacionarlas sólo por las cuatro relaciones de oposición: contrariedad, subcontrariedad, subalternación y contradicción. Dos proposiciones son contrarias si ambas tienen cantidad universal y difieren en cualidad; son subcontrarias, si ambas tienen cantidad particular y difieren en su cualidad; son subalternas si una es particular y ambas coinciden en su cualidad, es decir, ambas son afirmativas o negativas; y finalmente, son contradictorias si difieren en su cantidad y su cualidad.

Antes de pasar a la siguiente sección, nos detendremos en dos puntos. En primer lugar, esta teoría de la cantidad y la cualidad de las proposiciones no se encuentra en Aristóteles, de acuerdo con Kretzmann esta teoría se originó con Pedro Abelardo²¹. Esto parece ser no tan preciso ya que Boecio al presentar la proto-exposición de la lógica categórica ya usa estas nociones. Podemos conjeturar que en el siglo XIII esta teoría cobró interés y resurgió, pero ya se encontraba en Boecio y otros comentaristas como Amonio²². En segundo lugar, para cerrar esta exposición presentaremos nuestra versión semiformal de estas relaciones, lo que llamaremos **el enfoque CQ**.

Definición 6. (Estructura CQ²³). Una estructura $CQ = \langle F(L), c, q \rangle$ es una tupla con las siguientes características:

²⁰ Aut sunt diversae qualitatis; et tunc contradictoriae. ibíd.

²¹ Norman Kretzmann, *William of Sherwood's introduction to logic*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1966, pp. 28, nota 29.

²² M. Correia. The proto-exposition..., M. Correia. *Boecio: Los tratados...*, y David Blank, *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 1-8*, Bloomsbury, Bloomsbury Publishing, 2014.

²³ Una caracterización alternativa se encuentra en José David García Cruz, “What kind of opposition-forming operator is privation?”, Amrita Basu, et al, *Diagrammatic Representation and Inference: 12th International Conference, Diagrams 2021*,

- 1) $F(L) = \{\varphi, \psi, \dots\}$ es un conjunto de fórmulas de un sistema lógico L ,
- 2) $c: F(L) \rightarrow C = \{\mathbf{u}, \mathbf{p}\}$, es un mapeo que va de un conjunto de fórmulas hacia los signos de cantidad (universal, particular),
- 3) $q: F(L) \rightarrow Q = \{+, -\}$, es un mapeo que va de un conjunto de fórmulas hacia los signos de cualidad (afirmativo, negativo).

Definición 7. (Oposiciones). Sean φ, ψ dos fórmulas de un sistema lógico, tales que contienen los mismos términos y en el mismo orden, y sea $CQ = \langle F(L), c, q \rangle$ como en la **Def. 6**. Diremos que φ, ψ se encuentran en:

- Contradicción ssi $c(\varphi) \neq c(\psi)$ y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- Contrariedad ssi $c(\varphi) = c(\psi) = \mathbf{u}$ y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- Subcontrariedad ssi $c(\varphi) = c(\psi) = \mathbf{p}$ y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- Subalternación ssi $c(\varphi) \neq c(\psi)$ y $q(\varphi) = q(\psi)$.

El hexágono de Sherwood (-Czeżowski)

Esta sección contiene un análisis del hexágono SC desde el enfoque CQ. Comenzaremos presentando el Hexágono, considerando las “leyes de oposición” de Sherwood. Posteriormente, aplicando el enfoque CQ se presenta una explicación del diagrama. Comenzaremos planteando una dificultad que el lector pudo haber notado al considerar la **Definición 7**. Si Sherwood integra las proposiciones singulares en su diagrama y su cantidad se encuentra fuera del conjunto $\{\mathbf{u}, \mathbf{p}\}$ ¿cómo es posible aplicar el enfoque CQ para producir un hexágono? En otras palabras, la **Definición 7** se restringe sólo al cuadrado. La propuesta de Sherwood en este caso es recurrir a las condicione de verdad de cada proposición. Para ello, comienza planteando la tesis siguiente:

“Y conviene señalar que no es necesario adjuntar a esta división el miembro ‘indefinido’ porque la proposición indefinida es como la particular. Similarmente. No es necesario unir el tipo ‘singular’ por la

misma razón, puesto que difieren en tanto que, si ambos son singulares y de distinta cualidad, no serán subcontradictorios, sino contradictorios de acuerdo con la ley, como son estas: ‘Sócrates corre,’ ‘Sócrates no corre’”²⁴.

Es decir, las indefinidas y singulares satisfacen relaciones similares a las particulares, en específico la subalternación de la universal a estas. Sherwood no ahonda en las condiciones de verdad de las indefinidas²⁵, sólo menciona que son como las particulares. Con respecto a las singulares sí detalla las relaciones y presenta una especie de prueba para cada una. Su justificación parte de la tesis anterior. Al mencionar que es innecesario agregar la clase singular a la clasificación de los opuestos. Con esto Sherwood se refiere a que el modo de relacionarse de las singulares ya se encuentra dentro de los cuatro modos definidos. Al afirmar que las proposiciones indefinidas son como las particulares establece implícitamente que estas son subcontrarias, y por ello, contradictorias con las universales. En el caso de las singulares, se detiene y propone una manera distinta de relacionarlas, **si ambas son singulares y de diferente cualidad, entonces son contradictorias**, en esto justamente difieren de las particulares y de las indefinidas. Esto queda más claro con su análisis, que en este caso se torna semántico. Inicialmente propone las siguientes condiciones de verdad para las singulares y las universales:

²⁴ Et notandum, quod non oportet huic divisioni apponere hoc membrum ‘indefinitum’, quia simile est iudicium indefinite et particulare. Similiter. Hoc membrum ‘singulare’ non oportet apponere eadem ratione, nisi quod in tantum differunt, quod si utraque sit singularis et diversae qualitati, non erunt subcontradictoriae, sed ratione contradictoriae, ut sunt hae: ‘Socrates currit,’ ‘Socrates non currit.’ C. Lohr, et al, ob. cit., p. 227.

²⁵ En este tipo de proposiciones sigue a Aristóteles (J. Barnes, ob. cit., 29 a 27) y a Boecio, (M. Correia, “Boecio: Los tratados...”, p. 75.). Amonio (D. Blank, ob. cit., p. 117.) se aleja de esta tesis, él mantiene la equivalencia entre indefinida afirmativa y particular afirmativa al igual que Aristóteles y Boecio, pero toma distancia al mantener que la indefinida negativa es equivalente a la universal negativa.

“Nótese que, la universal afirmativa y la singular negativa, así como la universal negativa y la singular afirmativa con contradictorias, al menos en cuanto a la ley, porque pueden ser falsos al mismo tiempo y no pueden ser verdaderos al mismo tiempo”²⁶.

Es decir, las singulares se oponen a las universales por contrariedad. La singular afirmativa es contraria a la universal negativa, y la singular negativa es contraria a la universal afirmativa. Para justificar esta segunda condición, propone lo siguiente:

“Suponiendo que Sócrates corre y nadie más; en este caso ambas proposiciones son falsas: ‘todo hombre corre,’ y ‘Sócrates no corre.’ De nuevo, suponiendo que Sócrates no corre y todos los demás corren; entonces ambas proposiciones son falsas: ‘Ningún hombre corre,’ ‘Sócrates corre’”²⁷.

Su justificación se explica del siguiente modo. De la falsedad específica de la proposición singular ‘Sócrates no corre’, no se sigue la verdad de la proposición universal ‘Todo hombre corre’. Del mismo modo, de la falsedad de la proposición singular ‘Sócrates corre’, no se sigue la verdad de la universal ‘Ningún hombre corre’. Aunque en ambos casos las proposiciones en cuestión se oponen con respecto a la verdad, pues, si ‘Sócrates corre’ es verdadera se sigue la falsedad de ‘Ningún hombre corre’, y si ‘Sócrates no corre’ es verdadera, se sigue la falsedad de ‘Todo hombre corre’. Hay que notar que esta justificación apela a la verdad y falsedad de las proposiciones, y aún no se definen las denominadas “leyes de las proposiciones opuestas”²⁸. El único indicio de una caracterización sintáctica de las oposiciones singulares

²⁶ *Notandum, quod universalis affirmativa et singularis negativa, et etiam universalis negativa et singularis affirmativa contrariantur ad minus quantum ad legem, quia possunt simul esse falsae et non simul verae.* C. Lohr, ob. cit., p. 227.

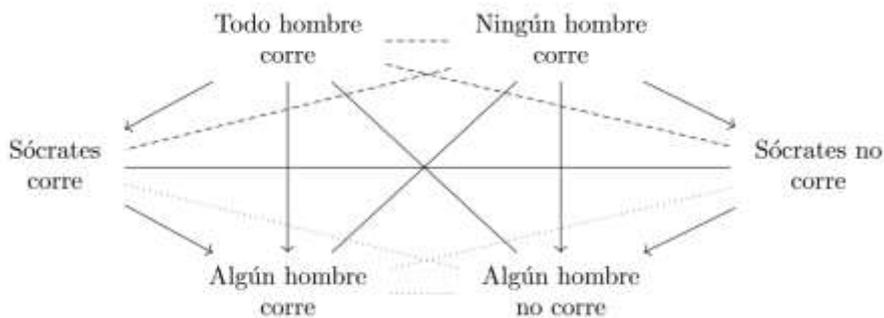
²⁷ *Posito quod Socrates curret et nullus alius, hae sunt tunc falsae: ‘Omnis homo currit,’ ‘Socrates non currit.’ Posito quod Socrates non currit, sed omnes alii ab ipso, tunc istae sunt falsae: ‘Nullus homo currit,’ ‘Socrates currit.’* ibíd.

²⁸ *De legibus propositionum oppositarum.* ibíd.

es que, si tienen diferente cualidad y son singulares, entonces son contradictorias. Intentaremos integrar esta información con nuestra formulación de las relaciones de oposición desde el enfoque CQ, pero antes presentaremos otra caracterización de las relaciones analizando sus condiciones de verdad.

Suponiendo que Sócrates corre y nadie más, las siguientes proposiciones son verdaderas al mismo tiempo: ‘Sócrates corre’ y ‘algún hombre no corre’. Además, suponiendo que Sócrates no corre y todos los demás sí, las siguientes proposiciones son verdaderas al mismo tiempo: ‘Sócrates no corre’ y ‘Algún hombre corre’. Esto justifica una parte de la definición de subcontrariedad. Para el resto, considérese el caso en que la proposición ‘Sócrates no corre’ es falsa, de esto es imposible implicar que ‘Algún hombre corre’ es verdadera; y si la proposición ‘Sócrates corre’ es falsa, no es posible implicar que ‘Algún hombre no corre’ es verdadera. Aplicando un razonamiento análogo en los casos restantes obtenemos el hexágono que vemos en la **Figura 1**²⁹.

Figura 1



²⁹ El lector fácilmente podrá constatar la validez de estas relaciones. Usamos el siguiente código para las relaciones de oposición en éste y el resto de los diagramas: Contradicción: línea negra, contrariedad: línea discontinua, subcontrariedad: línea punteada, subalternación: flecha.

Este análisis sólo sirvió para constatar dos cosas. Por un lado, Los dos aportes de Sherwood a la Geometría Lógica coinciden justo en el hexágono SC. Y por otro, y más importante, la laguna señalada líneas arriba queda inconclusa, pues Sherwood al incorporar las proposiciones singulares opta por una justificación semántica y deja de lado la caracterización de las relaciones de oposición a partir del par cantidad/cualidad. El único indicio que nos proporciona, como dijimos, es que, dos singulares con los mismos términos en el mismo orden, tales que difieren en cualidad, son contradictorios. Para cerrar esta sección integraremos esta regla al enfoque CQ para expandir su alcance, y con ello en la siguiente sección mostraremos la relevancia de este enfoque en tres sistemas lógicos. La nueva definición es la siguiente.

Definición 8. (Oposiciones). Sean φ, ψ dos fórmulas de un sistema lógico, tales que contienen los mismos términos y en el mismo orden, y sea $C^+Q = \langle F(L), c, q \rangle$ una estructura CQ extendida³⁰. Diremos que φ, ψ se encuentran en:

- CD: Contradicción ssi $c(\varphi) > \mathbf{p}, c(\psi) < \mathbf{u}$, o $c(\varphi) < \mathbf{u}, c(\psi) > \mathbf{p}$;
y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- C: Contrariedad ssi $c(\varphi) > \mathbf{p}, c(\psi) > \mathbf{p}$ y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- SC: Subcontrariedad ssi $c(\varphi) < \mathbf{p}, c(\psi) < \mathbf{u}$ y $q(\varphi) \neq q(\psi)$;
- SA: Subalternación ssi $c(\varphi) < c(\psi)$ y $q(\varphi) = q(\psi)$.

El alcance del enfoque CQ

En esta sección mostramos tres casos de aplicación del enfoque CQ junto con una explicación detallada de algunas relaciones. Iniciaremos explicando de manera general las reglas del enfoque CQ extendido. La principal dificultad al introducir las proposiciones singulares es que las reglas dependen de la combinación entre cantidad universal y particular, no se considera la cantidad singular, y no se especifica nada sobre el orden de las cantidades. Con la

³⁰ $C^+Q = \langle F(L), c, q \rangle$, donde todos los ítems son como en la **Def. 6**, excepto que el conjunto $C = \{\mathbf{u}, \mathbf{p}, \mathbf{s}\}$, donde ‘s’ denota la cantidad ‘singular’, con el orden $\mathbf{u} < \mathbf{s} < \mathbf{p}$.

adaptación propuesta arriba podemos extender estas reglas e incluir las proposiciones singulares. El único problema es que la simplicidad de las reglas anteriores se pierde. Como veremos, esto sólo es aparente, ya que estas nuevas reglas, que a primera vista parecen más complejas, sólo dependen de asimilar el rol que tiene la cantidad singular con respecto a las cantidades universal y particular. Algo fundamental para entender esto es considerar lo que se dijo en la nota 29 con respecto al orden de las cantidades. La cantidad universal es la mayor, la particular la menor, y la singular intermedia. La regla que sufre la mayor modificación es la contradicción, por esta razón explicaremos en primer lugar esta regla.

Podemos dividir las reglas en dos cláusulas, la relativa a la cantidad y la relativa a la cualidad. Dado que las reglas coinciden en la segunda cláusula sólo comentaremos cada una con respecto a la cláusula de cantidad. En el caso de la contradicción, la cláusula sobre la cantidad es una disyunción. El primer disyunto mantiene que, debe ser el caso simultáneamente que la cantidad de la primera fórmula ' φ ' es estrictamente mayor que la cantidad particular (en símbolos ' $c(\varphi) > \mathbf{p}$ '), y la cantidad de la segunda fórmula ' ψ ' debe ser estrictamente menor que la cantidad universal, (en símbolos ' $c(\psi) < \mathbf{u}$ '). El segundo disyunto mantiene algo análogo. Debe ser el caso que la cantidad de la primera fórmula es estrictamente menor que la cantidad universal, y la cantidad de la segunda fórmula es mayor que la cantidad particular. Esta disyunción es una disyunción no excluyente, es decir, ambos disyuntos pueden ser verdaderos al mismo tiempo.

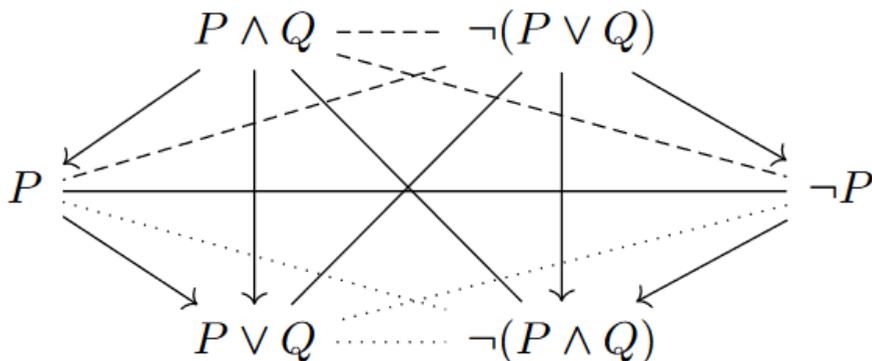
En estas condiciones cobra sentido el hecho de extender el conjunto de cantidades agregando la cantidad singular, pues, en el caso anterior, interpretar la cantidad de una fórmula siendo mayor que la cantidad particular, necesariamente nos indicaría que se trata de la cantidad universal. En otras palabras, en la formulación anterior del enfoque CQ, afirmar que ' $c(\varphi) < \mathbf{u}$ ' implicaría necesariamente que $c(\varphi) = \mathbf{p}$. En este caso no es así, pues podría ser que la cantidad de la fórmula sea singular. Justo por esta razón es que podemos incluir las proposiciones singulares, pues de acuerdo con la caracterización anterior, las contradictorias son las que no coinciden ni en

cantidad ni en cualidad, pero las singulares coinciden en cantidad. Por tanto, con la formulación actual del enfoque CQ podemos aceptar que existan contradictorias con cantidad idéntica.

Considerando esto, el resto de las relaciones tienen el siguiente significado. En el caso de las contrarias, que no coinciden en cualidad, su cantidad debe ser estrictamente mayor a la particular. Por otro lado, para las subcontrarias, su cualidad debe ser estrictamente menor que la universal. En las subalternas, que coinciden en cualidad, la primera debe ser menor que la segunda en cuanto a cantidad. Con esto queda cubierta la explicación, pero para profundizar en su alcance, veremos tres ejemplos de la aplicación del enfoque CQ.

Ejemplo 1. (Hexágono SC en LCP (Lógica Clásica Proposicional)). Sean CD, C, SC, SA, relaciones de oposición como en la **Def. 8**, y sea $F = \{p \wedge q, p \vee q, p, \neg(p \wedge q), \neg(p \vee q), \neg p\}$ un fragmento de fórmulas de LCP, el diagrama de la **Figura 2** es un hexágono de Sherwood-Czezowski.

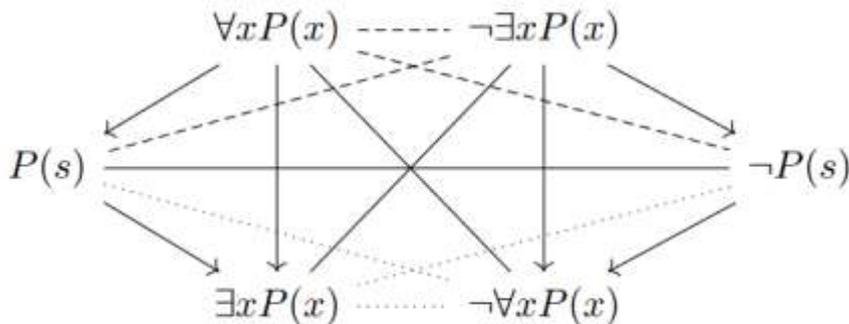
Figura 2



Analizaremos dos relaciones para mostrar la validez de las definiciones. Considérese las contradictorias singulares $P, \neg P$. De acuerdo con la definición, tenemos lo siguiente: $c(P) > \mathbf{p}, c(\neg P) < \mathbf{u}$, o $c(P) < \mathbf{u}, c(\neg P) > \mathbf{p}$; y $q(P) \neq q(\neg P)$. La condición correspondiente a la cualidad se satisface, ya que $q(P) = +$ y $q(\neg P) = -$. La condición que corresponde a la cantidad también se satisface, ya que $c(P) = c(\neg P) = \mathbf{s}$, y esto implica que $\mathbf{p} < c(P) < \mathbf{u}$, al igual que $\mathbf{p} < c(\neg P) < \mathbf{u}$, lo cual valida ambos elementos de la disyunción. Un razonamiento análogo se puede aplicar al resto de relaciones. Veamos el ejemplo de las contrarias $P, \neg(P \vee Q)$, y pasemos al siguiente diagrama. Según la definición, tenemos lo siguiente: $c(P) > \mathbf{p}, c(\neg(P \vee Q)) > \mathbf{p}$ y $q(P) \neq q(\neg(P \vee Q))$. Ya que la condición relativa a la cualidad es obvia pasamos a la condición de la cantidad. La cantidad en este caso es: $c(p) = \mathbf{s}$ y $c(\neg(p \vee q)) = \mathbf{u}$. Ambas satisfacen ser mayor que la cantidad particular, por tanto, la definición se cumple.

Ejemplo 2. (Hexágono SC en *LPOE* (Lógica de Primer Orden con importe Existencial)). Sean CD, C, SC, SA , relaciones de oposición como en la **Def. 8**, y sea $F = \{\forall xP(x), P(s), \exists xP(x), \neg\forall xP(x), \neg P(s), \neg\exists xP(x)\}$ un fragmento de fórmulas de *LPO*, el diagrama de la **Figura 3** es un hexágono de Sherwood-Czeżowski.

Figura 3

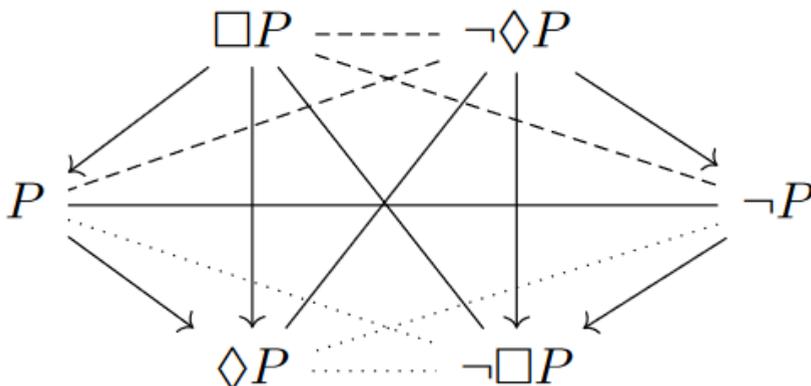


Analizaremos nuevamente dos casos. En primer lugar, considérese las contrarias $\forall xP(x), \neg P(x)$. De acuerdo con la definición tenemos lo siguiente: $c(\forall xP(x)) > \mathbf{p}$, $c(\neg P(s)) > \mathbf{p}$ y $q(\forall xP(x)) \neq q(\neg P(s))$. La condición de la cualidad resulta evidente nuevamente, Por otro lado, la condición de la cantidad es fácilmente deducible si se considera que $c(\forall xP(x)) = \mathbf{u}$ y $c(\neg P(s)) = \mathbf{s}$, y ya que ambas fórmulas no tienen cantidad particular no pueden oponerse de otra forma más que contrariamente, por tanto, la definición se cumple. En segundo lugar, consideremos las subcontrarias $\exists xP(x), \neg P(s)$. A partir de la definición de subcontrariedad tenemos lo siguiente: $c(\exists xP(x)) < \mathbf{u}$, $c(\neg P(s)) < \mathbf{u}$ y $q(\exists xP(x)) \neq q(\neg P(s))$. La condición relativa a la cualidad se satisface, puesto que, una es afirmativa y la otra no. En el caso de la condición de la cantidad, la definición se cumple, ya que $c(\exists xP(x)) = \mathbf{p}$ y $c(\neg P(s)) = \mathbf{s}$, ambas cuentan con cantidad menor que la cantidad universal. Finalmente, pasemos al último ejemplo.

Ejemplo 3. (Hexágono SC en KD (Lógica Modal Serial³¹)). Sean CD, C, SC, SA , relaciones de oposición como en la **Def. 8**, y sea $F = \{\Box P, \Diamond P, P, \neg\Box P, \neg\Diamond P, \neg P\}$ un fragmento de fórmulas de KD , el diagrama de la **Figura 4** es un hexágono de Sherwood-Czezowski.

³¹ Esta lógica es una extensión de la lógica modal K , en la que se agrega el axioma de serialidad $\vdash \Box A \rightarrow \Diamond A$.

Figura 4



Finalmente, para cerrar esta sección, tomaremos nuevamente dos casos. En primer lugar, las subalternas $P, \Diamond P$. A partir de la definición tenemos que: $c(P) < c(\Diamond P)$ y $q(P) = q(\Diamond P)$. La condición de la cualidad es satisfecha, puesto que ambas cuentan con cualidad afirmativa. Por otro lado, la condición relativa a la cantidad también se satisface. Sólo considérese que $c(P) = \mathbf{s}$ y $c(\Diamond P) = \mathbf{p}$, es decir, la cantidad de P es mayor que la cantidad de $\Diamond P$, y por esa razón se cumple la condición. En segundo lugar, consideremos las subcontrarias $P, \neg \Box P$. La definición de subcontrariedad establece que: $c(P) < \mathbf{u}, c(\neg \Box P) < \mathbf{u}$ y $q(P) \neq q(\neg \Box P)$. La condición relativa a la cualidad se satisface a causa de que una es afirmativa y la otra negativa. Por otro lado, la condición de la cantidad también se cumple, pues, $c(P) = \mathbf{s}$ y $c(\neg P) = \mathbf{p}$, ambas tienen menor cantidad que la cantidad universal, por esa razón no pueden ser contrarias, por tanto, son subcontrarias.

Conclusión

Para cerrar con este trabajo recapitularemos lo que se ha propuesto y presentamos algunos problemas abiertos. Hemos presentados dos aportes de William de Sherwood a la Geometría Lógica, por un lado, su famoso Hexágono con proposiciones singulares, y, por otro lado, su definición sintáctica de las oposiciones. Hemos visto que ambos aportes se conectan perfectamente por el diagrama del hexágono y hemos formulado una reconstrucción parcialmente formal que expresa de una manera clara las definiciones de las relaciones de oposición.

Quedan varios problemas abiertos. En primer lugar, una característica esencial en este enfoque CQ es que las proposiciones deben tener los mismos términos en el mismo orden. Este rasgo no se mantiene en el hexágono de la lógica clásica proposicional, pues, las singulares sólo tienen lo que podríamos denominar un término, y, además, la conjunción y la disyunción no mantienen el orden de las proposiciones que unen. Por otro lado, no queda claro a qué nos referimos con la cantidad de una conjunción, de una disyunción, o de una conectiva en general.

En segundo lugar, dado que este enfoque es sintáctico, el significado de los operadores o conectivas no se especifica o se presupone. Esto puede causar que en algunos casos específicos una fórmula se relacione de una forma con otra, pero esto pueda variar de sistema lógico a sistema lógico. Es decir, una misma fórmula puede tener diferentes significados dependiendo del sistema. El enfoque CQ puede resultar limitado frente a esta variación. Este tema resulta de interés esencial para el tópico de **sensibilidad lógica** de Diagramas. Este enfoque, como hemos mencionado, es semiformal, pues hay algunas lagunas en las definiciones. Por ejemplo, hace falta definir con más precisión los mapeos que van de fórmulas a la cantidad y cualidad. Este tipo de imprecisiones pueden socavarse si se presenta el enfoque CQ de manera formal definido para una familia de sistemas o de manera abstracta como un álgebra de cantidades y cualidades. Esto puede servir para mostrar resultados

como la equivalencia del enfoque semántico de las relaciones de oposición y este enfoque sintáctico.

En tercer lugar, es posible dar una interpretación distinta a las proposiciones singulares³². La proposición afirmativa singular puede interpretarse como $\exists x(Cx \wedge x = s)$ “hay algo que corre y es idéntico a Sócrates”, y la proposición singular negativa como $\forall x(Cx \rightarrow x \neq s)$ “Todo lo que corre no es idéntico a Sócrates”. En este caso, es evidente que las proposiciones tienen cantidad distinta. Esta interpretación es interesante y se ajusta a la interpretación de Sherwood, cuando justifica las relaciones en el hexágono. Aunque parezca alejarse de nuestra propuesta, es perfectamente compatible con el enfoque CQ, sólo basta comprobar los mapeos. Algo interesante de esta interpretación es que mantiene el mismo diagrama pero en una lógica diferente, pues, esta formulación de las proposiciones singulares se elabora en la lógica de primer orden con igualdad, una extensión de la lógica que usamos. Una cuestión interesante es la de preguntarse cómo llevar esta interpretación al resto de sistemas analizados en los ejemplos, aumentando el poder expresivo de sus lenguajes permitiendo asignar una cantidad o universal o particular. Como se ve, en este enfoque no es necesario hacer explícito el orden de las cantidades ni agregar la cantidad singular, aunque se debe extender el sistema lógico.

Finalmente, un campo de ampliación y refinamiento de este enfoque puede ser expandir el enfoque CQ a otras familias de diagramas, como el octágono de Buridan, el Octágono de Béziau, el Decágono, etc. Para comprobar lo interesante que puede ser ampliar este tema, considérese las fórmulas del Octágono de Buridan de modalidad y cuantificación. ¿Qué cantidad tiene una fórmula como ‘Todo hombre posiblemente corre?’ ¿Universal, particular, ambas, o un nuevo tipo que combine ambas?

³² En este punto agradezco a Juan Manuel Campos sus comentarios a una versión previa del trabajo. Esta cuestión fue planteada por él. Resulta interesante, además, que esta propuesta de interpretación es bastante similar a la que hace Amonio de las proposiciones indeterminadas (o no cuantificadas). Cf. D. Blank, ob. cit., p. 117.

Recibido: 01/03/2023
Aceptado: 20/06/2023

Resumen. Este trabajo presenta dos aportes de William de Sherwood a la Geometría Lógica. El primer aporte es la formulación del hexágono de proposiciones singulares. Este diagrama es una extensión del cuadrado clásico de oposiciones. El segundo aporte es la caracterización de las relaciones de oposición desde un punto de vista sintáctico. Esta caracterización depende de la teoría de la cantidad y la cualidad de las proposiciones. Mostraremos cómo estos dos aportes pueden ser de gran valor para la lógica contemporánea.

Palabras clave: William de Sherwood, hexágono SC, cuadrado de oposiciones, cantidad, cualidad

Resumo. Este trabalho apresenta duas contribuições de William de Sherwood à Geometria Lógica. A primeira contribuição é a formulação do hexágono das proposições singulares. Este diagrama é uma extensão do clássico quadrado de oposições. A segunda contribuição é a caracterização das relações de oposição do ponto de vista sintático. Essa caracterização depende da teoria da quantidade e qualidade das proposições. Mostraremos como essas duas contribuições podem ser de grande valia para a lógica contemporânea.

Palavras chave: Guilherme de Sherwood, hexágono SC, quadrado de oposições, quantidade, qualidade

Abstract: The aim of my paper is to present and investigate comparatively two medieval theories on human action, those of Alain of Lille and Peter Abelard, both heirs of the Aristotelian conception of action, mediated by Boethius' interpretations and theoretically pushed by Peter Lombard. Alano elaborates, in *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, an ethical theory based on action naturally guided by vices and virtues, studying the latter as the motivation for all action. Abelard, in *Ethica. Scito te ipsum*, ideally corrects Alain's approach and emphasises the centrality of the human being, understood as the sole arbiter of all action.

Keywords: Alain de Lille, Peter Abelard, virtue, vice, theory of action

La demostración por equiparación de Raimundo Lulio¹

Julián Barenstein

Entre las muchas obras que dio a la luz Raimundo Lulio, una treintena de ellas trata sobre el *Ars magna*. Se trata de un sistema-método lógico y ontológico al mismo tiempo que permite, entre otras cosas, demostrar la verdad del Cristianismo a los no-cristianos de un modo estrictamente racional. El *Ars magna* condensa, en efecto, los principios constitutivos de la realidad de acuerdo con la visión medieval de ésta y los conjuga en demostraciones irrefutables². Todo el secreto reside en que sus puntos de arranque son

¹ “La demostración por equiparación de Raimundo Lulio” es el título de nuestra exposición realizada en el último Día internacional de la Lógica (14 de enero de 2023), en el que participamos como miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. No fue la primera vez que abordamos la demostración por equiparación. A despecho de la reprobable costumbre hartamente extendida de citarse a uno mismo, y a los fines de no repetir nuestras propias palabras, para más información y detalles sobre esta cuestión remitimos al lector a los trabajos que hemos realizado sobre este mismo tema: “*Deus es ens deificans*. La regla C: *definitio et demonstratio* en la última versión del *Ars* de Ramon Lull” en jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/vii-jornadas-2008 (2008); “*Lex christianorum est vera*. La demostración de la Trinidad en *Vita coetanea* de Ramon Llull” en S. Filippi (ed.), *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Rosario, UNR, 2011: 339-347; “*La demonstratio per aequiparantiam* en acto: presupuestos, condiciones y aplicación de la más demostrativa de todas las demostraciones”, *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 31, 2014: 25-33; y a la “Traducción del *Liber de demonstratione per aequiparantiam*”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25 2018: 203-218.

² Para una presentación esquemática nos remitimos al texto de Josep Rubio, “Lull’s Great Universal Art”, en Chr. M. Bellito, *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2019: 81-118. Para las obras de Lulio ver A. Fidora, J. E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, cap. 2. Las obras de Lulio se citan por: *Raimundi Lulli*

compartidos por las tres religiones del libro y aceptados por lo que, no sin licencia, podríamos llamar la “comunidad científica” de la época. En virtud de la novedad de su método, Lulio se vio obligado a presentar un nuevo tipo de demostración, *per aequiparantiam*, orientado a superar las limitaciones de las clásicas *propter quid* y *quia*, a la sazón, la demostración del efecto por la causa y la de la causa por el efecto. Así las cosas, para comprender cómo funciona la demostración por equiparación, debemos dar cuenta de cuatro de los componentes fundamentales del *Ars magna* a cada uno de los cuales dedicamos un apartado, a saber, (1) las *Dignitates Dei*, (2) los *relata*, (3) las *definitiones per agentiam* y (4) los *correlativa*. Recién entonces abordamos (5) la *demonstatio per aequiparantiam*. Con este objetivo en mente nos valemos especialmente de las siguientes obras: el *Ars generalis ultima* (1308), el *Liber correlativorum* (1310) y el *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (1304).

1. *Dignitates Dei*

Uno de los capítulos más originales de la filosofía de Lulio lo constituyen las *Dignitates Dei*. Éstas reciben diferentes nombres en las obras lulianas y en las de los discípulos y comentaristas de Lulio, p.e., “*virtuts divinals*”³, “*virtuts*”⁴, “*virtutes*”⁵, “atributos divinos”, “principios absolutos”⁶,

Opera Latina, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre et al, Turnhout-Belgium, 1975-2017, vols. VI-XXXX.... en proceso. (ROL),

³ Cf. *Arbre de Ciència*, II *et passim*.

⁴ Cf. *Libre del gentil e les tres savis*, I *et passim*.

⁵ Cf. *De modo convertendi infideles*, III *et passim*.

⁶ Se llama a las Dignidades “principios absolutos” por contraposición a los “principios relativos” que se utilizan para descender desde éstas a todo lo creado. Esta terminología “absolutos-relativos” no es de Lulio, sino que fue establecida a lo largo del s. XVI por diversos comentaristas. Entre ellos Cornelio Agrippa von Nettesheim y Bernardo Lavinheta. Cf. A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 235ss.

“*Principia*”⁷, “*Divinae proprietates*”⁸ etc. Como sea que se las llame, designan todas aquellas cualidades que pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintas. Forman, por consiguiente, el conjunto de los principios ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo y no deben ser confundidas con los Nombres divinos tal como los presenta Pseudo Dionisio Areopagita⁹; lejos estamos aquí de la vía apofática.

En el *Ars generalis ultima*, que es la última versión del *Ars magna*, las *Dignitates* son nueve: *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas y Gloria*. Se trata de los atributos de Dios que Raimundo se figura compartidos por las tres religiones del libro.

2. Los *relata*

La relación entre las *Dignitates* y el mundo creado está gobernada por los “*relata*” o “principios relativos”, los cuales resumen, según Lulio, todas las relaciones posibles. Estos principios son *differentia, concordancia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas* y *minoritas*. De modo tal que cada ente existente entraña alguna diferencia, concordancia, etc. en referencia a otros entes. Los *relata* permiten dar cuenta de cómo las *Dignitates* recorren toda la *scala creaturarum*, que en el sistema luliano consta de nueve peldaños: (de abajo hacia arriba) *instrumentativa, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, homo, caelum, angelus* y *Deus* en la cima, que no es, desde ya, una criatura.

Los principios relativos señorean también entre las *Dignitates*, pero hay que advertir que entre estas hay tan sólo *aequalitas, differentia* y *concordantia*.

⁷ Cf. *Ars compendiosa inveniendi veritatem I et passim*.

⁸ Cf. *Liber super psalmum quicumque vult III, 17*

⁹ Cf. *De divinis nominibus, II et passim*.

3. *Definitiones per agentiam*

Las Dignidades se definen por su acto propio, p.e., “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”¹⁰, “*Magnitudo est id, ratione cuius bonitas et duratio sunt magnae*”¹¹, “*Aeternitas vel duratio est id, ratione cuius bonitas, etc. Durant*”¹², “*Potestas est ens, ratione cuius bonitas, etc. possunt existere et agere*”¹³, etc. Con este tipo de definiciones Raimundo da cuenta de otro principio capital de su cosmovisión: todo lo que existe, actúa y, viceversa, lo que no actúa no existe. Por tanto, ningún ente creado, ni mucho menos las mismas *Dignitates* pueden permanecer ociosas. Desde el punto de vista de Llull, pensar que uno de los atributos divinos (cualquiera sea) no está activo es un contrasentido. Más aun: ningún ente puede permanecer ocioso porque las *Dignitates* se reflejan en todos los aspectos de la Creación, es decir, que así como hay una *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas, etc.*, de Dios, habrá una *bonitas, magnitudo, duratio, etc.*, de cada uno de los entes, y éstos reproducen, a su modo y dentro de ciertos límites, la actividad ontológico-creadora de Dios, la cual se despliega justamente por medio de sus *Dignitates*. Y todavía hay más: como las *Dignitates* se reflejan en todos los aspectos de la Creación, por medio de la *bonitas* de una criatura cualquiera se simboliza la *Bonitas* de Dios, y lo mismo puede decirse respecto de los restante principios. Éstos, pues, no solo son principios ontológico-creadores, sino también principios cognoscitivos. Así es porque la huella del Creador en las criaturas está cifrada en la presencia de las *Dignitates* a lo largo de toda la *scala*, a su medida, p.e., la bondad de un ángel es mayor (*maior*) que la bondad de un león, la bondad de un león es menor (*minor*) que la de un hombre, y la de un hombre y otro hombre son iguales (*aequales*), y así se pueden aplicar todas las *Dignitates* a la *scala creaturarum*, gracias a los *relata*. Esto le va a permitir a Lulio dar

¹⁰ *Ars brevis* XII, III, 1.

¹¹ *Ibíd.*, III, 2.

¹² *Ibíd.*, III, 3.

¹³ *Ibíd.*, III, 4.

inicio a sus argumentaciones partiendo desde cualquier escalón de la jerarquía ontológica.

4. Los *correlativa*

Ya hemos dicho que, de acuerdo con Raimundo, todo lo que existe, actúa. Ahora bien, este actuar que es el ser de cada cosa, se realiza de dos modos: *ad extra* y *ad intra*. Y mientras que el acto *ad extra* es contingente (es el que se lleva a cabo a través de la acción propia, tal como lo revelan las *definitiones per agentiam*), el *ad intra* es necesario; así, todos los entes actúan siempre *ad intra* aunque no siempre *ad extra*. Este dinamismo propio e interno de cada ente es expresado a través de sus “*correlativa*”. Con este término se designa, en la tradición escolástica, a cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación mutua, o sea, la que se da entre dos términos que se reclaman recíprocamente¹⁴ y así lo encontramos en autores como Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Raimundo, por su parte, fiel a la dinámica de su sistema, considera que los *correlativa* son al mismo tiempo términos y principios intrínsecos de cada *Dignitas* y de cada ente. Los correlativos son tres. Así, la estructura de Dios, de las *Dignitates*, y de todos los entes es, como en San Agustín pero de otro modo, tridimensional: constan de *forma*, *materia* y *conexio* o *actus*, *potentia* y *obiectum*¹⁵. En el léxico del Arte (siempre siguiendo el *Ars generalis ultima*), los *correlativa* se descubren a través de la regla C o “de la definición”¹⁶ y se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos *-tivus*, *-ibile* y el infinitivo respectivamente, p.e., los correlativos de *Bonitas* son *bonificativus*, *bonificabile* y *bonificare*, los de *homo*, *homificativus*, *homificabile* y *homificare*, los de *ignis*, *ignificativus*,

¹⁴ Cf. S. A. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* (2º edición), Buenos Aires, Miño y D’Avila, 2014, artículo *correlativus*.

¹⁵ Cf. *Liber Correlativorum innatorum I et passim*. Cf. también *Liber de demonstratione per aequiparantiam* I, 1 y *Ars generalis ultima* IV, 2.

¹⁶ La regla o *regula* C tiene cuatro modalidades o *species*. Por la primera *species* se definen las cosas *per agentiam*; por la segunda, de acuerdo con los correlativos esenciales e intrínsecos de cada cosa; por la tercera y cuarta *species*, de acuerdo con los correlativos accidentales o apropiados. (Cf. *Ars generalis ultima* IV.2).

ignificabile e *ignificare*, los de *aer*, *aerificativus*, *aerificabile* y *aerificare*¹⁷, y lo mismo se sigue de todo lo que existe, Dios incluido¹⁸.

5. *Demonstratio per aequiparantiam*

Tenemos ya todos los elementos necesarios para exponer la demostración por equiparación. Se trata de la demostración propia del *Ars* y, como se ha dicho, encuentra su suelo nutritivo en los fundamentos del sistema luliano. También hemos dicho que este tipo de demostración se diferencia de las clásicas *propter quid* y *quia*; para dar cuenta de su especificidad, debemos, pues, compararla con estas.

La demostración *propter quid* nos muestra que una cosa, el efecto, inhiere en otra y nos da la causa de esa inherencia. La demostración *quia* nos muestra que algo inhiere en un sujeto, pero no nos muestra la causa por la cual ese algo se encuentra en el sujeto en el que inhiere. En otras palabras, para poder efectuar la demostración *propter quid*, habría que argumentar utilizando conceptos de cuya veracidad no se dude y que, además, sean conocidos; para efectuar la demostración *quia*, alcanzaría solamente un término medio silogístico. Así, en la demostración *propter quid* el término medio debe expresar la propia definición del sujeto de la conclusión, y también la causa del predicado. Para proceder de este modo, hay que conocer la esencia del sujeto de la conclusión, que es su definición, sin embargo, no es preciso conocer la esencia del predicado de la conclusión, p.e, considerando el siguiente silogismo:

Todo ser racional y mortal es un compuesto de alma y cuerpo

¹⁷ “Ignificativum est forma activa et suum proprium passivum, scilicet sua propria materia est ignificabile, quod est de propria essentia ipsius ignificativi, ignificare autem est actus ipsius ignificativi in ipsum ignificabile, sed ignificativum est totum suppositum complexum in natura igneitate; hoc idem similiter sequitur de aeritate et aqueitate et terreitate” (*Liber Chaos* I, I, 3).

¹⁸ Cf. *Liber correlativorum innatorum* I, IV y VII. Cf. también Lohr, Ch. H., S. J., “Actividad divina y hominización del mundo”, *Nuevo Mundo*, 7, 2006: 77-86.

El hombre es un compuesto de alma y cuerpo

El hombre es un ser racional y mortal

La causa está dada por la proposición “Todo ser racional y mortal es un compuesto de alma y cuerpo” y el efecto por la proposición “El hombre es un ser racional y mortal”. El término medio, “racional y mortal”, expresaría, no sin ciertas licencias, la esencia del sujeto de la conclusión y es la causa del predicado. El término medio se expresa lógicamente como una definición por género propio y diferencia específica.

En la demostración *quia*, al contrario de la *propter quid*, el término medio no es ni la esencia del sujeto de la conclusión, ni la causa del predicado de la conclusión. Es apenas una causa sin más, sólo una causa para poder efectuar formalmente la conclusión, p.e., en el silogismo:

Todo lo que comienza a existir tiene un final

El hombre comienza a existir

El hombre tiene un final

El término medio, “lo que comienza a existir” no es ni la esencia del sujeto de la conclusión, ni causa del predicado, sino una mera causa común. Para realizar este tipo de demostración no es necesario que conozcamos ni la esencia del sujeto ni la del predicado¹⁹.

Para aplicar la *demonstratio per aequiparationem*, el *artista* debe comenzar por establecer la existencia infinita y real de todas las Dignidades e identificarlas con el Ser perfecto en el que todas ellas coinciden. En este sentido, la demostración por equiparación permite formular silogismos que den cuenta de la mutua predicabilidad de las Dignidades, p.e.:

¹⁹ Para más detalles, ver E. Jaulent, “A demonstração por equiparação”, en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 1995: 145-162.

Todo lo que glorificado por la Gloria es glorioso
La Bondad es glorificada por la Gloria

La Gloria es buena

Y...

Todo lo que bonificado por la Bondad es bueno
La Gloria es bonificada por la Bondad

La Bondad es gloriosa

Así de natural es la demostración por equiparación, por equiparación de las *Dignitates Dei*.

A modo de resumen....

Más allá del ejemplo presentado, en su puesta en acto la demostración luliana puede partir de cualquier peldaño de la jerarquía ontológica, tanto de una piedra como de Dios, conservando en ambos casos el mismo poder demostrativo. Esto es así porque una vez conocido el significado de las *Dignitates*, se puede arrancar con un despliegue de dichos significados aplicándolos a un ente determinado, p.e., si el punto de partida es una piedra, la argumentación podría iniciarse a partir de su *bonitas* particular, lo mismo si se parte de una planta, de un animal, etc. Luego, en un paso posterior desde el punto de vista intelectual pero simultáneo a la luz de la ontología luliana, la demostración se remontará al infinito. De este modo, cualquier ente puede servir al *artista* para alcanzar el conocimiento de la divinidad. La posibilidad de realizar este salto lógico y ontológico de lo finito a lo infinito está dada de antemano por la causalidad eficiente de las *Dignitates*²⁰. Este no es sino el

²⁰ Como es evidente, la postura de Lulio está muy lejos de aquella clásica teoría de los *preambula fidei*, es decir, la creencia en que hay verdades referentes a Dios y los

proceso de ascenso y descenso –sin fin– del entendimiento al que Raimundo le dedicó tanto tiempo (en letra y en espíritu).

En suma, en el avance de la demostración se puede partir de conceptos que se predicán inmediatamente de las cosas creadas, pero luego, sin variar su significación, son transferidos desde el mundo creado a Dios creador. De ahí que Lulio insista en que las definiciones de los principios del *Ars* deben permanecer *illaesae*, es decir, no se deben alterar a lo largo de todo el proceso demostrativo. Antes bien, es necesario que tengan un mismo valor para el entendimiento humano cuando se aplican a Dios que cuando se aplican a los entes²¹.

Esto constituye el núcleo de la *demonstratio per aequiparantiam*, en cuyo avance lógica y ontología coinciden.

Recibido: 01/03/2023

Aceptado: 20/06/2023

misterios de la teología, a los que el hombre puede acceder con la sola ayuda de la razón. La puesta en acto de esta teoría implica algún tipo de discusión filosófica previa a toda demostración, que tiene como fin sentar dichas verdades. Raimundo, por su parte, no habla de discusión alguna, sino de un acuerdo previo, sin más.

²¹ En cuanto a las Dignidades, al ser predicadas de la infinitud absolutamente simple de Dios, a su diversidad y pluralidad conceptual no corresponde en modo alguno una pluralidad y diversidad reales, sino que coinciden en la absoluta simplicidad de Dios. Más aún, si intentáramos pensar a Dios como es en sí y por sí, la absoluta coincidencia de las Dignidades en Él llevaría directamente a su confusión conceptual. Pero debemos recordar que, como hemos dicho al comienzo de este trabajo, el *Ars magna* es una suerte de espejo del universo adaptado a las capacidades del entendimiento humano.

Resumen. En este trabajo nos proponemos explicar cómo funciona la **demostración** por equiparación de Raimundo Lulio, a la sazón, la demostración propia de su *Ars magna*, el sistema-método que permite conjugar los principios constitutivos de la realidad para formular argumentos infalibles. Por tratarse de un aspecto central de la filosofía luliana, al entrar en materia debemos dar cuenta de cuatro de los componentes fundamentales del Arte luliano a cada uno de los cuales dedicamos un apartado, a saber, (1) las *Dignitates Dei*, (2) los *relata*, (3) las *definitiones per agentiam* y (4) los *correlativa*. Finalmente abordamos (5) la *demonstratio per aequiparantiam*.

Palabras clave: *Ars magna*, demostración por equiparación, *Dignitates Dei*, *relata*, Raimundo Lulio

Resumo. Neste artigo pretendemos explicar como funciona a demonstração por equiparação de Raimondo Lullo, a própria demonstração de seu *Ars magna*, o sistema-método que permite conjugar os princípios constitutivos da realidade para formular argumentos infalíveis. Por ser um aspecto central da filosofia luliana, ao entrar no assunto devemos dar conta de quatro dos componentes fundamentais da arte luliana a cada um dos quais dedicamos uma seção, a saber, (1) os *Dignitates Dei*, (2) os *relata*, (3) as *definiciones per agentiam* e (4) os *correlativa*. Finalmente abordamos (5) a *demonstratio per aequiparantiam*.

Palavras-chave: *Ars magna*, demonstração por equivalência, *Dignitates Dei*, *relata* Raimondo Lullo

Abstract. In this paper I propose to explain how Raimundus Lullu's demonstration by equivalence works, that is, the proper demonstration of his *Ars magna*, the system-method that allows conjugating the principles constitutive of reality to formulate infallible arguments. As it is a central aspect of the Lullian philosophy, I must give account of four of the fundamental components of the Lullian Art to each one of whom I dedicate a section: (1) the *Dignitates Dei*, (2) the *relata*, (3) the *definitiones per agentiam* and (4) the *correlativa*. Finally I explain (5) the *demonstratio per aequiparantiam*.

Keywords: *Ars magna*, demonstration by equivalence, *Dignitates Dei*, *relata*
Raimundus Lullus

Dos cuadrados modales singulares de fray Alonso de la Veracruz

Juan Manuel Campos Benítez

1. Introducción

Mostramos un par de Cuadrados de Oposición de la Lógica novohispana del siglo XVI que propone el fraile agustino Alonso de la Veracruz. Los términos sujetos de los cuadrados son términos singulares, que no se pueden cuantificar, por lo que en este sentido tenemos cuadrados inusuales, ya que el Cuadrado de Oposición tradicional generalmente se ocupa de la cuantificación. Las oraciones de los Cuadrados son oraciones modales, que ejemplifican la distinción entre la denominada modalidad de *dicto* o *composita* y la modalidad *de re* o *divisa*. Cuando se cuantifican, estas oraciones conducen a las fórmulas de Barcan. En esta comunicación, examinamos las oraciones modales singulares y prestamos atención a la afirmación de Alonso de que los modales singulares *de re* y *de dicto* son oraciones equivalentes bajo ciertas circunstancias.

2. Alonso de la Veracruz, su *Recognitio summularum* y otros textos de la época

Alonso de la Veracruz (+1584) escribió el primer curso filosófico de América, comprende su obra lógica que incluye la lógica menor, tratada en su *Recognitio summularum*¹ y la lógica mayor plasmada en su *Dialectica resolutio*; aparecieron en 1554. El curso abarca otras obras como la *Physica speculatio* (1557), el *Speculum coniugiorum* (1556). Nos interesa la primera, su reconocimiento o exploración de las sùmulas. El título hace alusión a Pedro

¹ En su *Recognitio summularum cum textu Petri Hispani, & Aristotelis*, edición salmantina de 1573, Juan Bautista de Terranova; incluye un tratado sobre los tópicos dialógicos y otro sobre los elencos sofísticos.

Hispano, como varios títulos de la época e incluso antes y después. Por ejemplo, Tomas de Mercado, otro lógico novohispano, publicó en 1571 sus *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*. Encontramos una alusión directa también en otros autores: Juan de Celaya (+1558) escribió una *Expositio in primum tractatum Summularum magistri Petri Hispani*; Fernando de Encinas (+1523) *Primus Tractatus Summularum...cum textu Petri Hispani*².

3. Pedro Hispano y sus sùmulas

Las sùmulas se remontan a Pedro Hispano, autor del siglo XIII y que fue comentado por muchos medievales; comenzaron como *Tractatus*, pero fueron mejor conocidas como *Summule logicales*.

Las sùmulas comprenden varios pequeños tratados o manuales sobre temas de lógica que ya eran tratados desde el siglo anterior e incluye las llamadas *proprietates terminorum*, un aporte medieval a la lógica. En la edición crítica de los *tractatus* publicada por L.M. de Rijk en 1972 y la traducción³ al español por parte de Mauricio Beuchot en 1986, encontramos los siguientes:

- Tratado I: De los elementos introductorios
- Tratado II: De los predicables
- Tratado III: De los predicamentos
- Tratado IV: De los silogismos
- Tratado V: De los lugares argumentativos
- Tratado VI: De las suposiciones
- Tratado VII: De las falacias
- Tratado VIII: De los relativos
- Tratado IX: De las ampliaciones
- Tratado X: De las apelaciones

² Para una lista extensa de autores que trataron a Pedro Hispano es imprescindible Vicente Muñoz Delgado, *La lógica hispano-portuguesa hasta 1600*, Salamanca 1972. s/e, p.72 ss.

³ Pedro Hispano, *Tractatus, llamados después Summule logicales*, traducción de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.

Tratado XI: De las restricciones
Tratado XII: De las distribuciones

Hay muchos manuscritos del texto de Pedro Hispano y no es seguro que nuestros autores novohispanos hayan tenido a la vista el “original”; cada autor, en sus comentarios añadía, criticaba o eliminaba algunas partes. Por ejemplo Jean Buridan, un lógico del siglo XIV llega a decir que comenta y completa al hispano, “e incluso, ocasionalmente voy a tener que decir y escribir cosas que difieren de las que él dijo y escribió, cuando me parezca adecuado hacerlo”⁴. A veces resultaban cosas nuevas, pues las doctrinas lógicas estaban en pleno desarrollo- Esto dependía principalmente del talante filosófico del comentarista. Notemos que un par de comentaristas arriba escriben sobre el primer tratado, *primus tractatus* solamente. El primer tratado trata prácticamente toda la lógica elemental, el estudio de las conectivas, los cuantificadores, cuestiones sobre el nombre, el verbo, y termina con las equivalencias de lo que hoy llamamos operadores modales. Nuestro tema corresponde pues al primer tratado de Pedro Hispano. Podemos entender, pues, porqué se puede dedicar todo un libro al primer tratado del hispano. Notemos también que en las Súmulas podemos encontrar temas aristotélicos, varios de ellos. Los tratados segundo y tercero serán luego omitidos para ser tratados en lo que se llamará lógica *magna*, la lógica mayor, contrastada por la lógica *minor* que era tratada en las súmulas. Creo que fue Domingo de Soto el primero en hacer esto. La *Dialectica resolutio* de fray Alonso trata ahí estas cosas, también Mercado en su libro de los Predicamentos. Y en general los textos que comienzan con estas o parecidas palabras *In universam logicam Aristotelis*.

Veamos la división de temas que proponen Alonso y Mercado en comparación con Pedro Hispano para ubicar nuestro tema.

⁴ Jean Buridan, (2001), *Summulae de Dialectica*, traducción de Gyula Klima, New Haven and London, Yale University Press, p.4

Alonso divide su *Recognitio* en cuatro tratados:

- Tratado I: de los términos. Suposición, ampliación, apelación, 26 capítulos
- Tratado 2: de las oraciones. 20 capítulos, el décimo trata de las oraciones modales, ahí vienen los cuadrados que abordaremos más el octágono modal cuantificado
- Tratado 3: de los exponibles, 12 capítulos
- Tratado 4: de los silogismos, 20 capítulos

Tomás de Mercado divide sus *Comentarii lucidissimi* en cinco libros, estos en capítulos que a su vez se dividen en lecciones. Abundan capítulos con una o dos lecciones, y tres con tres lecciones. Omite el número de lecciones abajo.

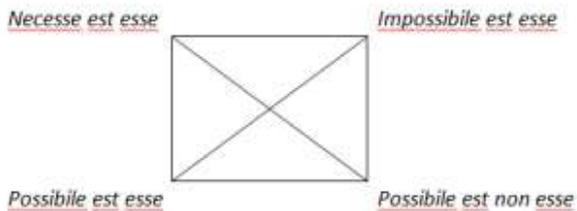
- Libro I: De los términos, 7 capítulos.
- Libro II: De la enunciación, 10 capítulos.
- Libro III: De las oposiciones, las conversiones y las modales, 4 capítulos, en el cuarto se trata el tema que nos interesa, la modalidad, pero solamente presenta el cuadrado singular *de dicto* y el octágono modal cuantificado.
- Libro IV: De las hipotéticas y las exponibles, 7 capítulos.
- Libro V: Del silogismo, 6 capítulos.

Notamos pues que, a diferencia de Pedro Hispano, el tratamiento de la modalidad ya no aparece al principio. En nuestros días generalmente se reserva para cursos avanzados de lógica, no en el primero.

4. El Cuadrado Modal de Pedro Hispano

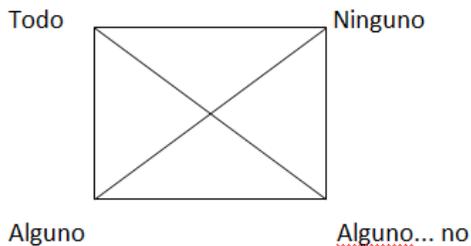
Pedro Hispano presenta un cuadrado ordinario de cuantificación. No usa las letras A, E, I y O pero sus ejemplos corresponden a la universal afirmativa, la universal negativa, la particular afirmativa y la particular negativa. Hasta aquí vamos bien, aunque su ejemplo puede causar problemas que no trataremos aquí. El cuadrado modal que ofrece presenta extremos que NO son oraciones sino expresiones complejas de hasta cuatro palabras. Es el siguiente, simplificado para nuestros fines:

Cuadrado 1: modalidad



También podríamos tener cuantificadores en un Cuadrado en lugar de las oraciones usuales. Hay que entender las expresiones latinas como formando lo que hoy se llama “operador modal”, el cual se puede aplicar a oraciones o se puede aplicar a cosas teniendo una propiedad de tal o cual manera o modo.

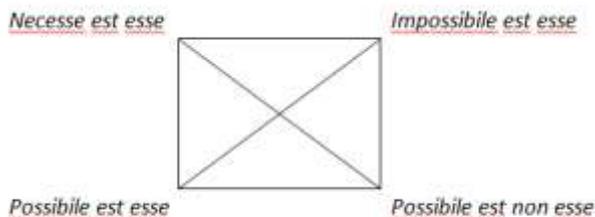
Cuadrado 2: cuantificación



Pero nota que: “Todos”, “Ninguno”, “Alguno” y “Alguno... no” tampoco son oraciones, podrían considerarse ESQUEMAS para oraciones cuantificadas.

Por la misma razón, podríamos obtener este esquema modal:

Cuadrado 3: operadores modales



Con esto podemos entender estos cuadrados esquemáticos que no constan de oraciones pero que pueden formar oraciones. Con esto ya podemos ir a fray Alonso.

5. Los cuadrados de fray Alonso

Alonso habla de dos maneras en que podemos obtener una oración modal. Tomemos un modo, digamos el modo *necesario*; podemos aplicarlo a la oración “todo hombre es animal”. La primera consiste en tomar la oración como unidad y predicar de ella el modo, así:

“Que todo hombre sea animal es necesario”

Y se le llama modalidad *de dicto o compuesta*, donde tenemos el esquema Sujeto-Predicado; el sujeto es la oración “Todo hombre es animal” y el

predicado es el modo Necesario. Fray Alonso ofrece ejemplos que provienen no del cuadrado sino del octágono modal cuantificado. Eventualmente usa nombre para ellos y los integra en sus cuadrados, los nombres que aparecen en *De propositionibus modalibus*, de dudosa procedencia tomista: *amabimus*, *edentuli*, *iliace* y *purpurea*⁵. La otra manera consiste en usar el modo de manera adverbial y colocarlo dentro de la oración, así

“Todo hombre necesariamente es animal”

Y se le llama modalidad *divisa o de re*.

Ahora bien, fray Alonso nos da una sorpresa cuando presenta sus cuadrados, pues sus oraciones son modales pero no están cuantificadas, su sujeto es un término singular⁶, un nombre propio. El nombre propio no admite cuantificación, pues no decimos “todo fray Alonso” o “ningún fray Alonso”. Su ejemplo puede ser ambiguo: *praescitus possibilis salvatur*, pues no hay cuantificación a la vista pero el término sujeto es un término común, es decir, cuantificable. Pone ese ejemplo para mostrar cómo una oración puede ser verdadera en sentido divisivo y falsa en sentido compuesto. Usaré un ejemplo más sencillo: tomemos los predicados Vidente, Ciego, el modo Posible, aplicados a un individuo, digamos Jorge. Así, en el sentido divisivo la oración “Jorge es ciego pero podría ver”. Es decir, podría recuperar la vista, o quizá en el pasado la tuvo, la oración *de re* es verdadera; pero no podemos decir lo mismo de la oración *de dicto*, “Que Jorge sea ciego vea y es posible”. La distinción es pues importante.

⁵ Las vocales indican las negaciones al modo y/o a la oración, o la ausencia de ellas. No aparecen en Pedro Hispano aunque De Rijk dice que aparecen en un manuscrito *manus recientior*. Tampoco las recuerdo en Sherwood pero sí en ese opúsculo mencionado arriba, al cual refiere también fray Alonso, que tenía no solo al hispano a la vista.

⁶ Recordemos que Aristóteles ofrece una silogística con términos comunes, no con términos singulares (ya los encontraremos después, en ‘silogismos’ como “Todo hombre es blanco, Sócrates es hombre, luego Sócrates es blanco”. Claro que ofrece una oración singular para establecer su contradictoria, pero hasta ahí.

En los cuadrados de Alonso tendremos un término singular, como dijimos. Los operadores modales pueden aparecer en las oraciones de dos maneras y por eso tenemos dos cuadrados modales para oraciones singulares. Las oraciones modales pueden ser *de dicto* o *de re*, dependiendo de dónde se coloque el modo, ya sea en un extremo de la oración (y fray Alonso enfatiza que debe ser el extremo predicado⁷) o dentro de la oración.

Este es un ejemplo de la **modalidad *de dicto*** o ***composita*** donde el Sujeto es una oración y el Predicado es un modo:

<u>SUJETO</u>	cópula	<u>PREDICADO</u>
Que Pedro discuta	es	posible

Esta es la denominada modalidad *de dicto* y este el cuadrado que presenta fray Alonso en el capítulo sobre las oraciones modales; parece que fuera parte del texto de Pedro Hispano, aunque en la edición de De Rijk aparece el esquema que presentamos arriba. Recuerde el lector que hemos simplificado los cuadrados pues cada extremo abajo presenta cuatro oraciones equivalentes, nosotros, en los cuadrados anteriores nos quedamos con una oración. En los cuadrados de fray Alonso vienen cuatro oraciones equivalentes.

⁷ A diferencia de Mercado, quien admite que decir “que Pedro dispute es posible” es lo mismo que decir “es posible que Pedro dispute”. En el lenguaje ordinario son lo mismo, aunque pensando en la formalización hay que seguir a fray Alonso.

Cuadrado 4: singulares *de dicto*



Tenemos modalidad *de re* cuando el modo no se coloca como un extremo de la oración sino dentro de la oración, y generalmente toma una forma adverbial: “Pedro posiblemente disputa”, y este es su Cuadrado

Cuadrado 5: singulares *de re*



6. La contradicción entre oraciones modales

Aquí empiezan nuestros problemas, pues hay dudas sobre las oraciones contradictorias. En efecto, Fray Alonso toma estas oraciones y se pregunta si son contradictorias:

Tenemos estas modales compuestas:

“Que Pedro dispute es necesario”
y
“Que Pedro no dispute es posible”

Están colocadas en el extremo A y en el extremo O, es decir, en extremos contradictorios, pero Alonso advierte que no comparten el mismo Sujeto ni el mismo Predicado, de hecho, ambas oraciones son oraciones afirmativas ya que la copula verbal no se niega:

<u>SUJETO</u>	<u>cópula</u>	<u>PREDICADO</u>
Que Pedro dispute	es	necesario
Que Pedro no dispute	es	posible

Y sorprendentemente Alonso da esta respuesta:

“...son contradictorias aunque ambas sean afirmativas y no tengan los mismos extremos. La razón es que ambas equivalen en realidad a dos oraciones modales en verdad contradictorias: las divisas ‘Pedro posiblemente disputa’ y ‘Pedro necesariamente no disputa’, las cuales tienen los mismos extremos y de las cuales una es afirmativa y la otra negativa”⁸.

Son equivalentes a sus formas *divisas*, esto es:

- “Que Pedro dispute es necesario” y “Que Pedro no dispute es posible” equivalen a
- “Pedro necesariamente disputa” y “Pedro posiblemente no disputa”

Hay un problema si tomamos al pie de la letra esta afirmación de fray Alonso. Pues podemos pensar que “Que Pedro dispute es necesario” equivale

⁸ En la traducción de Walter Redmond, en M. Beuchot, *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988, p. 119.

a “Pedro necesariamente disputa” y que “Que Pedro no dispute es posible” equivale a “Pedro posiblemente no disputa”; alguna vez exploré esa posibilidad⁹. El problema que encuentro es que si son equivalentes la distinción modal *de dicto* /*de re* no sería una distinción real, pero los ejemplos del predestinado y del vidente me parecen convincentes. Cuando las oraciones modales singulares se cuantifican tenemos las fórmulas Barcan: “Que todo hombre dispute es necesario” equivale a “Todo hombre necesariamente disputa”. Para validarlas necesitamos un presupuesto: que el dominio de los cuantificadores es el mismo para todo mundo posible. Podría uno pensar, *mutatis mutandis* que algo parecido se requiera para validar equivalencias entre oraciones modales singulares.

Mientras quisiera resaltar un aspecto didáctico-pedagógico de esto: tenemos un problema con las oraciones singulares *de dicto*, encontrar sus contradictorias. Algunos contemporáneos de Alonso decían que la modalidad hay que entenderla como una **segunda intensión**, es decir, una propiedad del lenguaje, no de la realidad. Quizá en ese contexto podríamos entender mejor el problema planteado ahí, pero también podemos ver cierta estrategia de fray Alonso: si en las modales *de dicto* encuentras problemas, busca sus contrapartes (u homólogos, o algo parecido, incluso sus ‘equivalentes’) modales y podrás entender mejor el asunto. Claro que esto puede avanzar en la comprensión del asunto e incluso plantear nuevos problemas.

Recibido: 30/03/2023
Aceptado: 20/06/2023

⁹ En “Metafísica y modalidad en fray Alonso de la Veracruz”, *Revista de filosofía*, Vol. 15, No. 28 (1988), Universidad del Zulia, Venezuela.

Resumen. Presentamos dos cuadrados de oposición que ofrece Alonso de la Veracruz, lógico novohispano del siglo xvi. Dichos cuadrados tienen sujetos no cuantificables, a diferencia del cuadrado tradicional aristotélico, y presentan los modos tradicionales (posible, necesario) en sus formas nominales y adverbiales. Primero ubicamos la obra de fray Alonso en relación con Pedro Hispano, a quien comenta siguiendo una tradición medieval. Al mismo tiempo muestra que había innovación y desarrollo de las teorías lógicas medievales. Estos cuadrados son un ejemplo de ello.

Palabras clave: Alonso, Pedro Hispano, cuadrados modales, *de dicto*, *de re*.

Resumo. Apresentamos duos quadrados de oposição oferecidas por Alonso de la Veracruz, um lógico da Nova Espanha do século XVI. Essos quadrados possuem sujeitos não quantificáveis, diferentemente da praça aristotélica tradicional, e apresentam os modos tradicionais (possível, necessário) em suas formas nominais e adverbiais. Primeiramente localizamos a obra de fray Alonso em relação a Pedro Hispano, a quem comenta seguindo uma tradição medieval. Ao mesmo tempo mostra que houve inovação e desenvolvimento das teorias lógicas medievais. Estos quadrados são um exemplo disso.

Palavras-chave: Alonso, Pedro Hispânico quadrados modais, *de dicto*, *de re*.

Abstract. We show two squares of opposition offered by Alonso de la Veracruz, a xvi-century New Spain logician. These squares have non-quantifiable subjects, unlike the traditional Aristotelian square, and contain the traditional modes (possible, necessary) in their nominal and adverbial forms. First we set the work of fray Alonso in relation to Peter of Spain, which he comments following a medieval tradition. At the same time in this tradition there was innovation and development of medieval logical theories. These squares exemplify this.

Keywords: Alonso, Peter of Spain modal squares, *de dicto*, *de re*

MISCELÁNEA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Giudicare rettamente e testare il cuore e le menti.
In cammino verso Alano di Lilla e Pietro Abelardo**

Emanuele Lacca

**I. Alle origini della questione.
Il libro del profeta Geremia come fonte ermeneutica**

La tradizione filosofica e teologica a proposito del giudizio ha sempre avuto, specialmente nelle epoche tardo-antica e altomedievale, un profondo legame con gli insegnamenti etici provenienti dai testi sacri, specialmente dalla Bibbia. Sono molte, infatti, le citazioni che si possono trovare riguardo al giusto modo di vivere la vita alla luce degli insegnamenti biblici. Tra esse, spiccano soprattutto i rimandi ai testi di Geremia e di Giobbe e ai Salmi, in particolar modo il Salmo 8, nel quale si riflette sulla condizione terrena dell'uomo che anela a Dio. In questo contributo, per preparare il terreno alle argomentazioni sul retto giudicare degli autori protagonisti, Alano di Lilla e Pietro Abelardo, sembra opportuno partire proprio da uno di quei testi della tradizione sacra, quello redatto dal profeta Geremia.

Il profeta Geremia, nel suo testo autobiografico contenuto nell'Antico Testamento, cerca costantemente di comprendere la relazione tra gli eventi che stanno caratterizzando la sua vita e il ruolo divino nel concedere agli esseri umani l'inclinazione alternata tra bene e male. Il profeta-poeta vive nel VI secolo a.C., in un periodo che nel giro di poche decadi sarebbe diventato piuttosto complicato per la dinastia dei re di Giuda. In un'epoca relativamente pacifica e prospera per il regno, grazie alle buone relazioni transnazionali e all'operato del re Giosia, Geremia profetizza che il popolo, se tradirà l'alleanza, riceverà da Dio una cospicua punizione, che si concretizzerebbe con l'invasione dei popoli del Nord, pensando implicitamente ai Babilonesi di Nabucodonosor II.

Geremia non trova ascolto presso i suoi concittadini ed è additato di procurato allarme, attirando sul profeta odio, disprezzo e tentativi di ucciderlo, sempre però falliti. Il suo messaggio rimane inascoltato, anche quando la minaccia di invasione si fa tangibile e immediata e i Giudei lo ignorano, additandolo ancora una volta di seminare paura e odio nei confronti dello straniero. Tuttavia, una volta che l'invasione si concretizzerà, i Giudei non chiederanno perdono a Geremia per non averlo ascoltato, ma decideranno di gettarlo in una pozza fangosa come punizione per aver profetizzato sventure.

Il regno di Giuda termina con l'esilio della maggior parte dei Giudei a Babilonia, per mano del re conquistatore Nabucodonosor II. A seguito dell'invasione ebbe inizio la cosiddetta "cattività babilonese", iniziata simbolicamente con la distruzione del Tempio e la deportazione di molti Giudei. Per sua fortuna, vista anche la sua notorietà, Geremia fu lasciato vivere, seppur tra le rovine di Gerusalemme, dalle quali gli fu concesso di continuare la sua predicazione.

Sfortunatamente, e nonostante la benevolenza dei Babilonesi, Geremia riuscì a essere catturato dai suoi oppositori e tradotto in Egitto dove morì, per quanto ci tramandano i testi, a seguito di lapidazione inferta da coloro che non accettarono mai i suoi avvertimenti. A seguito delle sue vicende terrene, Geremia è differente da molti altri profeti e si caratterizza per essere un personaggio drammatico, sempre contornato da debolezza e sofferenza, disperato per il compito che Dio gli aveva affidato, nonostante i suoi connazionali fossero già da tempo considerati moralmente perduti e doppiogiochisti: da una parte l'apparente difesa del regno e dall'altra la concreta alleanza con il presunto nemico¹.

¹ Per un approfondimento riguardante il ruolo di Geremia come (mancato) riferimento del popolo, oltre ai testi di approfondimento editi nel corso degli anni dalle Edizioni San Paolo, cf. Romano Toppan, *Essere leader al tempo di Dio*, Venezia, Mazzanti Libri, 2015.

Al passo 11, 19-20 Geremia esprime tutta la disperazione verso la sua situazione e chiedendo aiuto a Dio scrive: ¹⁹E io, come un agnello mansueto che viene portato al macello, non sapevo che tramavano contro di me, e dicevano: “Abbattiamo l'albero nel suo pieno vigore, strappiamolo dalla terra dei viventi; nessuno ricordi più il suo nome”. ²⁰Signore degli eserciti, giusto giudice, che provi il cuore e la mente, possa io vedere la tua vendetta su di loro, poiché a te ho affidato la mia causa”².

Questo accorato appello nasconde in sé un'affermazione teoreticamente interessante su come Geremia consideri la figura di Dio. Egli lo definisce in due modi: a. colui che giudica rettamente; b. colui che testa il cuore e la mente. L'analisi esegetica del passo sottolinea l'importanza dell'implicito concetto di giusta retribuzione che, come sostiene Artur Weiser nel suo commento a Geremia, attraversa tutto il pensiero cristiano delle origini. Questo apre a una possibile analisi filosofica che inchioda l'espressione “giudica rettamente e testa il cuore e la mente” nel suo aprirsi alla valutazione morale degli atti umani, in relazione al volere divino³. Geremia, nel suo essere profeta vetero-testamentario, chiede a Dio vendetta, ma non manca di determinare il suo interlocutore come giudice, come colui che mette alla prova gli uomini secondo cuore e mente, ovvero vizi e virtù.

In epoca medievale, dopo le tribolazioni patite dai cristiani tra persecuzioni e invasioni e nonostante il messaggio salvifico dell'Antico Testamento, il concetto di un Dio giudice riprende forza e apre alla prospettiva di un uomo sì aperto al divino, ma impotente nel suo libero arbitrio e vincolato all'inclinazione a subire il male a causa degli eventi contingenti. L'amore caritatevole divino, la naturale propensione umana ad aprirsi verso il bene, lasciano spazio a uno sconforto filosofico e teologico che solo in parte la riscoperta di Platone e di Aristotele riescono a frenare. Meno evidente del crollo intellettuale del tardo Medioevo, la crisi dei secoli IX-XI porta autori come ad esempio Lotario dei Conti di Segni, in seguito

² *Ger* 11, 19-20. Le citazioni bibliche rimandano al testo CEI 2008.

³ Cf. Artur Weiser, *Commento a Geremia*, Torino, Claudiana, 1987.

papa Innocenzo III, a scrivere nel 1195 un testo come il *De miseria conditionis humanae*. Un testo che raccoglie in sé tutte le inquietudini stratificate nei secoli precedenti e che consegna al lettore la figura di un uomo perso, che non ha alcuna possibilità di vincere le proprie battaglie terrene e che deve solo sperare nella salvezza ultraterrena per riscattare la propria condizione di essere vivente che, ricordando la Genesi, “nato da terra, terra ritornerà”⁴.

Tuttavia, nello stesso periodo storico, alcuni studiosi (che in seguito si sarebbero definiti teologi data la professionalizzazione dei loro sforzi) hanno come obiettivo il ripensamento del ruolo dell'uomo nel mondo. Secondo tali studiosi l'uomo, pur essendo figlio di Dio e pur dovendo rendere conto di tale relazione di figliolanza, è rappresentato come un essere che contiene in sé tutte le potenzialità per autorealizzarsi e vivere degnamente la propria vita agendo e non patendo il mondo.

Obiettivo di questo contributo è quello suggerire una pista di lettura interna ai sistemi medievali sull'azione umana, introducendo comparativamente le teorie dell'azione di Alano di Lilla e di Pietro Abelardo, entrambi eredi della concezione aristotelica dell'azione morale, mediata dalle interpretazioni di Boezio e spinta teoricamente da Pietro Lombardo. Se su Abelardo numerose *voces* si sono impegnate a comprendere il senso che per lui aveva l'azione umana, molta meno letteratura si ritrova riguardo ad Alano su questo tema. Si cercherà, nel prosieguo del testo, di introdurre le posizioni dei due autori e di provare a pianificare, sulla base della profondità speculativa di entrambi, una possibile futura analisi sistematica delle loro posizioni.

⁴ Lotario dei Conti di Segni, *De contemptu mundi sive De miseria conditionis humanae*, MLP217, 0701-0746C. Il testo integrale è disponibile anche al link http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1198-1216__SS_Innocentius_III_De_Contemptu_Mundi_sive_de_Miseria_Conditionis_Humanae_Libri_Tres__MLT.pdf.html (consultato il 10/04/2022).

II. Il dialogo con la tradizione. Lo sforzo interpretativo di Alano di Lilla

Nel *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, presumibilmente redatto tra 1155 e 1165 secondo la *lectio* di Odon Lottin, Alano elabora una teoria etica basata sull'azione naturalmente guidata da vizi e virtù, studiando queste ultime come motivazione di ogni azione⁵. Abelardo, in *Ethica. Scito te ipsum*, aggiorna idealmente l'approccio di Alano e sottolinea la centralità dell'essere umano, inteso come unico arbitro di ogni azione. Egli sembra essere il primo⁶, all'interno del pensiero etico medievale, ad attribuire lo status di soggetto attivo all'uomo, che non subisce le perturbazioni esterne, ma le modifica per raggiungere i propri scopi. Di tale idea sono convinti sostenitori, ad esempio, Servais Pinckaers e Jean Porter, i quali discutono sull'indubitabilità della centralità dell'uomo per la valutazione delle sue azioni, sia dal punto di vista della speculazione filosofica che da quello dell'indagine teologica. Per Pinckaers, Abelardo “conceived the idea of a theological synthesis ordered around faith, hope, and charity, in which moral material would have pride of place under the aegis of this last virtue”, facendo notare che purtroppo “his work remained unfinished”⁷. Lo segue Porter, per il quale nell'*Ethica* Abelardo

⁵ Sull'attribuzione e sulla tradizione di questo trattato, si veda proprio Odon Lottin, “Le Traité d'Alain de Lille Sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit”, *Medieval Studies* 12, 1950: 20-56. Tale testo contiene anche l'edizione critica a uno dei manoscritti del testo di Alano, ancora oggi riferimento principale per coloro che intendono avvicinarsi a quest'opera. Tutte le citazioni del trattato di Alano tradotte in italiano sono a cura dell'autore, che si è basato sull'originale proposto da Lottin e raggiungibile al link

<https://archive.org/details/MediaevalStudies/Mediaeval%20Studies%20-%20Volume%2012%20-%201950/page/20/mode/2up> (consultato il 12/04/2022)

⁶ Cf. Brian Stock, “Ethics and the Humanities: Some Lessons of Historical Experience”, *New Literary History*, 36/1, 2005: 1-17.

⁷ Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, Washington, The Catholic University of America Press, 1995, p. 218.

“here identifies a set of mental qualities, namely, virtues and vices, in terms of their relevance for human action, and in so doing, he indicates the domain of reflection for his own treatise, anticipating a similar usage among Scholastics”⁸.

Nel nostro contributo vedremo il funzionamento di entrambe le teorie e cercheremo di apprezzare i primi sforzi compiuti, all'interno del dibattito filosofico e teologico, per abbandonare la concezione di un uomo prigioniero dell'obbedienza, che aprirà nel secolo successivo al trasversale realismo moderato di Tommaso d'Aquino.

E tutto questo partendo proprio da una reinterpretazione del concetto di Dio giudice così come espresso da Geremia, che adesso diventa fonte per una costruzione formale del significato di essere giudice e valutatore. Se l'uomo può autorealizzarsi ed essere padrone delle proprie azioni, è necessario articolare il discorso sui vizi e sulle virtù sganciandosi dall'interpretazione di un'azione morale che deve sempre guardare a Dio, spesso fonte di timore e inazione. Considerato nella doppia prospettiva di soggetto e oggetto, l'uomo ha bisogno di rispondere a due quesiti verso se stesso: che cosa è l'uomo e che cosa resta dell'uomo?

Per rispondere a queste due domande, che ci gettano in un momento di 'crisi' secondo l'originario significato etimologico, abbiamo due possibili vie, che potremmo denominare 'facile' e 'difficile'. Se volessimo seguire la via facile, la risposta più immediata ci suggerisce la lettura di Genesi, cc. 2-3. Da tali capitoli, come suggerito tra l'altro dal documento pontificio 'Che cosa è l'uomo?', emerge l'esistenza di un processo di determinazione dinamico nel quale la creatura umana assume personalmente il ruolo di decisore per il suo avvenire⁹. Dio è presente come atto d'amore, fondamentale per comprendere il senso generale della storia umana, ma che

⁸ Jean Porter, “Christian Ethics and the Concept of Morality: A Historical Inquiry”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, 26/2, 2006: 3-21 (p. 6).

⁹ Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo?*, LEV, Roma, 2019.

sta comunque sullo sfondo rispetto all'uomo stesso che agisce. Così, seguendo la via di Joseph Endres nel suo testo 'Dialogismo', l'uomo è una creatura che si determina nel suo agire prima come persona, poi come essere che è in grado di riflettere sulla propria esistenza e poi come creatura che entra in dialogo con le altre creature terrene¹⁰. Tutta la moralità comincia, si compie e termina nell'ambito dell'immanenza, in una sintesi che permette di sostenere che l'uomo è più di una creatura vivente dotata di razionalità. Egli è 'persona', microcosmo in un macrocosmo, un essere la cui categoria non è riducibile a nessun'altra. In questo senso, il problema morale non è un vero problema, considerato il fatto che l'atto morale diviene ontologicamente un atto che regola la persona-individuo nel suo esistere all'interno di un gruppo sociale. Tale gruppo, in dipendenza alle credenze e alle norme che si dà, consente di accettare o meno l'atto del singolo. Così, sarebbero ammesse e verificate le condizioni determinate già da Boezio in due dei suoi testi, il *Liber de persona* e la *Consolatio*.

Nel primo testo, egli elabora una definizione di uomo-persona, secondo la quale egli altro non è che una sostanza individuale di natura razionale. Tale sostanza, avendo a disposizione la possibilità di accedere al mondo tramite il proprio intelletto, ha in sé la potenzialità di valutare l'operato suo e dei suoi simili. In tal senso, può determinare il comportamento di una persona, ovvero se essa abbia agito secondo vizio o virtù. E, seguendo la linea della *Consolatio* che aderisce al concetto agostiniano di male come *privatio boni*, avremo che l'uomo è completamente libero di scegliere il suo modo di agire. Sempre sullo sfondo del credo cristiano, tale concezione è comunque rivoluzionaria, perché concede all'uomo la piena responsabilità dei suoi atti: è lui libero di decidere come agire ed è il suo prossimo a valutare la scelta che egli ha compiuto¹¹. L'uomo-persona è, quindi, a. immagine divina, b. costante io che si relaziona, c. essere costantemente in auto-riflessione. Questo per quanto concerne la 'via facile'.

¹⁰ Cf. Joseph Endres, *Dialogismo*, Roma, Edizioni Paoline, 1972, p. 5 e sgg.

¹¹ A proposito dello svolgimento boeziano del concetto di persona-individuo, cfr. Roberto Del Riccio, *Persona*, Assisi, Cittadella Editrice, 2019, in particolare le pp. 55-67.

Se invece volessimo andare più in profondità riguardo alla determinazione dell'uomo come persona, emergono numerose difficoltà, tutte sottintese alla medesima questione: cosa ci riguarda *personalmente*? La prima difficoltà che ci è posta di fronte è data dal fatto che l'uomo è un ente che vive la sua esistenza all'incrocio tra metafisica, teologia e antropologia. L'essere umano è non solo oggetto di tali scienze, ma ne è anche soggetto: si chiede da dove viene e verso dove è diretto, quale sia o se esista il suo creatore, in che modo i rapporti con gli altri si creano e si sviluppano. L'uomo-persona, pur nascendo in un mondo che già lo precede, modifica e crea continuamente, sia storicamente che teoreticamente, riflettendo sull'esistente non limitatamente a qualche aspetto, ma nella sua totalità determinata. Anche nel campo morale, parlare di agire o di azione ci pone di fronte a difficoltà che Aristotele avrebbe chiamato di 'definizione' e di 'non contraddizione' rispetto ai soggetti e agli oggetti dell'azione. Il discorso sull'azione morale non si esaurisce così nell'osservare un determinato codice di comportamento gestito e condiviso da una molteplicità di individui. L'accordo morale non può essere la sola risposta.

Un altro ordine di difficoltà proviene dalla tradizione storica sul termine persona, soprattutto dai lemmi greci che poi hanno integrato la nascente tradizione cristiana. Il concetto di uomo-persona è, infatti, definito con quattro termini greci: a. *hypostasis*, b. *prosopon*, c. *physis*, d. *ousia* e due latini a. *persona*, b. *substantia*¹². Tali termini, presenti nelle tradizioni filosofica e teologica sin dalle origini, fanno sia riferimento alla persona come parte della Trinità, sia alla persona-uomo che vive nel mondo, costituendo un'immagine diretta del secondo rispetto al primo. L'uomo, quindi, non è solo un essere che realizza se stesso nell'immanenza, ma è un individuo che agisce secondo un'impronta morale che esiste già nel momento del suo concepimento, ovvero l'immagine divina. L'uomo, quindi, è libero di scegliere, ma nella sua universale libertà avrà sempre dentro di sé l'implicita immagine e somiglianza al divino che lo guida. A questo punto, si potrebbe affermare, che non esiste una via decisiva per spiegare l'agire

¹² Cf. Roberto Del Riccio, *ob. cit.*, p. 21 e sgg.

morale dell'uomo: non siamo in grado di stabilire con precisione chi se ne occupa, ma nemmeno di illustrare di che cosa l'uomo si può occupare. Per tornare a Geremia: chi giudica rettamente? Chi testa cuore e menti?

Tale discorso apre a una potenziale e concreta confusione morale sull'uomo, in quanto a quelle domande che la via 'facile' riteneva di aver risposto, se ne aggiungono altre che derivano direttamente dalla messa in crisi di tale via: 1. L'uomo è davvero persona? 2. Chi stabilisce il perché vada studiato nel suo agire morale? 3. Esiste una scienza 'migliore' di altre che è in grado di studiarlo? E, quindi, cosa è giusto per l'uomo? Ci troviamo di fronte a un potenziale circolo aporetico che lascerebbe fuori qualsiasi possibilità di determinazione epistemica dell'agire morale. Vizio e virtù, giudicare e testare, rischiano di divenire etichette, se non espressioni vuote, dei diversi *modi operandi* dell'uomo.

Chi ci può aiutare? Dobbiamo stabilire un criterio che ci permetta di dare all'agire morale uno statuto oggettivo e che risolva il circolo aporetico. Bisogna trovare una caratteristica propria solo dell'uomo e che sia inalienabile. Mettendo insieme tutti gli elementi derivati dalle argomentazioni si qui presentate, potremo dire che tale caratteristica specie-specifica dell'uomo è la *dignitas*, erede diretta di quella *nobilitas* di espressione romana. Essa possiede, infatti, tutte quelle determinazioni che rendono l'uomo una persona capace di autorealizzarsi sotto tutti gli aspetti che contraddistinguono la sua esistenza: a. rende l'uomo capace di sé, b. rende l'uomo capace di Dio, c. concilia visioni terrene e ultraterrene del mondo, d. tratta la libertà morale né incondizionatamente né come vincolo, ma come opzione di autorealizzazione che consegue immediatamente all'uomo come *imago Dei*¹³.

¹³ Sull'importanza del concetto di autorealizzazione, connesso alla possibilità di parlare di dignità già nel Medioevo, cfr. Elisabeth Reinhardt, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, EUNSA, 2005. Nella prima parte del testo, la Reinhardt pone l'accento su Abelardo e sul suo retroterra culturale per dimostrare che è ammissibile considerare la dignità umana come concetto, anche se non adeguatamente determinato, già esistente tra XI

Di tutto il panorama filosofico e teologico che usa la dignità come *medium* attraverso cui garantire il legame tra persona, agire morale, vizi e virtù, in questa sede è interessante delineare le linee originarie e radicali dei sistemi di due autori che *videtur* intravedere le possibilità di passaggio dalla *nobilitas* alla *dignitas*, elaborando delle vere e proprie proto-teorie della dignità: Alano di Lilla e Abelardo. Essi sono definiti da Italo Sciuto nel suo volume *L'etica nel Medioevo* come i padri della rinascita dell'uomo. In particolare, Abelardo è considerato come il primo uomo moderno, il cui radicale appello alla coscienza è stato uno choc sovversivo che ha destabilizzato in modo permanente la docile e passiva inerzia della tradizionale disciplina penitenziale, "inaugurando quel percorso che permette all'uomo adulto di definirsi a partire dalla conoscenza di sé, dalla sua coscienza. Abelardo fonda per la prima volta una filosofia del soggetto e una morale della persona, nell'ottica di quella che la tradizione futura chiamerà dignità dell'uomo"¹⁴.

II.1. Alano di Lilla e il prototipo di uomo come soggetto morale

Alano di Lilla, vissuto in Francia tra 1125 e 1202, rappresenta uno dei maggiori esponenti della scuola porretana (pur non essendovisi mai identificato) che, in dialogo tra Chartres, Clairvaux e Citeaux, ha contribuito al progresso della storia del pensiero filosofico e teologico¹⁵. Sono

e XII secolo. A tal proposito, cfr. anche Theodor W. Koehler, *Homo Animal Nobilissimum*, Leiden, Brill, 2007, Carla Casagrande, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2015 e Vincenzo Buonomo, Angelo Capecci, *L'Europa e la dignità dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 2015.

¹⁴ Italo Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, Verona, Einaudi, 2008, p. 115.

¹⁵ Sull'importanza storica di Alano cfr., oltre al testo di Lottin, soprattutto Giovanni Felice Rossi, "Alano di Lilla, autore della "Summa 'Totus homo'", *Divus Thomas*, 58, 1955: 430-440; Cesare Vasoli, "La 'Theologia Apothetica' di Alano di Lilla", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 16/2, 1961: 153-187; Brian Stock, "'Lectio divina' e 'lectio spiritualis': la scrittura come pratica contemplativa nel Medioevo", *Lettere Italiane*, 52/2, 2000: 169-183.

fondamentali per la comprensione del suo sistema etico proposto nel *De virtutibus* le conclusioni di un altro suo testo, le *Regulae de sacra theologia* (o *Regulae caelestis iuris*). In questo volume, Alano definisce la teologia nei termini di una scienza di carattere matematico, che ha il suo cominciamento da principi, *regulae*, caratterizzati dal loro essere postulati, con i quali formare proposizioni determinate dagli stessi principi regolatori. Considerando il modello del *credo ut sciat* come il migliore per comprendere le verità teologiche, Alano avverte che il linguaggio utilizzato nel sostrato tipicamente umano non è possibile utilizzarlo per le questioni relative a Dio. Così, è necessario determinare un lessico logicamente valido che consente sia di parlare di Dio che delle sue creature in modo chiaro e inequivocabile¹⁶. Tale sistema è ereditato nella sua formalità dall’impianto del *De Virtutibus*. Odon Lottin, a cui si deve la riscoperta del manoscritto del *De Virtutibus*, nella sua introduzione all’opera, datata 1950, avverte che il trattato è redatto come “l’opera di un maestro che prepara una suite di *quaestiones* che intendono elucidare in modo logico e chiaro il discorso sui vizi e sulle virtù”¹⁷. Essi non sono trattati in dipendenza ad atti concreti o ordinati secondo bontà o gravità, ma sono classificati secondo una vera e propria isagoge. Il *De Virtutibus* è quindi un testo di etica che intende fornire al lettore materiale per il discernimento della via più giusta da seguire per vivere la sua vita, *cum fuga mali et electione boni*. Questo non è un testo, quindi, che intende ammonire il lettore o prevaricarne la sua libertà, bensì prova a esaltarle, ordinando tutto secondo un metodo che per il suo formalismo si propone come difficilmente fallibile.

In prima istanza, Alano avverte che la teoria morale dell’azione è di pertinenza esclusiva della teologia, che viene ripartita in razionale (che si occupa delle scienze celesti) e morale, “che verte sui costumi e sull’educazione dell’uomo”¹⁸. La teologia morale, quindi, è quella cui compete la valutazione delle azioni umane *hic et nunc*, nel realizzarsi su

¹⁶ Cf. Nicholas. M. Häring, “Magister Alanus de Insulis Regulae Caelestis Iuris”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 48, 1981: 97-226.

¹⁷ Odon Lottin, ob. cit., p. 20.

¹⁸ Odon Lottin, ob. cit., p. 25.

questa terra. Tale affermazione è interessante se si considera che Alano, provenendo già dalla divisione tra i due tipi di teologie, non inserisce nella costituzione generale di quella morale alcun riferimento alla relazione tra uomo e Dio, quasi donando allo stesso uomo la libertà intrinseca dal suo creatore nell'ambito dell'azione morale. Tale idea sembrerebbe confermata dall'oggetto della teologia morale, che si predica esclusivamente della virtù e del vizio, che si caratterizzano come categorie di azione umana. In questo senso, Alano è ancora più preciso e rileva che virtù e vizio sono categorie di qualità. Essi sono, per questo, le vie d'accesso attraverso cui valutare l'essere umano nel suo agire, determinando la virtù *ad usum* e il vizio *ad fugam* nei confronti della stessa qualità dell'azione.

Così, Alano può dar luogo al suo discorso sulla virtù, espresso *in nuce* tra il prologo e il primo articolo del trattato:

“primariamente sulla virtù dobbiamo agire secondo questo ordine. Primo, bisogna considerare di che genere sia la virtù; secondo, a cosa serve; terzo, che differenza c'è tra le virtù cattoliche e politiche; quarto, se le politiche derivino dalle cattoliche; quinto, in che modo le singole virtù sono ordinate nella categoria della virtù; sesto, se qualsiasi virtù ha con sé il vizio opposto; e, se ha l'opposto, se esso sia mediato o immediato; settimo e ultimo, se chi possiede una virtù allora le possiede tutte; e, allo stesso modo, se chi possiede un vizio allora li possiede tutti”¹⁹.

Interessante come Alano rilevi che la prima determinazione da individuare sia il genere della virtù in valore assoluto, quasi a voler indicare che essa ricomprenda in sé tutte le altre definizioni di virtù, le quali si comportano come suoi aspetti particolari. Non esiste, quindi, questa o quella virtù, ma la virtù in sé e le sue determinazioni. Qualche rigo dopo, egli è ancor più chiaro, scrivendo che “dichiariamo la virtù come genere

¹⁹ Odon Lottin, *ob. cit.*, p. 28.

generalissimo nella categoria della teologia morale”²⁰. Se in valore assoluto la virtù rappresenta il genere nei confronti di quel che lo seguirà, in teologia morale –che ricordiamo essere per Alano la *scientia propria* della virtù– essa assume il valore di genere generalissimo che, richiamando la tradizione porfiriana, fa sì che esso indichi nella virtù il substrato cui appartengono la differenza e la specie di ogni *actus moralis* che rientra nel suo ambito proprio. Così, scopo, divisione, ordine, derivazione e opposizione rappresentano i modi attraverso cui si ‘differenziano e specializzano’ le singole virtù in relazione alla *virtus, quid est genus generalissimum*. Tale concezione, così come tracciata da Alano, influenza la definizione del vizio, direttamente connesso alla virtù e decisivo per la valutazione morale di un’azione:

“si dice vizio una qualche infermità, nonostante designi per lo più una pena piuttosto che una colpa, dove la cecità o la sordità possono essere chiamati vizio, e secondo ciò il vizio è opposto alla potenza naturale o all’abitudine naturale, come la sordità all’udito, la cecità alla vista, la malattia alla sanità. Ma il motivo di tale opposizione e di tale molteplicità di specie è di pertinenza più del logico che del teologo, e su questo bisogna soprassedere.

Vizio presso il teologo si dice l’atto interiore o esteriore che è privato del debito fine, come la cattiva volontà o la cattiva azione. Ciò che si dice vizio poiché fuori dall’ordinario, è tale per l’esser privato del debito fine”²¹.

Ciò che emerge da tale passaggio, conferisce all’uomo piena *dignitas* nel compiere i suoi atti. Il vizio, infatti, è definito più come una pena che come una colpa, indicando nell’uomo un allontanamento dal bene che è sì volontario in quanto deliberato, ma che deriva forse più dal subire ciò che lo allontana. Questo è ben sottolineato dall’uso che, in questo passaggio, Alano fa di *potentia e habitudo* in ordine al vizio che si oppone alla virtù, seguendo

²⁰ Odon Lottin, ob. cit., p. 29.

²¹ Odon Lottin, ob. cit., p. 31.

le tradizionali opposizioni tra contrari utilizzate dai testi dei suoi contemporanei. Per questo, allontanatosi dall'attualizzazione della potenza che gli fa compiere il bene, l'uomo si apre all'atto privato del debito fine, ovvero quell'atto che non giunge al suo scopo secondo la sua naturale abitudine e guidato fuori dall'ordinario.

Giusto notare che il merito di Alano risiede soprattutto qui, nell'esser riuscito a donare alla virtù lo statuto di genere generalissimo di ispirazione porfiriana all'interno della teologia morale, scollegandola di fatto, nell'ambito della valutazione dell'azione morale, dal giudizio di Dio. L'uomo, allora, diviene giudice e valutatore dei cuori e delle menti, secondo le *potentiae* e le *habitudines* naturali che lo contraddistinguono nell'abitare quotidianamente il suo mondo. Il ruolo di Dio, tuttavia, non viene affatto ridimensionato, ma rientra nell'oggetto di studio della teologia razionale, che è comunque propedeutica a quella morale²². Creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo-persona è in grado di discernere tra vizio e virtù dignificando la sua vita, tenendo in considerazione prima di tutto non il loro contenuto, bensì il loro statuto formale. L'uomo non è più polvere come insinuava Lotario, ma è padrone e conoscitore delle proprie azioni. Poi, affinché egli non perda il contatto con il creatore e riesca a intuire le realtà soprannaturali che per sua stessa natura non gli competono, ausilio e corredo della teologia morale è la fede:

“la fede cattolica è la percezione della verità delle cose invisibili, pertinenti alla religione cristiana. Le cose invisibili secondo il teologo si dicono quelle che né il senso né l'intelletto sono in grado di comprendere, ma solo di credere. Sono attestate dalla fede cattolica l'unità della trinità e la trinità nell'unità e cose simili, la cui conoscenza non proviene da ragioni naturali, ma solo dal credere”²³.

Per tutto il resto, l'uomo è moralmente capace di bastare a se stesso.

²² Cf. Odon Lottin, ob. cit., p. 35.

²³ Odon Lottin, ob. cit., p. 26.

III. Abelardo e la realizzazione del prototipo.

L'uomo come soggetto

Contemporaneo di Alano pur morendo qualche decennio prima, Pietro Abelardo eredita il sostrato a lui contemporaneo sul senso dell'azione morale. Egli elabora, grazie anche al suo carattere deciso e indomito, una vera e propria rivoluzione nella relazione tra persona, vizi e virtù. Tale rivoluzione è principalmente contenuta nelle pagine dell'*Ethica. Scito te ipsum*, che si presenta già provocatoria sin dal titolo, ricordando il motto greco 'conosci te stesso'. L'opera, quindi, si prefigurerebbe come il tentativo di spostare il soggetto della scienza morale: non più le azioni dell'uomo, ma l'uomo stesso.

David Edward Luscombe, curatore della traduzione inglese dell'opera, ci avverte in modo chiaro che ovviamente ci troviamo di fronte a un testo di morale del XII secolo, in cui il ruolo di Dio come estremo giudice finale non è mai ignorato e, anzi, è sempre presente in modo implicito nella vita delle persone²⁴. Tuttavia, la novità di Abelardo sta nello spostamento del giudizio: chiunque, anche Dio, non deve limitarsi a valutare l'azione, non può limitarsi a osservare se vizio o virtù fossero presenti o meno.

La definizione²⁵ di partenza è quella classica che abbiamo già visto con Alano: "così, come hanno deciso i filosofi, virtù dovrebbe esser detta in noi nel caso esclusivo che sia un abito della mente o un abito della mente ben costruita"²⁶. L'atteggiamento virtuoso è, quindi, quello che consente all'uomo di inclinarsi nei confronti dell'abito posseduto dalla mente, al fine di agire secondo virtù. In qualche modo, egli segue l'abito e cerca di armonizzare la sua volontà con quella dell'atteggiamento proposto dalla

²⁴ Cf. Peter Abelard, *Ethica*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. XXXVI.

²⁵ L'uso di definizione a proposito di Abelardo non è casuale. Maria Teresa Fumagalli, commentando l'*Ethica*, avverte che l'interesse primario dell'autore è di definire, attraverso l'uso ricorsivo del termine *dicimus*. Cf. Pietro Abelardo, *Etica*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 31.

²⁶ Pietro Abelardo, ob. cit., p. 33.

virtù. Tuttavia, sostiene Abelardo, non è detto che chi muoia con questa volontà di obbedienza alla fine raggiunga la salvezza. C'è bisogno di molto di più di una 'bella' azione armonizzata²⁷, e questo dipende soprattutto dalla pratica quotidiana che ogni essere umano mette in atto durante la sua vita. Questo, da una parte lo libera dall'esser già determinato nella via che lo conduce alla salvezza; dall'altra, lo costringe a ripensarsi continuamente o, come spiega Cary Nederman, "to distinguish the specifically acquired features unique to moral character from all qualities outside of human control, those stemming from an innate or otherwise natural source, as well as from supernatural infusion"²⁸. Questo apre alla responsabilità umana che, nobilitando se stessa, giunge all'affermazione di un vissuto *dignus*, capace di discernere le virtù dai vizi. Qui, la soluzione abelardiana sembra essere simile a quella di Alano:

“consideriamo morali i vizi o le virtù della mente che ci inclinano verso buone o cattive opere. Comunque, ci sono vizi o beni non solo della mente ma anche del corpo, come ad esempio la rapidità, zoppia o posizione eretta, la cecità o la vista. Da qui, per distinguerli, quando diciamo ‘vizi’ aggiungiamo ‘della mente’”²⁹.

Il fatto che l'azione morale sia buona o cattiva dipende dal fatto che la persona è incline al bene o al male, ma Abelardo tiene a precisare che quel che interessa la sua metodologia riguarda solo la mente umana, unica – direbbe Alano – a potersi sintonizzare a *potentiae* e *habitudines naturales*. Per questo, premi e castighi naturalmente forniti all'uomo non hanno valore in quest'ambito, dato che non vi è alcun atto di inclinazione:

“ci sono, comunque, alcuni vizi o buone cose della mente che sono separate dalla morale e che non rendono la vita umana meritevole di biasimo o di lode, come ad esempio l'ottusità della mente o la velocità

²⁷ Cf. Pietro Abelardo, ob. cit., p. 36.

²⁸ Cary J. Nederman, “Nature, Ethics and the Doctrine of ‘Habitus’”, *Traditio*, 45, 1989-90: 87-110 (p. 89)

²⁹ Cf. Pietro Abelardo, ob. cit., p. 45.

di pensiero, la propensione a dimenticare o una buona memoria, l'ignoranza o l'imparare. Poiché tutte queste cose accadono sia a i malvagi che ai buoni, non appartengono alla composizione della moralità, né rendono la vita onorevole”³⁰.

Da questa considerazione, Abelardo comincia il suo viaggio all'interno delle ragioni dell'azione morale e sottolinea come sia l'intenzione che genera l'azione e non l'azione stessa a dover essere valutata e giudicata e questo rappresenta un gran guadagno e un passo ulteriore rispetto alla tradizione da cui proveniva Alano. Tuttavia, la società umana non è in grado di analizzare con pazienza le intenzioni e le inclinazioni dell'uomo, limitandosi a punire le azioni se esse vengono considerate sconvenienti o peccaminose. Per questo, secondo Abelardo vi è una grossa confusione tra virtù, vizio, merito e peccato. Difatti, il detto di Geremia, se non assumiamo un cambiamento di prospettiva, rimarrà il più vicino alla realtà e gli uomini continueranno a guardare ai risultati più che alle cause e Abelardo, da bravo logico, sa che non può essere così. Per questo,

“diciamo che un'intenzione è buona, ovvero giusta in se stessa, ma che quella azione non porta con sé nulla di buono ma procede da una buona intenzione. Da cui, quando la stessa cosa è fatta da uno stesso uomo in tempi diversi, secondo la diversità della sua intenzione, la sua azione è detta ora buona, ora cattiva, e così sembra fluttuare tra il buono e il cattivo, così come la proposizione ‘Socrate è seduto’. Questa fa fluttuare l'idea, Socrate una volta seduto e una volta alzato, tra il vero e il falso”³¹.

L'intenzione dell'azione, così, ha una sua logica e dunque il bene e il male non stanno nell'azione ma nell'intenzione che l'uomo dà alla propria azione. Di conseguenza, niente può macchiare l'anima se non ciò che proviene da se stessa. Da qui in poi, è l'uomo che deve tentare di giudicare

³⁰ Pietro Abelardo, ob. cit., p. 46.

³¹ Pietro Abelardo, ob. cit., p. 49.

rettamente e di testare il cuore e la mente, aprendo alla risoluzione del circolo aporetico emerso nella trattazione del modo ‘difficile’ di ripensare il concetto di persona che agisce e che intende autodeterminarsi *secundum dignitatem*.

Come suggerisce Maria Teresa Fumagalli, Abelardo e i suoi contemporanei incarnano la morale cavalleresca della *bonne foi* e del cavaliere che mette al centro di tutto il proprio agire e le intenzioni che lo determinano, non andando tanto lontani dalle suggestioni del *miles christianus* di paternità erasmiana³².

Tuttavia, Abelardo non concretizza questo aspetto e alla fine del I libro dell’*Ethica*, quasi ad avvertire i suoi avversari, scrive che è sufficiente per lui aver dato la sua opinione sulla problematica, piuttosto che andare alla ricerca di una verità assoluta sul tema.

IV. Nota ‘conclusivo-propositiva’

Le opere di Alano e di Abelardo, qui introdotte secondo il loro ideale fondamentale di testi che aprono all’uomo come soggetto esclusivo delle azioni morali e dei suoi risultati, mostrano il grande interesse che la loro epoca stava cominciando a riservare all’uomo. Non si può affermare con certezza e immediatezza che essi ponessero l’uomo al centro di ogni speculazione, poiché sarebbe una chiave interpretativa superficiale verso il tempo che loro stessi si sono trovati a vivere e delle loro reazioni agli eventi³³. Tuttavia, già dalle linee introduttive delle loro opere, sembrerebbe accoglibile –o quantomeno pro-vocatoria– l’idea proposta da Italo Sciuto e qui discussa nei paragrafi precedenti. Bisogna adesso verificare l’aderenza a tale idea rispetto alla totalità dei testi di Alano e di Abelardo, e non solo di quelli qui analizzati nelle loro parti introduttive. Inoltre, questo potrebbe anche rappresentare nell’attualità dei nostri giorni l’apripista per un profondo

³² Cf. Pietro Abelardo, ob. cit., pp. 27-28.

³³ Interessante, a questo proposito, Constant J. Mews, “The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard, and the Fear of Social Upheaval”, *Speculum*, 77/2, 2002: 342-382.

e proficuo dibattito sulla dignità della persona e sulle sue capacità che, in un mondo sempre più relativista, sta perdendo il suo ruolo di centro del mondo. E tutto questo, seguendo le nostre inclinazioni, sarà proprio l'oggetto di una futura indagine.

Recibido: 01/08/2022

Aceptado: 20/06/2023

Resumen. El objetivo de mi trabajo es presentar e investigar comparativamente dos teorías medievales sobre la acción humana, las de Alain de Lille y Pedro Abelardo, ambos herederos de la concepción aristotélica de la acción, mediada por las interpretaciones de Boecio e impulsada teóricamente por Pedro Lombardo. Alano elabora, en el *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, una teoría ética basada en la acción guiada naturalmente por los vicios y las virtudes, estudiando estas últimas como motivación de toda acción. Abelardo, en el *Ethica. Scito te ipsum*, corrige idealmente el planteamiento de Alain y subraya la centralidad del ser humano, entendido como único árbitro de toda acción.

Palabras clave: Alain de Lille, Abelardo, virtud, vicio, teoría de la acción

Resumo. O objectivo do meu trabalho é apresentar e investigar comparativamente duas teorias medievais sobre a acção humana, as de Alain de Lille e Peter Abelard, ambos herdeiros da concepção aristotélica da acção, mediadas pelas interpretações de Boécio e teoricamente empurradas por Peter Lombard.

Alano elabora, em *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, uma teoria ética baseada na acção naturalmente guiada por vícios e virtudes, estudando estes últimos como motivação para toda a acção. Abelardo, em *Ethica. Scito te ipsum*, corrige idealmente a abordagem de Alain e enfatiza a centralidade do ser humano, entendido como o único árbitro de toda a acção.

Palavras-chave: Alain de Lille, Pedro Abelardo, virtude, vício, teoria da acção,

Abstract: The aim of my paper is to present and investigate comparatively two medieval theories on human action, those of Alain of Lille and Peter Abelard, both heirs of the Aristotelian conception of action, mediated by Boethius' interpretations and theoretically pushed by Peter Lombard. Alano elaborates, in *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*, an ethical theory based on action naturally guided by vices and virtues, studying the latter as the motivation for all action. Abelard, in *Ethica. Scito te ipsum*, ideally corrects Alain's approach and emphasises the centrality of the human being, understood as the sole arbiter of all action.

Keywords: Alain de Lille, Peter Abelard, virtue, vice, theory of action

El alma humana, su naturaleza y relación con el cuerpo. Avicena y Tomás de Aquino, un diálogo fecundo

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

La pregunta por el alma humana, su naturaleza, origen y relación con el cuerpo, tiene profundas raíces en la historia de la filosofía, largo camino en el que el pensamiento árabe aportó significativos avances al mundo occidental, y en el que Avicena ocupó un lugar destacado pues, con su *De anima* influirá en los grandes autores de la escolástica siendo doble “la fuerza del impacto de su traducción”, a saber, “por su importancia intrínseca y su coherencia doctrinal y porque nada semejante en calidad poseía la escolástica latina hasta el conocimiento de esta obra”¹.

Con todo, Tomás de Aquino en su Comentario al *De anima* de Aristóteles apenas menciona tres veces a Avicena diciendo que “es falsa su opinión”², mientras que en las *Cuestiones disputadas sobre el alma* no lo menciona ni una sola vez, sin embargo, como es bien sabido, los pensadores medievales no solían tanto citar a sus fuentes cuando coincidían con ellas como cuando era preciso señalar afirmaciones suyas que consideraban erróneas, y es por ello

¹ Miguel Cruz Hernández, “Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos”, *Atti del Congresso internazionale Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, Napoli, Domenicane*, 1976, vol I, p. 314. Citado por Francisco O’ Reilly en “Avicena en el surgimiento y desarrollo de la Escolástica Latina. Un recorrido por las principales tesis del *De anima* y la *Philosophia prima*”. *Studium. Filosofía y Teología*, 15, n. 29, 2021: 11-27. Recuperado de <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/495>, p. 14.

² Tomás de Aquino, *Comentario al Libro del alma de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arche, n. 702. 1979, p. 408.

que nos detendremos aquí en la consideración de las posibles contribuciones del pensamiento de Avicena al de Tomás en lo referente a estas cuestiones.

I. Avicena y su reflexión acerca del alma humana

Pero antes que nada es importante señalar que la filosofía que se constituyó en el mundo Islámico “tuvo su punto de partida en el neoplatonismo de la tardía antigüedad, recibido junto con doctrinas aristotélicas”, neoplatonismo “impregnado del sentido de la unidad filosófica representada por las doctrinas de Platón y Aristóteles” buscando armonizar ambas, siendo este “uno de los motivos por el que se neoplatonizó el pensamiento de Aristóteles”³ constituyéndose el Pseudo-Aristóteles en “una de las fuentes principales de la filosofía en el Islam” y, si bien “no dejó de haber dudas veladas sobre si éste era el verdadero Aristóteles”⁴, la *Teología* fue “leída por los autores árabes como la culminación de la investigación aristotélica”⁵

Avicena, para quien “el gran maestro fue Aristóteles”, si bien recibido en “el ámbito cultural del neoplatonismo sirio y alejandrino”⁶, “siguiendo la escuela helénica islámica de Alkindi y Alfarabi”⁷, logrará “realizar una síntesis entre el *De Anima* de Aristóteles y esta perspectiva neoplatónica

³ Rafael Ramón Guerrero, “Neoplatonismo árabe. Al-Farabí y su lectura de Aristóteles”, *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Aracaju (Sergipe, Brasil), Editora Universidade Federal de Sergipe, 2006. pp. 4 y 5.

⁴ R. R. Guerrero, ob. cit. p. 5 y Miguel Cruz Hernández, “La teología del pseudo aristóteles (*kitáb Utüliyya li-aristü*) y la estructuración del neoplatonismo islámico”. *Anuario Filosófico* 33, 2000: 87-110, aquí p. 87.

⁵ Francisco O’ Reilly, “Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica”, *Introducción a Textos*, Pamplona, Universidad de Navarra, n. 218, 2010, p. 108.

⁶ Miguel Cruz Hernández, “La doctrina del entendimiento en Avicena”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9, 2002: 11-17, aquí p. 12

⁷ F. O’ Reilly, “Avicena y la propuesta de una antropología...” p. 7.

propia de la *Teología*⁸, asumiendo la consideración del alma en su relación con el cuerpo desde una perspectiva física, y en cuanto racional como perteneciente al “ámbito de la metafísica”⁹

I.1. Naturaleza del alma según Avicena

El alma, enseña Avicena, “es un nombre común [equivoco], pues aparece en un sentido que comparten el hombre, el animal y el vegetal, y también con otro del que participan el hombre y los ángeles celestiales”, en el primer caso la define diciendo que es “la perfección de un cuerpo natural con órganos, dotado de vida en potencia”, mientras que en el otro sentido es “una sustancia incorpórea que constituye la perfección del cuerpo, y lo mueve mediante la elección basada en un principio racional, es decir, inteligente”¹⁰

En efecto, sostiene Avicena que “es exacto llamar al alma forma en relación con la materia en la que se encuentra y con la que constituye una sustancia”, pero que también “es adecuado llamarla perfección, porque lleva al género a su perfeccionamiento, constituyendo una especie actualizada”¹¹, perfección que “pertenece a un sujeto, y este sujeto subsiste por ella”¹², “el alma humana, dice, es la perfección primera que pertenece a un cuerpo natural provisto de órganos, en tanto que es algo que realiza actos engendrados por la reflexión”¹³, y “del que, a su vez, emanan perfecciones secundarias con ayuda de órganos que son empleados en las operaciones vitales”¹⁴. Y en fin, que

⁸ *Ibíd.*, p. 110.

⁹ *Ibíd.*, p. 65.

¹⁰ Avicena, *El Libro de las Definiciones*, Ángel Poncela González, Jaime Coullaut Cordero. *Revista española de filosofía medieval* 17, 2010: 181-194, n. 4. p. 188. Véase también Avicena. *Sobre metafísica (Antología)*, Traducción del árabe, Introd. y Notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid Revista de Occidente, 1950, p. 178.

¹¹ Avicena, *Sobre metafísica*. p. 182.

¹² *Ibíd.*, p. 182.

¹³ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 179.

existen diversos grados de perfección, lo cual establece una jerarquización entre las diversas almas¹⁵

Afirma, entonces, que el alma, considerada en sí misma es sustancia¹⁶ “desde el punto de vista del acto”¹⁷, pues “la forma tiene un ser distinto del de la materia”¹⁸, de modo que “el alma constituye su propio sustrato y da su ser en acto”¹⁹; separada pues a toda sustancia que no es compuesta “la llamamos entonces forma separada, como la inteligencia y el alma”²⁰; inmaterial, porque “el receptáculo de los inteligibles no es un cuerpo ni una facultad de un cuerpo, sino una sustancia incorpórea”²¹, e inmortal, explicando que puede subsistir sin el cuerpo y que “no muere por la muerte del cuerpo y no recibe de ningún modo la corrupción, ya que todo aquello que se corrompe por la corrupción de otro depende de este”, pero “el alma no depende del cuerpo en cuanto a su propio ser”²², pero rechazando su preexistencia pues “las almas humanas, dice, no subsisten separadas de los cuerpos para venir acto seguido a los cuerpos”²³. Finalmente, por medio del argumento de origen neoplatónico del hombre volante, sostendrá Avicena que es posible, a través de la reflexión, afirmar la propia existencia²⁴, abriendo así paso a la dimensión espiritual del hombre.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 93.

¹⁹ Avicena, *De anima*, I, 3, p. 58, 35-45. Citado por F. O’ Reilly, “Avicena y la propuesta de una antropología...” p. 74.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 58 y 92. Ver también *El libro de las definiciones*, n. 5. p. 190.

²¹ Avicena, *Sobre metafísica*, p. 183.

²² *Ibíd.*, pp. 183 y 184.

²³ *Ibíd.*, p. 184.

²⁴ *Cr. Ibíd.* p. 53.

Su producción, sostiene, es por creación, entendida esta como un proceso de emanación intelectual²⁵, esto es, “del Ser Primero, procede necesariamente una inteligencia; y de lo que es propio de su esencia según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes; me refiero a la materia y a la forma. Y así va ocurriendo del mismo modo de inteligencia en inteligencia, de esfera en esfera, hasta que esto desemboca en el Intelecto Agente que gobierna nuestras almas”²⁶, mientras que, por otra parte, “los movimientos celestes actúan sobre la materia dándole una preparación propia tras la preparación general que ya tenía su sustancia”, y entonces “se desborda de la Inteligencia Separada una forma particular propia que se imprime en esta materia así preparada”²⁷, y de este modo el alma comienza a existir “al mismo tiempo que empieza la materia corporal que está preparada para servirle”²⁸ pues, “cuando comienza a existir la materia de un cuerpo al cual le conviene el servir de instrumento al alma y el ser un reino para ella, entonces las causas separadas hacen nacer el alma particular”²⁹.

Señala, por último, que el alma es potencia activa “por la relación o los actos que proceden de ella” y potencia pasiva “en relación con las formas sensibles y con las formas inteligibles que recibe”³⁰.

I. 2. Sobre la relación del cuerpo y el alma en Avicena

Pero, según Avicena, también la materia es sustancia³¹ y “no se rehúsa el incluirla entre las sustancias, porque forma parte esencial de las sustancias que

²⁵ Cf. Julio Antonio Castello Dubra, “Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena”, *Dois pontos*. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, vol. 7, 2010: 69-94, aquí p. 78.

²⁶ Avicena, *Sobre metafísica*, p. 171

²⁷ *Ibíd.*, pp. 178, 173.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 114 y 95.

²⁹ *Ibíd.*, p. 183.

³⁰ *Ibíd.*, p. 182.

³¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 67, 88 y 93. Véase también Antonio Pérez-Estévez, “La materia en Avicena”, *Revista de Filosofía* (Venezuela) n. 29, 1998-2: 55-76, aquí p. 60.

subsisten por sí”, si bien, añade, ella sustancia “bajo la razón de potencia”³², existiendo en acto sólo “cuando es actualizada por la recepción de la forma corpórea, por medio de la potencia que ella posee de recibir las formas”³³, siendo su ser “estrictamente receptivo y nada más”³⁴, otorgando así a la forma “una posición privilegiada respecto a la materia en lo que se refiere a la sustancialidad”³⁵.

A los cuerpos, dirá, “pertenece el ser de la materia y el ser de la forma que hay en ellas”³⁶ siendo la unión entre ambos accidental³⁷ pero, atemperando al mismo tiempo el dualismo platónico, señalará que en realidad ambos se necesitan mutuamente pues mientras la forma actualiza y perfecciona a la materia³⁸, el alma “tiene el principio de su perfección mediante el cuerpo”³⁹ que la determina e individualiza⁴⁰, pues “las almas tienen esencias semejantes y difieren solamente según el recipiente de su esencia”⁴¹, atribuyendo así, siguiendo a Aristóteles, también al cuerpo un rol positivo⁴², individuación que, por otra parte, no se pierde tras la muerte porque, como el alma “no está impresa en un cuerpo” sino que “únicamente está en posesión del cuerpo como de un instrumento”, “el cambio de estado por la muerte del cuerpo, que cesa entonces de ser un instrumento para ella, no influye de modo alguno en su sustancia”⁴³.

³² Avicena, *Sobre metafísica*, p. 58.

³³ *Ibíd.*, p. 88. Ver también pp. 95 y 97.

³⁴ *Ibíd.*, p. 95.

³⁵ *Ibíd.*, p. 96.

³⁶ Avicena, *Sobre metafísica* p. 67.

³⁷ Cf. Luis Xavier López-Farjeat, “Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena”, *Ideas y Valores* 68, n. 169, 2019: 13-32, aquí p. 29.

³⁸ Cfr. *Ibíd.* ps. 96, 101, 179 y 181

³⁹ Avicena, *De anima*, V, 3, pp. 108-109, citado por F. O’ Reilly, “Avicena y la propuesta...” p. 81.

⁴⁰ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*, pp. 101 y 112.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 184.

⁴² Cf. F. O’ Reilly, “Avicena y la propuesta de una antropología...” p. 79.

⁴³ Avicena, *Sobre Metafísica*, p. 179.

Concluye, entonces, que “en ocasiones se llama forma a la perfección separada, como el alma, en cuyo caso la definición es: parte incorpórea y separada, por medio de la cual y de una parte corpórea se completa un tipo natural”⁴⁴, pero sosteniendo igualmente que el cuerpo está constituido por una pluralidad de formas⁴⁵

II. Tomás de Aquino y su pensamiento acerca del alma

Entre tanto, los primeros autores cristianos optaron por seguir la perspectiva platónica a causa de las aparentes ventajas que ello suponía para la comprensión de la fe cristiana, con lo cual “Aristóteles desaparece de la escena de los tratados sobre la naturaleza humana occidentales”, hasta que vuelva a entrar en ella, no “en las letras de sus propias obras”, sino en la “peculiar síntesis aviceniana”⁴⁶, siendo la recepción de Avicena la de un aristotélico, por lo que fue necesaria “la llegada de Averroes y la del propio Aristóteles para advertir que la obra aviceniana no era fiel al aristotelismo”⁴⁷ Tomás, por su parte, adhiere fundamentalmente al legado aristotélico acerca del alma y, en general a su concepción antropológica, pero enriquecido, además, de los aportes “de los filósofos árabes –al-Fârâbî y Avicena– (acerca) de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de ella”⁴⁸, aunque, ciertamente, reformulados desde otros supuestos.

⁴⁴ Avicena, *El libro de las definiciones*, n. 5. p. 190.

⁴⁵ Cfr. Avicena, *Sobre metafísica*, pp. 92; 110 y 111.

⁴⁶ F. O’ Reilly, “Avicena y la propuesta de una antropología...” p. 9 .

⁴⁷ Francisco O’ Reilly, “Avicena en el surgimiento y desarrollo de la Escolástica Latina”, *Studium. Filosofía y Teología*, 15, n. 29, 2012: 11-27, aquí p. 15.

⁴⁸ Rafael Ramón Guerrero, “Filosofía árabe y pensamiento latino”, *Boletim do CPA*, Campinas, n, 3, jan./jun. 1997. p. 21,

II.1. La naturaleza metafísica del alma según Tomás de Aquino

Enseña Tomás, en coincidencia con Aristóteles y Avicena, que “el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto; pero tal cosa, dice, es forma: el alma humana es, pues, la forma del cuerpo”⁴⁹, de modo que “el cuerpo humano es una materia proporcional al alma humana, pues se compara a ella como la potencia al acto”⁵⁰. Afirma así mismo, al igual que sus predecesores, que el alma es **sustancia** en tanto que “puede subsistir por sí”⁵¹ pero, a diferencia de ellos, “proporciona a la doctrina aristotélica de la sustancia una nueva fundamentación ontológica” pues, “a contracorriente de los comentaristas autorizados de su época”, sostiene que “*ens per se* no es la definición de la sustancia, como Avicena defiende en su Comentario a la Metafísica aristotélica”⁵², sino que “la forma no es su ser, aunque sea principio de él”, pues “la esencia misma de la forma se compara al ser, como la potencia a su acto propio” y así, “en las formas que subsisten por sí mismas hay tanto potencia como acto, en la medida que el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser”⁵³, de lo cual, sin embargo, añade, “no se sigue que el alma no pueda figurar como forma del cuerpo: porque también tratándose de otras formas, lo que es forma y acto con respecto a una cosa se halla en potencia respecto a otra”⁵⁴, se trata, en definitiva, de una sustancia compuesta de potencia y acto, esto es, de esencia y ser, pues “el ser mismo es el acto último del cual participan todas las cosas”⁵⁵.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma*, Traducción y notas Ezequiel Téllez. Estudio preliminar y revisión Juan Cruz Cruz. EUNSA. Navarra. España. Mayo 1999, Art. 1.

⁵⁰ *Ibíd.*, Art. 1 ad5.

⁵¹ *Ibíd.*, Art. 1.

⁵² Mercedes Torrevejanos Parra, “La sustancia, tres episodios clave de la historia de la metafísica”, *Cuadernos de pensamiento*, n. 10, 1996: 13-30, aquí pp. 27 y 28. Véase también Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Ed. 2005, aquí. p. 665.

⁵³ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 6.

⁵⁴ *Ibíd.*, Art. 1 ad6.

⁵⁵ *Ibíd.*, Art. 6 ad2.

Desde este nuevo punto de partida explicará Tomás la **inmaterialidad** del alma⁵⁶ diciendo que, “siendo el alma una forma subsistente por sí misma, puede darse en ella una composición de acto y potencia, es decir, de ser y lo que es, mas no una composición de materia y forma” y por tanto, “nada impide que exista una forma separada, que tenga ser, y que el ser sea en este sentido, su forma”⁵⁷, pero también que, “si bien es verdad que el alma humana es una forma unida al cuerpo, también es verdad que no se agota totalmente en informar al cuerpo, como si estuviese completamente inmersa en él, sino que excede la capacidad de toda materia corporal”⁵⁸ y que, “en cuanto que supera el ser de la materia corpórea y es capaz de subsistir por sí y obrar, es **sustancia espiritual**”⁵⁹.

Como resultado de lo anterior sostendrá entonces, la absoluta incorruptibilidad o **inmortalidad** del alma pues “la forma misma no puede corromperse esencialmente” dado que “el ser no puede separarse de ningún modo de la forma”⁶⁰, y por ello “al corromperse el cuerpo no perece del alma su carácter de forma”, “aunque no actualice a una materia, que es lo propio de la forma”⁶¹, de modo que “lo que propiamente se corrompe, no es la forma ni la materia, ni el ser mismo, sino el compuesto”, esto es, “en la medida que se priva mediante la corrupción de aquel ser que era común a sí y al alma, el cual permanece en el alma subsistente”⁶².

Respecto a su origen, también como Avicena, Tomás dirá que las almas humanas “no pueden ser producida más que por creación”⁶³, y que “no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos”, sino “en el momento

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC. Ed. Católica. 1957. I 75, 6.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 6.

⁵⁸ *Ibíd.*, Art. 2.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Las criaturas espirituales*. Art. 2. <https://tomasdeaquino.org/>.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 14. Ver también *Suma Teológica*. I 75, 6

⁶¹ *Ibíd.*, Art. 1 ad10.

⁶² *Ibíd.*, Art. 1 ad14.

⁶³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 90, 2 y 118, 2.

de ser infundidas en los cuerpos”⁶⁴, pero, sin embargo, en Tomás la noción misma de creación ha cambiado absolutamente, pues crear no será sino “propiamente causar o producir el ser de las cosas”⁶⁵, es la “producción de todo el ser por el ente universal”⁶⁶, y sólo Él es la causa del ser en tanto ser⁶⁷, por lo cual, mientras Avicena “postula que las formas fluyen o derivan de un agente separado, la Inteligencia agente o *dator formarum*”⁶⁸, Tomás dirá que, dado que en el alma se da “una composición de acto y potencia, es decir, de ser y lo que es”⁶⁹, la causa de su existencia será “aquel a quien esto le corresponde esencialmente”⁷⁰, más la creación de los seres compuestos “no consiste en formarlos a partir de sus principios preexistentes, sino en crear a un tiempo el compuesto y sus componentes sacándolos de la nada”, pues “propiamente, creados son los seres subsistentes”⁷¹.

Por último, al igual que Avicena, sostendrá Tomás que “la materia es el principio de individuación de las formas”⁷², y de este modo, “atendiendo a la división de la materia, muchas son las almas dentro de una misma especie”⁷³, y es por ello, dice, “lo mismo que el ser del alma (que está en un cuerpo como en su materia) que procede de Dios como su principio activo no perezca al perecer el cuerpo, así también, aunque el alma tenga cierta relación con el cuerpo, la individuación del alma no cesa al perecer el cuerpo”⁷⁴.

⁶⁴ *Ibíd.*, I 118, 3.

⁶⁵ *Ibíd.*, I 45, 6.

⁶⁶ *Ibíd.*, I 45, 4 ad1.

⁶⁷ *Ibíd.*, I 44, 2.

⁶⁸ Julio Antonio Castello Dubra, “Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular”, *Patristica et mediaevalia*, 29, 2008: 33-42, aquí p. 34.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 6.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 44,1.

⁷¹ *Ibíd.*, I 45, 4 ad2. Véase también 90, 4 ad1.

⁷² *Ibíd.*, I 75, 5.

⁷³ *Ibíd.*, I 76, 2 ad1.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 1 ad2.

II.2. Sobre la unión del alma y el cuerpo según Tomás

Finalmente, en cuanto a la unión del alma y el cuerpo, según Platón el alma humana poseía una naturaleza específica completa de tal manera que el hombre era “un alma que se junta a un cuerpo”⁷⁵, Tomás, en cambio, dirá que “de dos sustancias existentes en acto y perfectas en su especie y naturaleza, no se hace algo uno”, pero que “el alma y el cuerpo no son de este modo, pues son partes de la naturaleza humana; por lo cual, nada impide que se haga algo uno a partir de ellos”⁷⁶, en efecto, el alma es parte que, junto con la materia, constituye una nueva sustancia, y si bien el alma puede subsistir por sí, esto es “no como si poseyera en sí una especie completa, sino como la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre”⁷⁷, es decir, “como una parte de lo que tiene la especie completa”⁷⁸, como de algún modo anticipaba Avicena⁷⁹.

En efecto, enseña Tomás que “en las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas”, la materia, la forma y el ser mismo, “de las cuales el principió es la forma, pues la materia, por el hecho de recibir una forma participa del ser”, y “el ser se sigue de la forma”, pero es “el mismo ser que pertenece al alma comunica con el cuerpo de tal modo que es un mismo ser el de todo el compuesto”⁸⁰, aunque “el cuerpo no alcanza a participar del ser del alma según toda la nobleza y virtud de ésta”⁸¹, y sobre este fundamento rechaza Tomás la idea de que el cuerpo y el alma se unan accidentalmente.

⁷⁵ *Ibíd.*, Art. 1.

⁷⁶ *Ibíd.*, Art. 2 ad11.

⁷⁷ *Ibíd.*, Art. 1.

⁷⁸ *Ibíd.*. Art. 1ad3.

⁷⁹ Avicena, *El libro de las definiciones*, n 5. p. 190.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *Sobre el alma*.... Art. 1 ad1.

⁸¹ *Ibíd.*, Art. 1 ad18.

Y así, frente a quienes afirmaban⁸² que “hay muchas formas sustanciales en el mismo individuo, cada una de las cuales está subordinada a la otra”⁸³, señalará Tomás que “dado que la forma por sí misma confiere el ser a la materia, por sí misma se une a su materia prima, y no mediante algún otro ligamento”, de modo que “sólo la primera forma que la hiciera ser sustancia en acto sería sustancial”, y “todas las demás serían formas accidentales”⁸⁴, “una sola alma sustancial, que es al mismo tiempo racional, sensible y vegetativa” porque “la forma más perfecta da a la materia aquello que le daba la forma inferior y, además, lo que aquella trae de nuevo”⁸⁵.

Entonces Tomás que el alma se une al cuerpo tanto por ser bueno para su perfección sustancial, “porque con ello la especie humana es completada”, como para su perfección accidental, pues “con ello tiene lugar el conocimiento intelectual que el alma realiza a través de los sentidos”⁸⁶, y en definitiva, que “el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene su perfección natural más que en cuanto unida al cuerpo”⁸⁷, es decir que, como enseñaba Avicena⁸⁸, ella necesita del cuerpo⁸⁹ y tiene cierta dependencia de él⁹⁰, puesto que “siendo la forma del tipo que es, no subsiste por sí misma”, pero afirmando también que “la forma en cuanto forma no tiene necesidad de la materia para ser, pues el ser deriva de la forma”⁹¹, de manera que “su ser se halla por encima del cuerpo, e independiente de él”⁹² pues “el alma humana no es una forma

⁸² Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*. p. 110.

⁸³ Tomás de Aquino, *Las criaturas espirituales*, 3.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 9.

⁸⁵ *Ibíd.*, Art.11.

⁸⁶ *Ibíd.*, Art. 1 ad7.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I 90, 4.

⁸⁸ Cf. Avicena, *Sobre Metafísica*. p. 101.

⁸⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 8 ad1.

⁹⁰ Cf. *ibíd.*, Art. 8.

⁹¹ *Ibíd.*, Art. 6.

⁹² *Ibíd.*, Art. 1 y *Las criaturas espirituales*, 2.

totalmente comprendida por su materia”⁹³ y por ello “no depende del cuerpo en la medida en que puede existir sin el cuerpo”⁹⁴.

Conclusión

Las preocupaciones de Avicena y Tomás respecto al alma parecen coincidir en tanto que uno y otro procuran ofrecer una explicación racionalmente fundada acerca de su naturaleza y relación con el cuerpo, una explicación que, además, sea conforme a las enseñanzas de su propia fe. Y de hecho no son pocos los puntos en que ambos se encuentran, como por ejemplo, al entender el alma como sustancia inmaterial, inmortal y creada.

Pero lo cierto es que Tomás cuestiona los fundamentos metafísicos que sustentan estas afirmaciones en Avicena reprochándole su lectura neoplatonizante de Aristóteles⁹⁵, claramente manifiesta en el carácter emanantista que subyace en su pensamiento, y que si bien parecía ofrecer una mayor posibilidad de establecer la condición espiritual del alma y su inmortalidad en realidad no dejaba a estas adecuadamente justificadas al impedir comprender al hombre en su más profunda unidad sustancial, Tomás, en cambio, sin dejar de recurrir a los aportes del neoplatonismo, buscará en Aristóteles el fundamento de sus afirmaciones, pero dando a su doctrina un nuevo fundamento ontológico.

Este cambio de paradigma, que supone una nueva comprensión del **ser**, que Avicena entendía como “lo que es dado” o “realizado”⁹⁶ y Tomás entiende

⁹³ Tomás de Aquino, *Sobre el alma...* Art. 1 ad5.

⁹⁴ *Ibid.*, Art. 1 ad12.

⁹⁵ Cf. Juan Fernando Sellés, “¿Personalización o despersonalización del Intelecto agente? Polo y los filósofos árabes Avicena y Averroes”, *Studia Poliana*, n. 5, 2003: 147-165, aquí p. 152.

⁹⁶ Olga Lizzini, “*Wuġuḍ-Mawġuḍ* / Existencia-Existente en Avicena. Una noción ontológica clave de la filosofía árabe”. *Quaestio* (éd. Brepols/Pagina, Bari), 3, 2003: pp. 111-138, aquí p. 118. Véase también Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 61

como ‘acto’⁹⁷, le permitirá sostener que “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia”⁹⁸, afirmación que supondrá importantes consecuencias en lo que se refiere al alma, su naturaleza y su unión con el cuerpo y sobre la cual, en definitiva, edifica su pensamiento sobre el alma.

En efecto, en cuanto a la naturaleza metafísica del alma, explicará Tomás que “el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser”⁹⁹ y, respecto a su relación con el cuerpo, dirá que esta forma es también acto del cuerpo al comunicarle el ser a una materia, “porque el ser, en cuanto tal, sigue a la forma”¹⁰⁰, de modo que el mismo ser es el del alma y el cuerpo, fundando en ello la unidad sustancial del compuesto, pero añadiendo también que el ser mismo no es algo unívoco, como sostenía Avicena, un atributo que “no varía a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión”¹⁰¹, 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”¹⁰², siendo así propio de cada realidad¹⁰³.

En fin, bien podríamos aquí, refiriéndola entre otros muchos puntos, a la necesidad presente en Avicena de reconocer e integrar tanto la dimensión física como la espiritual propias del hombre; su intento de demostrar la inmortalidad del alma sin dejar de reconocer la importancia del cuerpo; la relevancia otorgada por Avicena a la noción de ser como distinta de la esencia y sus avances en relación a la materia como principio de individuación, hacer nuestra la afirmación de Castello Dubra que dice, “buena parte de las nociones

⁹⁷ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 4,1 ad 3 y I 3, 4 ad 2.

⁹⁸ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 3, 4.

⁹⁹ *Ibíd.*, Tomás, *Sobre el alma...* Art. 6.

¹⁰⁰ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 90, 1 ad1. Véase también I 8, 1.

¹⁰¹ Avicena, *Sobre Metafísica...*, p. 65.

¹⁰² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 8, 1.

¹⁰³ *Ibíd.*, I, 45, 4.

y distinciones de Aquino que estamos analizando reconocen su antecedente en Avicena o bien son remitidas explícitamente a él”¹⁰⁴.

Pero, más allá de las pequeñas y grandes coincidencias y divergencias entre ambos pensadores, lo cierto es que el esfuerzo hecho por Avicena por asumir e integrar el pensamiento aristotélico y la importante síntesis que, siguiendo a sus predecesores árabes, logra realizar, lo convierten en una relevante fuente de Tomás y un privilegiado antecedente suyo pues, además de ofrecerle , sus afirmaciones plantearon a Tomás el desafío de revisar y ahondar en los presupuestos metafísicos mismos de estas cuestiones en búsqueda de un nuevo fundamento que diera respuesta a las cuestiones que, a su juicio, Avicena no había podido resolver, estableciéndose entre ambos un diálogo verdaderamente fecundo.

Recibido: 01/04/2023

Aceptado: 20/06/2023

¹⁰⁴ Julio Antonio Castello Dubra, “Materia, esencia y definición en Tomás de Aquino”, en Carlos M. Martínez Ruiz (ed.), *Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la Baja Edad Media*. Córdoba, Brujas, 2014: 115-142 de 168, aquí p. 21.

Resumen. La pregunta por el alma humana, su naturaleza, origen y relación con el cuerpo, tiene profundas raíces en el pensamiento filosófico en la búsqueda de explicaciones cada vez más conformes a su realidad específica, proceso en el que el pensamiento árabe tuvo una gran relevancia y en el que *el De anima* de Avicena ocupa un lugar destacado aportando significativos avances al mundo occidental. Nos preguntamos acá sobre los posibles contribuciones del pensamiento de Avicena al de Tomás de Aquino en lo referente a estas cuestiones.

Palabras clave. Avicena - Alma humana – naturaleza - relación con el cuerpo- Tomás de Aquino

Resumo. A indagação sobre a alma humana, sua natureza, origem e relação com o corpo, tem raízes profundas no pensamento filosófico na busca de explicações cada vez mais condizentes com sua realidade específica, processo em que o pensamento árabe teve grande relevância e em qual o *De anima* de Avicena ocupa lugar de destaque, trazendo avanços significativos para o mundo ocidental. Perguntamo-nos aqui sobre as possíveis contribuições do pensamento de Avicena ao de Tomás de Aquino em relação a essas questões.

Palavras chave: Avicena - Alma humana – natureza - relação com o corpo - Tomás de Aquino

Abstract. The question about the human soul, its nature, origin and relationship with the body, has deep roots in philosophical thought in the search for explanations that are more and more consistent with its specific reality, a process in which Arab thought had great relevance and in which Avicenna's *De anima* occupies a prominent place, bringing significant advances to the Western world. We wonder here about the possible contributions of Avicenna's thought to that of Thomas Aquinas in relation to these issues.

Keywords: Avicenna - Human soul – nature - relationship with the body-Thomas Aquinas

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cuestiones 1 a 3 sobre la luz

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 1810.

Como otros religiosos de su tiempo, y especialmente los Hermanos Menores, Rodríguez no rehusó ocuparse activamente en política. Fue primer Conservador de la Biblioteca Nacional, por nombramiento de la Junta Gubernativa de 1812, cargo que desempeñó hasta 1814. Formó parte, elegido por voto popular, de la Asamblea de 1813, la cual le confió el *Redactor de la Asamblea*. Posteriormente fue miembro

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

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

del Congreso de Tucumán y en tal carácter es uno de los firmantes del Acta de la Independencia del 9 de julio de 1816. En el turbulento período que va desde 1810 hasta su muerte en 1823, las cuestiones de derecho público eclesiástico fueron una constante preocupación para él, que culminaron con su enérgico rechazo de la ley de reforma del clero, un año antes de su fallecimiento. Rodríguez fue también un hombre de estudio, versado en las letras clásicas y conocedor de los avances científicos de su tiempo. Tradujo y anotó el libro del Abate Bonola *Liga de la Teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo*, al que añade un prefacio dedicado al clero 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 Josepho a Zavalala 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

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 de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As., Ciudad Argentina y Univ. del Salvador, 2001, pp. 161-165.

Rodríguez deriva esos tratamientos a otras partes del plan de estudios, es decir, obviamente, a la Teología.

El Libro VI trata sobre la luz y los colores. Rodríguez desarrolla bastante ampliamente este tema, demostrando el creciente interés que suscitaban las polémicas científicas al respecto. Al contrario de otros casos, en que las disputas académicas quedaban por detrás de las hipótesis efectivamente manejadas y discutidas por los científicos, en este caso se trataba de un tema actual. El libro consta de dos partes bien diferenciadas: sobre la luz (cuestiones 1 a 3) y sobre el color (cuestiones 4 a 7). Es de notar la constante referencia a Newton, ya insoslayable entre nosotros desde los cursos de Riva, antes de la expulsión jesuítica. Hay que señalar las indecisiones de Rodríguez en cuanto a las teorías newtonianas, a las que dedica dos cuestiones. Al referirse a la luz es un tanto dubitativo, la teoría “no explica mal” (*non inepte*) y sin tomar partido expone las objeciones y las respuestas; al referirse al color está totalmente a favor, conforme a una síntesis de autores newtonianos, probablemente Jacquier-Nollet-Brixia. Es extraño que no apreciara la íntima conexión de los dos temas. Parece no haber llegado a una solución personal, pero en todo caso es significativo el interés por explicar detalladamente los argumentos a favor. Con todo, es difícil precisar qué nivel de comprensión se tenía en los claustros sobre esta polémica, a través de este curso. En la cuestión de la luz, la ambigua redacción de la conclusión (para que fuese antinewtoniana debería suprimirse el *non*) hace sospechar que no deseaba explayarse más en un tema que probablemente era difícil para sus alumnos.

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 el Ms. Zavala, indicando en nota las variantes del Ms. Bárcena. Debe señalarse que este libro contiene más palabras ilegibles y variantes, lo que mostraría que los alumnos tenían dificultad en entender el tema que, efectivamente, es más complejo que los anteriores.

En notas al final se indican algunas referencias de fuentes; un análisis exhaustivo de ellas puede verse en la traducción ya mencionada.

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

[128] **Liber Sextus**

¹⁵ De luce, lumine et coloribus, necnon de corpore diaphano et opaco

De lucis natura in praesenti libro acturi sumus, tum de lumine ipso, quod non aliud videtur esse, nisi remissior quaedam lux. Nihil sane clarius luce, sed Philosophorum culpa, nihil luce obscurius: tanta enim opinionum varietate lucis naturam obnubilarunt, ut luci ²⁰quam Deus a tenebris separabit, cum ipsis tenebris confundere videantur. Nos autem de illa claritate possibile agemus.

Quaestio 1^a

Quid sit lux, quid lumen, et in quo formaliter consistant?

²⁵ *Eos ipsos* (ut verba assumamus Ciceronis Libro 2^o Academicarum Quaestionum)¹ *qui se aliquid senti habere gloriantur, ad dubitare cogetur doctissimorum hominum maximis rebus tanta dissentio.* Ita certa licet nobis in praesentiarum nequi: tanta enim in hac re est opinionum varietas, ut nulla certe de ³⁰possit sententiae, seu veterum seu recentiorum quae naturae lucis explicant² [129] omnino habere possuit sed rem ipsam agrediamur.

Itaque lux est **id quo corpora fiunt visibilia**. Omnibus enim notum esse colorem videri non posse sine luce. Ut autem visio fiat necesse est lucem illuminare objectum, et per medium ⁵diffundi usque ad oculum inspicientis. Hinc Aristoteles in Libro de Sensu et Sensibile, cap. 2^o aitⁱⁱ: *videtur autem sicut exterius non sine lumine, ita et interius: quare necessario est perspicuum, et receptivum luminis, quod interius oculi est.* Hinc clarior vel obscurior visio coloris non dependet, praecisse, ex majori vel minori lumini medii, sed ex majori vel minori illuminatione objecti.

¹⁰ Ex dictis inferes, lucidum, seu luminosum esse id, cui lux suapte natura inest, seu quod propria luce fulget: talis est sol, stellae fixae in communiore sententia, et ignis. Illuminatum vero, cui lumen inest ab alio receptum, et sic luna dicitur a sole illuminata. Et hinc advertes differentiam lucis a lumine, quae tota desumitur a subjecto, cui dicuntur inesse. ¹⁵ **Lux** enim dicitur quatenus existit in corpore luminoso: dum vero in corpore illuminato recipitur, **lumen** appellatur.

¹ Verbum partim ilegibile; **B.** *designari*

² Post ponitur verbum ilegibile; **B.** *egrediamur.*

Diversum tradit Aristotelis luminis definitionem, Libro 2° De Anima, textu 69ⁱⁱⁱ. *Lumen autem est actus perspicui, secundum quod est perspicuum; qua* (inquit Pater Tosca^{iv}) *nescio an aliquid obscurior proferri possit*. Nihilominus eam adop²⁰tant Peripatetici, et sub abstractionibus metaphysicis ipsamet exponentes asserunt, lucem esse qualitatem quamdam absolutam, quae corpora perspicua, quatenus talia sunt, informat; quaequidem qualitas utpote materialis dependet a subjecto in fieri et conservari, sed cum speciali naturae suae proprietates nullatenus radicetur in subjecto, minime a solo subjecto conservatur, proindeque pendet etiam ab aspect²⁵um solis, sive alterius corporis luminosi, quod ipsam in subjecto continuata actione conservat. Lux adeo pro formali, est accidens, pro materiali substantia. Ita celebriores Peripatetici.

Ad ejusmodi Philosophorum sententia differe videntur caeteri Philosophi [130] qui omnes consentium lucem, non accidens sed corpoream potius substantiam esse, quas certo quodam motu, seu vibratione, sensum in nobis excitare possit. In assignanda tamen hujus substantiae natura plurimum differunt. Epicurus, cujus placita adoptavit Gassendus, aliique segunt, arbitratur lucem esse corpoream substantiam in minutissimas partículas ⁵ divisam, et a corpore lucido per aerem, aliaque diaphana corpore diffusam, sumaque velocitat impulsam; quae oculis ferens, visibilem, reddit objectum illuminatum. Non uno tamen modo rem exponunt.

Alii siquidem asserunt, lucidas atomos a corpore lucido perenniter fluere, atque per ¹⁰ totum spatium continua emanatione diffundi, ad eum fere modum, quo ab aqua vapores a terra exhalationes producere videmus. Alii docent praedictam substantiam, non assidue a corpore lucido emanare, sed esse tenuissima corpuscula ipsi corpori luminoso afixa, quae cum solo ipso v.g. circumagantur, cumque in ortu et occaso consistentur. Cartesius ¹⁵ autem supponit solem et stellas fixas ex particulis primi sui elementi fuisse formatas, quaequidem particulae, cum vehementer in girum moveantur; ex inde conantur recedere a centro sui motus versus circumferentiam. Hinc secundum elementum, sive globulos circa solem existentes premunt; mox vero globuli sic pressi alios itidem subsequentes premunt momento corporis, et continua serie, usque ad retinam oculi, inquam similem motum efficiunt. In²⁰de in globulis secundi elementi sic motus, et concitatis statuit lucis naturam. Sic horum philosophorum sententias exponit, et explicat Pater Ferrari^v.

Omnes hae sententiae in quantum asserint lucem esse substantiam videntur rationi conformes, debentque a nobis admitti, at vero earum auctorem in ejusmodi substantiae

naturae explicatione tenentur adversanti argumenta, ²⁵ si fieri poterit, distincte solvere. Fateor, omnes opiniones circa lucem plurium pati difficultates, alias tamen aliis minorem de quarum numero est nostra quam aperte sequens.

Conclusio. Lux seu lumen pro formali consistit in motu tremulo, vivido ac concitatissimo, quo tenuissima quaedam substantiam celerrime vibrat, quiquidem motus [131] eidem substantiae communicatur a corpore luminoso. Praedicta autem substantia (quaeque sit, sive materia subtilis, seu aetherea, ut tenet Cartesius, sive corpuscula purissima, ac movilissima ignis, ut asserit Neuton) tantum est subjectum luminis, unde potest lumen in potentia appellari; lumen vero actu, in ejusdem materiam motu vibratorio consistit.

⁵ Conclusio haec supponit, contra Peripateticos, lucem esse substantiam, et evidentissime probatur: siquidem solem substantiae creantur; porro sacrae Litterae affirmant lucem fuisse creatam, ergo significat lucem esse substantiam, cum dicitur Geneseos cap. 1^o ver. 3^o: *fiat lux, et facta est lux*; quae verba Augustinus exponens ait: *lux est substantia corporea, summe movilis, ¹⁰ summe simplex in genere corporum.* Huic consonat Aristoteles^{vi}, qui Libro 5^o Topicorum, cap. 5^o scribit: *non est una spdcies ignis, quod quidem specie differunt flamma et lux, quorum unumquodque est ignis.* Videatur etiam in Libro de Sensu et Sensibili^{vii}, cap. 3^o, expositione 11, problematum, problemate 33, apud V. Tosca^{viii}.

Hoc etiam ratio ¹⁵ et experientia suadent; siquidem lux omnes corporis proprietates habet: lux enim refrangitur et reflectitur; porro intelligere non possumus ratium incurvari, et reflecti, nisi corpus. Confirmatur: lux solis colecta in concava crystallo ignem causat, quoniam tunc solares radii colliguntur. Atqui quod producit substantiam nempe ignem substantia esse, eo quod accidens nullomodo possit producere substantiam, ergo hinc radii solis ²⁰ incidentis in additum camini impediunt, ne fimus tam cito egrediatur; atque adeo corpora sunt, rursus una ex proprietatibus, est non habere contrarium, atqui lux contrarium non habent; ergo substantia est.

In hujusmodi autem substantiae, motu tremulo et vibratorio lucem constituit debere, per quam plurimis experimentis. Nu²⁵llum enim corpus lucet, nisi moveatur, ut in igne notissimum est. Videmus etiam silicia chalybeus, vel duorum silicum, harundinis invise, et came comunioris collisa ³dorsum per tenebras manu pertingendo, ignis et scintillas fulgentissimas [132] elici; quod ideo sane evenit, quia non nullo

³ Ante ponitur verbum ilegibile; **B.** lectio dubia *vel feliz* (?)

eorum corporum particulae inter se, dum colliduntur, intricata exsiliant, et motu simili motui particularum flammes agitatae, circumiectam materiam subtilem similiter moveant. Secundo, quodam etiam lignum computrescens, et certi pisces dum corrumpuntur, valde lucidi sunt; atqui nullum corpus computrescere⁵ et corrumpi potest, nisi per motum particularum suarum; fatendum ergo est earum motui lucem constitui debere.

Tertio testatur Rohaultius^{ix} ex se Anglia scriptum accepisse quodam adamantes perfectos in tenebris ad brevissimum tempus ita cursisse, ut vocem unam, aut alteram ad eorum lumen legere liceret; per frictionem enim aliquantulum agitantur par¹⁰tes, si non ipsius adamantis, certe materiae alicujus in occultis illius meatibus contentae, quae eodem modo quo flamma in carbonis accensi meatibus moveri pergentes, circumjectas materiae subtilis partes ad certum tempus ita propulsant, ut debilem luminis sensum efficiant.

Quarto. Lapis est quidam, liteosforos appellatus, vere lucidus, quem chimicus quidam italus in loco torrente excavato prope Bolonia casu¹⁵ fortuito reperit; hic observabit, lapidem hunc ignibus fere per sex horas situm, deinde refrigeratur, et in aere luminoso aliquandiu appositum, in tenebris lucere, et speciem carbonis candentis, ac cinerae compersi praebere. Causa, ut testatur Rohaultius, ac etiam Pater Tosca^x, haec est: lapis istae multos foramines vi ignis excavatis patet, ut aliquae particularum ejus jam disjunctarum ad concutan²⁰dum adeo facile sint, ut vel solo aeris lumine moveri possint, et motus adeo tenaces, ut absente corpore lucido, quod eas movit, etiam postea moveantur.

Hoc autem ex eo confirmatur, quod particulae illae, si saepius repetatur experimentum tandem exharent et lapis vim lucendi prorsus amittat; quaequidem vis, si lapis in pixide, ubi²⁵ lumine minime objectus sit, studiose concludatur, non amplius quatuor aut quinque annorum spatium durare posse. Quinto, id quoque patet in hydrargyro⁴ [133] barometri, quod in parisino Regio Observatorio exstat, quod quidem si succutiat in tenebris et scintillas emittit, imo et lucem non numquam concepit, motu scilicet particularum suarum. Quod etiam demonstrat experimentum illud, quod Petrus Polimerius testatur se fecisse, apud Pa⁵trem Joannem Baptistam, et refert in suis Experimentis Physicis, experimentia 703^o, quod sic se habet.

⁴ Post ponitur ilegible; **B.** *liquidum*.

Ex ampulla vitrea satis ampla, extrahit ope machinae pneumaticae omnem aerem in ejus cavitate contentum; deinde in quodam obscuro loco ampullam illam magno cum impetu manu fricare coepit, et observabit⁵ ¹⁰ lumen sensibile intra ampullae cavitatem pro igni. Quod ex eo confirmat, quod repetitis ictibus, quibus ampullam percutiebant, ad quemlibet ictum sequebatur suo ordine lumen, ut laudatus Auctor testatur; atqui intra cavitatem ampullae, extracto jam aere, non est nisi materia subtilis, ergo in motu ipsius materiae constituendum est lumen.

¹⁵ Propositis his rationibus, et experimentis respondere conantur peripatetici; et quidem fatentur lucem non posse intelligi sine motu, hic semper lucem comitatur, negant tamen in ipso motu essentialiter consistere; sed dicunt esse accidens de genere qualitatis, productum in medio diaphano, vi cujus omnes colores proxime visibiles fiunt. Sed frustra est. 1^o inutilis est praedicta qualitas ficta a peripateticis, ergo. Probatur antecedens: omnia phaenomena²⁰, omnesque experientiae quae habetur circa lucem optime explicantur cum solu motu locali subtilissimae substantiae, ut ex argumentorum solutione constabit, ergo.

Contra 2^a: in hac opinione asserente lumen esse qualitatem a motu substantiae distinctam, non potest recte explicari propagatio lucis, ergo rejicienda est. Probatur antecedens: nullus est assignabilis motus²⁵ propagationis, qui physice non repugnet. Nam vel propagatur lumen per continuam illius generationem in omnibus partibus medii seu spatio, vel sol producit lumen in omnibus et singulis partibus diaphani, usque ad terram. Porro uterque modus, ⁶si physica demonstratione convincatur, ergo. Probatur quoad primum: si enim luz in prima ⁷parte producta aliam lucem procrearet in loco sibi proximo, et [134] haec alia, lumen non produceretur tantum per lineam rectam a luminoso, sed etiam in orbem, et versus omnem partem respectu cujusque luminis producentis, sed hoc adversatur quotidianae experientiae, ergo.

Minor est manifesta: si enim radius solis per foramen alicujus fenestrae ⁵ in cubiculum aliquod ingrediatur, non per omnes cubiculi partes extenditur, sed per eas solum quas sol directe respicit. Major ergo demonstratur: omne agens necessarium, quod subjecto capaci sufficienter applicatur necessario agit, dummodo nullum sit impedimentum: atqui lumen a sole productum est agens necessarium, necessario illuminans et aer undequaque existens est subjectum capax lumen recipiendi, ergo

⁵ Duplicat *et observavit*.

⁶ Ante ponitur ilegibile verbum; **B.** *repugnat*.

⁷ Ante ponitur ilegibile verbum; **B.** *succari*.

lumen ¹⁰ non propagaretur tantum per lineam rectam, sed aequaliter in omnem partem contra experientiam.

Probatur quoad secundum modum, qui certe videtur impossibilis: nullum enim agens creatum agere potest in distans immediate nihil operando in medium, ut omnes qui effectus naturalis physica demonstratione scrutantur, concedunt: atqui sol ita operaretur, lucem enim efficere ¹⁵ immediate in omnibus hemispherii partibus, etiam distantibus, ut supponitur: ergo impossibilis est hic modus lucem propagandi; tenendum igitur est praedictam qualitatem non solum superfluum esse, imo et repugnare, ergo in solo subtilissimae substantiae motu tremulo et vibratorio videtur constituenda.

Argumentis satisfit

²⁰ **Argues 1^o**. Si lumen non sit accidens sed substantia tenuissima, durissima crystallus innumeris poris pervia esse debet, nec poterit lumen transmitti, nisi poros inveniat in directum correctos; sed hoc incredibile est, ergo lux non consistit, etc. Major est evidens: ratio enim cur incorporibus non diaphanis, non recipiatur lumen esset quod eorum pori in directum non jaceant, sed per varios amfractus digesti, ita luminis impetum contin²⁵gant⁸, ut penitus obtundat. Probatur minor: si crystallus ita pervia esset, ut lucem secundum omnem lineam, secundum omnem angulum, et inclinationem excipiat, necessarium esset viam⁹ esse in omnem partem, nihilque solidi in crystallo reperiri; sed hoc dicendum non est, ergo.

Respondeo, optime posse componi lucem esse substantiam crystallumque exterius et¹⁰ [135] illuminare per poros, quin soliditatem deperdat. Utique concedimus lumen ad corpore diaphano non penetrari, ac proinde solum intra diaphanai poros recipi, quin pervadat particulas solidas. Ex hoc tamen non sequitur, nihil solidi in crystallo reperiri: nam quamvis innumerabiles sint diaphani vacuitates, abundant tamen partes solidae inter ⁵ se connexae, et colligatae, licet visui insensibiles, quas quidem lumen minime permeat, sed ex ipsis reflectitur videtur autem totum corpus a luce occupari, hoc nullam prorsus esse in illa parte, quae lumine non perfundatur; quia pori ipsius corporis diaphani solum sunt minutissimi, verum etiam sibi mutuo adeo vicini, ut nullum possit intervallum inter illos discernere possumus.

⁸ Verbum dubium; **B.** *refringant*.

⁹ Post ponitur ilegibile verbum; **B.** *apertam*.

¹⁰ Post ponitur ilegibile verbum, **B.** *internus*.

¹⁰ Unde corpus diaphanus reipsa interrupte videtur illuminari. Quod in aere quidem satis frenditur. Etsi enim constet plurimis corporibus aethergeneis, quorum particulae lumen reflectant, accedente tamen sole, totus aer interrupte illuminatur; eo quod innumeris constet poris, eisque quam maxime vicinis. Sed dices: partes illae vitri, v.g. quae exstant inter poros, vel sunt opacae, vel sunt diaphanae. Non primum, quia sic ¹⁵ totum vitrum esset opacum, siquidem pori non sunt vitrum, sed vitri cavitates, et vacuitates, quae nihil sunt. Si secundum, hoc est, si partes illae sunt diaphanae, jam sunt susceptivae lucis; ergo lux non solum recipitur in poris vitri, sed etiam in opso corpore vitreo.

Respondeo ex Patre For²⁰tunato a Brixia^{xi}, partes vitri, quae illius poros interscipiunt, non esse diaphanas sed opacas; nego tamen cum ipso, propterea futurum, ut totum vitrum sit opacum. Quamvis enim pori non sint nisi vitri cavitates, et vacuitates, adeoque purum nihil, attamen cum ita se habeant in vitro, ut in directum positi sint, et inter se communicent, corpus diaphanum constitunt, quatenus nempe non obsistunt lumini, quod in ipsum cadit, sed (ut ²⁵ ait Gassendus, Sec. 1° Physicae, Libro 4°, Cap.2°, apud ipsum Brixia^{xii}) liberam radiorum conjunctionem faciunt.

Argues 2°. Lucis substantia, vel est corruptibilis, vel in ipsius motu tremulo non est lux constituenda; sed primum non est dicendum, ergo secundum. Probatur major: dum conclave ³⁰ illuminatum clausa fenestra obscuratur, quid fit de illa lucis substantia? In [136] primis enim non remanet illa in conclavi, alias illud illustret; aliunde non retrocedit, alioquin partes loci, in quo persciperet, deberent fieri splendidiore, quod non contingit; ergo vel illa substantia perit, etc.

Respondeo ex dictis in conclusione, aliud ⁵ esse subjectum luminis, aliud lumen formaliter tale. Primum enim est materia quaedam subtilissisima, quam aetheream dicant Cartesiani. Neutroniani vero igneam esse defendunt; atenta autem atomos minutissimas, nos vero minime assignamus. Lumen autem est ejusdem materiae motus vividus concitatissimusque, quo celeriter agitur. Jam ergo, quamvis subjectum luminis seu amteria subtilissima¹⁰ incorruptibilis sit, ac proinde clausa fenestra, intra conclave perseveret, et minime destruat, ejus tamen motus, recedente sole, perit, ac per consequens lux, quae in ejusdi materiae motu constituitur.

Unde non perit lumen quoad substantiam, sed quoad actum lucendi. Quod exemplo satis noto cognosci potest: ventus nihil aliud est, nisi aer motu delatus; quaemadmodum enim ventus ¹⁵ cum clausa fenestra, cessat, non desinit esse quoad substantiam, sed quoad motum, aer enim ille desinitesse ventus, quin destruat; ita

etiam clausa fenestra, perit lumen, non quoad substantiam, sed quoad motum, nihil enim aliud est in nostra sententia, quam particulae tenuissimae substantiae ingenti motu delatae. Non ergo sequuntur inconvenientia in argumento assignata.

Argues 3^o. Lux producitur in ²⁰ instanti; statim enim, quod sol supra horizontem apparet, totum hemispherium illuminat atqui hoc fieri non posset, si lux in motu subtilissimae substantiae consisteret, ergo. Probatur minor: motus localis non est instantaneus, sed successivus; est enim translatio de loco in locum; sed praedictae particulae materiae subtilis motu locali scientur a sole per totum hemispherium usque ad nos, ergo in nostra sententia propagatio lucis non est instantanea. Respondeo primo, distinguo majorem: ²⁵ lux producitur in instanti, hoc est, tempore sensibus imperceptibili perfici, concedo majorem, in instanti physico et reali, nego majorem.

Nec in hoc aliqua apparet difficultas¹¹ quae est argumentum, quod oppositum suadeat, si res haec attente et accurate examinetur¹², nulla humanitas repetit mensura, unde sciri possit nunc eo ipsissimo¹³ [137] quo sol, v.g. oritur, illum ex orientem videamus, adeoque radii illius tunc omnino ad nos pertingant; an potius post plura instantia ab ipso ortu soli appellant radii ad terras. Et hanc oritur maxima illa diversitas inter philosophos in assignando tempore, quod sol ad illuminandum hemispherium insumit. Neuton^{xiii} enim in scholio ad propositionem 46 Principiorum Mathematicorum arbitrat lucem per magniam orben diffundim, quadrante cir-citer horae. Alii diversam temporis quantitatem assignant.

Ratio autem, cur sensibiliter instantanea sit, est quia cum tota aeris partium subtilissimae substantiae contigua sit, nequit prima pars motum versus terram inchoare, quin ultima etiam versus eadem partem move¹⁰ri incipiat. Unde est eodem momento qua incipit moveri materiae pars, quae soli est immediata, movetur etiam illam, quae visui immediate adhaeret. Juxta hanc explicationem possunus respondere secundo, propagationem lucis instantaneam esse, aut quasi in instante. Quod exemplo potest explicari. Si enim quis funem aliquam per longam, et tensam in una extremitate trahens moveat, necesse est ut ¹⁵ moveat simul totam propter partium continuationem.

Similiter etiam, si globi aliqui marmorei contigui ponantur, moto primo eodem momento caeteri debent moveri ob globulorum continuitatem. Ita contingit in partibus

¹¹ Post ponitur ilegibile verbum.

¹² Post ponitur ilegibile verbum.

¹³ Post ponitur ilegibile verbum.

materiae lucis. Ex quo inferes eodem tempore, et aequali propagari lumen, tum ab stellis, tum a sole in terram, ac a flamma candelas ad proximi²⁰mam papyrum; quaemadmodum eodem tempore movetur a motore per unum palmus, v.g. extremam funis quantum vis ingentis magnitudinis, quam alterius brevissimae, per aequale spatium, ut constat ex dictis.

Dices tamen, etiam partes aeris adinvicem contiguae sunt, ut nemini ignotum est; sed nihilominus, si campana in turri distante pulsetur, non statim ac tremere ²⁵ incipiunt partes aeris, qui campanae adhaerent, moventur, simili motu partes ¹⁴tympano auriculari proximi, sed potius tempus sensibiliter notabile ¹⁵senus in sui propagatione, ut alibi me dixi memini, ergo simili modo ¹⁶est in propagatione luminis, vel assignet disparitas. Huic instantiae, respondeo cum Patre Almeida^{xiv} (Tarde 7°, Par. 1°), magnam assignando disparitatem inter particulas subti[138]lissimas substantiae lucis, et partes aeris, in quarum motu constituitur sonus.

Nemo igitur est qui nesciat, aeris particulas (ut diximus in quaestione de sono) valde esse compressibiles, ac dum comprimuntur a particulis primae classis, quae elasticae non sunt, motum vibratorium retardant.⁵ Particulae, vero matteriae lucis subtiliores sunt, et omnia prorsus compressione incapaces, ac per consequens non est a quo retardetur, seu impediuntur earum motus, eis communicatus a luminoso. Hinc lumen quod nempe ex campanum visibile reddit, instantaneas, aut quasi instantaneas propagatur; sonus vero multo segnius. Cirijs ergo objectum visibile afficit visum, quam sonorum afficiat auditus. Ideoque prius emissionis ictum conspicimus, quam sonum au¹⁰dimus, prius etiam fulgentium cernimus, quam tonitrum audiamus; prius etiam nitrati [?] pulveris flammam, ex ore tormenti bellici errumpentem videmus, quam tonitrum ejus percipimus. Bulla igitur est partias adducta.

Argues 4°. Si lumen in praedicto motu subtilissimae substantiae consisteret, in eodem puncto medii pertubarentur lumina a distinc¹⁵tis partibus prodeuntis; sed hoc experientiae contrarium. Nam si duo radii luminis a diversis luminosi prodeutes, transeant per parvum foramen, duos circulos lucis efformant in parietem oppositum, ergo. Probatur major: illi duo radii luminis sibi invicem occurrerent in foramine, viam praecuderent, impetumque sisterent, ac proinde interrumperentur, illuminaremque objectum oppositum confuse, et non distincte, ergo.

¹⁴ Ante ponitur verbum ilegibile.

¹⁵ Ante ponitur verbum ilegibile.

¹⁶ Ante ponitur verbum ilegibile.

²⁰ Respondeo negando majorem et antecedentem probationis: non enim est necesse, ut omens globuli, seu partes materiae luminis in eodem parve foramine occurrentes simul moveatur, et vacentur motibus omnino perturbatis aut¹⁷ coarctatis. Unde potest uterque luminis radius versus parietem oppositam ferri in rectam lineam a luminoso absque aliqua partium perturbatione, quaemadmodum contingit in liquore diversimode agitato, cujus²⁵ vertices varii sibi invicem occurrant, se penetrant, et intersecant. Exemplum habes in stagnante aqua, cui si lapides in diversis ejus partibus simul mittas, profecto videbis totam in undulas in morem circuli crispari, qui continuo sese dilatantes.¹⁸ intersecantur absque ulla prorsus perturbatione sensibili, quod multo potius [139] de lumine utpote rariori, majoremque fluiditatem, et motum velociorem obtinente, dicendum est.

Ratio autem, cur hii duo luminis radii in eodem medii puncto occurrentes non perturbantur, duplex esse potest. Verum dici potest (et hoc verisimilius videtur) non omnes globulo, seu par⁵tes materiae, simul a duobus luminosis moveri versus objectum oppositum; sed alii ab uno luminoso, alii vero ab alio distincte et absque confectione, quod non repugnat: dantur enim innumeri materiae globuli in quolibet puncto physico spatii, quorum alii versus unam partem, alii versus aliam moveri possunt. Non aliter ac diximus de aere, dum simil a pluribus, et diversis instrumentis motu tremulos cietur, consonantiam¹⁰que efformant; tunc enim non omnes aeris particulae, sed aliquae ab uno, aliquae ab alio, et aliae a caeteris instrumentos moventur, versus tympanum. Quod contingere credendum est in materia lucis, utpote aere subtiliore. Ita discurrit pater Tosca^{xv}, in Tractatu 4° de Physica Generali, Libro 4°, Cap.2, Propositione 22.

Secundo, dici potest globulos illos, seu partes materiae¹⁵ vibrari ab utroque luminoso alternatim ab una in aliam partem, admissis nempe in motu illarum partium morulis, qualiter a plerisque Philosophos admittuntur; hoc est quod omnes partes materiae non moveantur simul, et in eodem instante ab utroque luminoso, sed alternatim, quamvis sensibus appareat in eodem ipsissimo instanti vibrari. His autem morulis nullatenus labefactari physicam motus continuationem patet; nam physica motus²⁰ continuatio ratione temporis, solum requirit nulla esse in motum quiete ita sensibilen, ut¹⁹ possit distinguere inter tempus, quo movile movetur, et quod quiescit.

¹⁷ Post ponitur verbum dubium.

¹⁸ Post ponitur verbum ilegibile.

¹⁹ Ante ponitur verbum ilegibile; **B.** *sensus*.

Quod certe contingit in morulis a nobis admissis in motibus radorum luminis in parvo foramine occurrentium. Nulla ergo est repugnantia ut haec respectio argumento adhibeatur.

Hic ta²⁵men obiter notandum est punctum medii in quo occurrunt hii duo radii a luminosis ²⁰magis illuminari quam si unus tantum radios pertransiret. Et hinc apparet luminis intensio, et remissio, quae nihil aliud sunt, quam major et minor corporis illuminatio. ²¹ergo lumen lumini non obsistit, hoc est non impedit ejus propagationem, ita etiam [140] omnia lumina se jubant; experientia enim compertum est, quod si objectum pluribus lucidis illustretur, magis illuminatum, quam si ab uno solo lumen accipiat. Similiter etiam, objectum magis distans a lucido, minus illuminatur, quamquod proximus est luminoso.

Hanc vero major vel minor illuminationem in natura ipsi in eo consistit, quod nempe ⁵confertiores, aut minus conferti luminis radii ad illud objectum accedant. Hoc autem ex duplici capite probatione potest, nempe vel ex corpore luminoso plus, minusve affulgente, vel ex major vel minor distantia objecti, quod illuminatur. Primum patet in flamma, quae quo purior, et defecior est eo plus corpora objectri illuminat, secus vi si illae particulae particulis haeterogeneis fueris admixtas.¹⁰ Secundum, experientia constat plus enim illustratur objectum proximus, quam remotius. Cur enim luminosum quaquaversum, et in orbem lumen emitat, et lineae illuminationes a luminoso, veluti a quodam centro sint emissae, quo magis distant a luminoso, eo magis distant inter se, ac consequenter minus conferti sunt, minusque illuminant objectum a luminoso distans.

Quod materialiter ¹⁵ exemplo intelligi potest: si enim plures successive efformantur circuli, quorum secundus continaeat intra se primum, tertium primum, et secundum, etc. et ex eodem centro ducantur lineae usque ad ultimi circuli superficiem, certe in hac superficie magis inter se distabunt, quam ipsi radii impingentes in superficiem primi, vel secundi circuli. Ita similiter discurrendum est de lineis seu radiis a luminosi centro prodeuntes: quo enim magis distant a luminoso, magis distant inter se, minori vi afficiunt objectum, ac per consequens re remissius lumen in illo pro²⁰ducunt. Unde juxta hanc explicationem, quodlibet luminosum suam habet sphaeram activitatis, quae respectu cujusque luminosi, dicitur distantia, ad quam radii

²⁰ Ante ponitur ilegibile; **B.** *prodeuntes*.

²¹ Ante ponitur verbum ilegibile, **B.** *sicut*.

luminosi pertingere possunt. Igitur aucta distantia a luminoso, decrescit, et hinc provenit quo luminosum in certa distantia ab oculo positum, non videatur.

Argues 5°. Admissa nostra sententia omnia corpora ²⁵ lucida essent calida; porro hoc adversatur quotidianae experientiae, videmus enim nitedulas et alia nocticula lumen, non tamen calorem emittere; ergo. Probatur major, ideo nitedulae, v.g. in tenebris lucent, quia earum particulae concitatissimo motu vibrationis ciantur; sed in hoc ipso particularum motu consistit calor, ut postea dicemus; ergo omnia corpora lucida et [141] contra experientiam.

Respondeo, nego absolute majorem; certum enim est aliqua corpora lucida calida esse, quod evidenter patet in sole propagata luce explendente, quia vere etiam calorem producit, atque formaliter calidum est in probabiliore sententia; ejus namque radii in unum collecti ⁵ ope entis convexae, tam potentem producant calorem, ut ignem accendant. Pariter, si radios est quatuor speculis veniens colligas, jam intolerabilis calor producet. At non omnia corpora lucida calida sunt, quamvis calor in motu intestino partium sit constituendus.

Et ratio est, quia non omnia quod obmutat sensum visus, immutare potest tactum, ac proinde non quivis motus vi¹⁰bratorius satis est ad calorem sensibilem sed praecissae requiritur, ut si ita vehemens, ut possit sensum tactus sensibiliter immutare. Quod non contingit in nitedulis: earum enim particulae, quamvis motu vibratorio ciantur capaci, ut medio illa sensus visus immutetur propter ejus exquisitam texturam, non tamen est ita vehemens, ut tactum calida impressione afficiat. Idem dicendum est et noctilucis alisque similibus.

¹⁵ **Argues 6°.** In nostra sententia inexplicabiles sunt luminis reflectio, et refractione, ergo. Probatur antecedens: in primis enim lumen reflectere debet per lineam per quam incidit in corpus, sed contrarium observatur, ergo. Probatur major: corpus luminosum aequaliter, et in lineam physice rectam premit omnes partes materiae, ergo. Aliunde, nec refractione explicari potest: nam corpus transiens e medio rariori in densius refringitur recedendo ²⁰ a perpendicularis, et transiens e medio densiori ad minus densum refringitur accedendo ad perpendicularem; sed lumen quod corpus est opposita lege patitur refractionem, ergo vel substantia non est, vel inexplicabiles sunt, etc. Hoc argumento exigit notitiam reflectionis, et refractionis luminis, quam quidem exhibet sequens.

Propositio 1^a

²⁵ Agens de lumine proprietatibus

Notionem reflectionis et refractionis, quae sunt luminis praecipue proprietates, earumque causas tribuimus, dum de corporis motu locali agimus. Nihilominus nunc ipsemet illarum ²²leges sunt exponendae, quatenus maxime deserviunt ad explicandam lucis diffusionem et communicationem. Certe²³ praecipue sunt luminis proprietates; eas tamen distincte expli[142]care quomodo in lucem contingant difficilius est, praesertim vero physicam exponere causam refractionis, quam lux patitur, longe difficilius.

In primis ergo loquendo de reflectione: **reflectio luminis nihil aliud est, quam productio luminis, seu ipsius extensio in anteriores partes ⁵ corporis opaci ob resistantiam illius corporis, quam vincere non potest**, ut si soli opponantur corpus opacum repraesentatum per lineam AB,²⁴ quod obsistat propagationi luminis, quae fieret per lineam CD, D ita ut id propagaretur per CD, producat in CE, nempe in eaparte spatii, quam respiciet AB obversa ¹⁰ luminoso f. Haec propagatio ita facta vocatur **reflectio**, hoc est radius luminis resiliens a superficie corporis. **Radius** est lux a luminoso diffusa. Licet autem omnis radius concipiatur per modum lineae, de ipso tamen nullus unquam dati fuit radius lucis, qui omni latitudine et crassities careret. Pars illa ¹⁵ speculi, v.g. in quam incidit radius C, vocatur **punctum incidentiae**; quia vero ex ea radius vecissim remittitur, et repercutitur, appellatur etiam **punctum reflectionis**. **Angulus incidentiae** est quam comprehendit radius per quem lux in speculum emittitur, cum lineis I nplano ductis, ut si ex luminoso f ducatur radius fC, et etiam radius perpendicularis f angulus f.CB, est **angulus incidentiae**.

²⁰ **433. Angulus reflectionis** eodem modo erit angulus quo inclinatur linea per quam lumen remittitur cum plano aut superficie speculi^{xvi}, ut si lumen ex puncto C. reflectatur per lineam CE, angulus ECA est angulus reflectionis. **Radius incidens** est linea recta per quam lumen a lucido, ad speculum propagatur, quails est linea FC. Linea tamen illa per quam lumen a corpore reflectente in partes opposites repercutitur appe²⁵llatur redius reflexus, talis est linea CE. Angulus autem comprehensus a perpendiculari exita in puncto incidentiae, et preadicto radio, appellatur inclinatio

²² Ante ponitur verbum ilegibile; **B. a** (?.)

²³ Lectio dúbia, fortasse *sexe* (*sex* ?); **B. certe**.

²⁴ Spatium vacuum.

radii, sive incidentis, sive reflectionis; ut angulus f.C.G. est inclinatio radii incidentiae, sicut angulus G.C.E. est inclinatio radii reflexi.

[143] Jam ergo, lex prima qui pro luminis reflectioni statuitur est: **si luminis radius in superficie corporis solidi perpendiculariter incidat per lineam rectam, perpendiculariter etiam, sive per eandem lineam necnon resilit.** Quod etiam in pila perpendiculariter in lapidem projectam experimus. Secunda lex est: **si radius luminis in superficiem⁵ corporis politi incidat, ita ex altera parte resilit per lineam obliquam, ut efformetur angulus reflectionis aequalis angulo incidentiae.** Non aliter contingit etiam in pila, si obliquae in lapidem politum incidat.

Accurate tamen ponit **in superficiem corporis politi**, ut sic reddatur ratio mirabilis illius varietatis luminis in sua reflectione. Cum enim nullum plane corpus sit,¹⁰ quod asperitates aliquas, saltem insensibiles non habeat, etsi levigatum maxime videatur, idcirco pro ratione asperitatum, varia quoque est ratio anguli reflectionis. Si inaequalitas, et asperitas superficiei, in quam incidit radius luminis non sit sensibilis, ut aequae anguli incidentiae nempe, et reflectionis ad sensum aequalis videbitur. Si autem asperitas superficiei sit sensibilis, ad sensum quoque patet in aequalitas anguli reflectionis, ab angulo incidentiae.

¹⁵ Et hinc patet responsio ad primam partem argumenti, ultimo loco propositi: quamvis enim luminosum aequaliter, et in lineam rectam undequaque premat, et moveat partes, seu globules materiae, ab ipso luminoso, usque ad corpus illuminatum, attamen inaequaliter incidunt radii luminis in corporis superficiem, ac proinde inaequaliter reflectentur propter superficiei corporis asperitatem, et inaequalitatem. Unde ex varietate lu²⁰minis in sua reflectione probat, et demonstrat Galileus apud Patrem De Chales^{xvii}, Opticae Libro 3^o, Disgressionem 3^a Physica, lunam habere inaequalitates, ad solis lumen undequaque remittat; quod certe non contingeret si ejus superficies esset perfecte et exquisite levigata, ut in speculis convexis experitur, in quibus, si solis exponantur, non apparet nisi exigua solis imago.

Quod vero ad refractionem²⁵ spectat, sic exponitur: refractio **est divisio luminis a linea recta per quam propagari ulterius debuit propter diversam mediorum densitatem.** Haec definitio communis est omni circa naturam luminis opinioni. Certum enim est in primis dari radios luminis, ejusque propagationem fieri per lineam rectam. Compertum etiam est hanc luminis productionem dependere, sive tanquam a [144] conditione, sive tanquam a coefficiente causa ab anteriori lumine, non quomodoque, sed secundum lineam sensibiliter rectam. Hanc autem rectitudinem

quilibet radius obtinet, si in eodem aut simili propagetur medium. Quotierque tamen radius media diversae densitatis subit, non inceptum ita prosequitur, sed an ex tantisper recedit secundum diversam lineam; et haec de⁵viatio radii vocatur a nobis refractionis, quia non recta procedit, sed refrangitur.

Ut tamen haec doctrina in hac re doctiores vos efficiat, sequenti schemate eam illustramus^{xviii}. Sit ergo vas aqua plenum ABC.²⁵ Sit illius centrum D; propagetur a sole v.g. radius FD per lineam rectam¹⁰ donec incurrat obliquae in superficiem aquae. Quia ergo aqua est etiam luminis capax, ulterius propagabitur lumen, quia tamen aqua diversae densitatis est, ac aer, non in directum secundum lineam DG sed secundum lineam DH, propagabitur lu¹⁵men. Hoc supposito, **radius incidens** est linea recta secundum quam lumen in primo medio propagatur, usque ad secundum, talis est radius FC, secundum quam lumen intelligitur propagari in aere usque ad superficiem aquae. **Radius refractus** est linea secundum quam lumen producitur in secundo diaphano, qualis est linea DH.

²⁰ **439.** Punctum refractionis illus est in quo radius a luminoso ductis, incidit, et a quo idem radius incipit refrangi in secundo medio, tale est punctum D. Etiam punctum incidentiae, appellatur eodem prorsus modo, quo diximus punctum incidentiae, et reflectionis idem esse. Linea autem EY est linea perpendicularis, quae si spectetur a puncto E usque ad punctum incidentiae D, vocatur **angulis incidentiae**. Si autem inspiciatur ut producta in punc²⁵to D, et terminata in puncto Y, **angulus refractionis** appellatur.

Quod attinet vero ad refractionis leges necesse est ut id quod refrangitur v.g. radius luminis non perpendiculariter sed oblique incidat. Unde refractionis leges: 1^a si radius luminis ex uno medio ad aliud diversae, vel ejusdem densitatis per[145]pendiculariter transeat, non refrangitur, sed rectam sequitur viam, vel reflectitur. 2^a si radius luminis ex rariori edio in medium densius oblique transeat, ita inflectetur, ut ad perpendicularem accidat. 3^a si radius luminis ex densiori medio transeat in rarius, talis erit inflectio radii, ut ab ipsa perpendiculari recedat.

⁵ Refractio ad perpendicularem ea est, vi cujus in secundo diaphano, radius refractus magis accedit ad axem refractionis, quam radius incidentiae productas, ut in figura proposita, in qua refractionis GHD est ad perpendicularem quia radius refractus DH magis accedit ad lineam DY, quae est axis refractionis, seu perpendicularis ducta

²⁵ Spatium vacuum.

in secundo diaphano, quam linea DG, quae est radius incidentiae productus, accederet ad axem E ¹⁰ D. Refractio autem a perpendiculari, est qua radius refractus, magis recedit ab axe refractionis, quam radius incidentiae productus; quod in eadem figura facile intelligi potest.

Hic obiter nota, aliquando accidere, ut sit mixta refractio; hoc est, ut per plura quam per duo diaphana fiat luminis oblique incidentis propagatio, ut dum lumen ab aere incidit in ¹⁵ crystallum, et a crystallo rursus in aere, est mixta seu duplex refractio diversae rationis; prima enim fiat ad perpendicularem, secunda a perpendiculari. Nunc vero quaerimus physicam reflectionis, et refractionis luminis causam, quo certe nihil difficilius in quo de lumine loquendo, saltem de natura refractionis. Ingente fatetur Pater De Chales^{xix} Libro 1^o Dioptrice, Disgressionem Physicam, sibi in hac materia nihil solidi unquam occurrere. Igitur varias opiniones ²⁰ exponam, minusve solidas impugnabo, et verosimiliorem tunc eligemus. Itaque omnes, Neutono excepto, tenent luminis reflectionem fieri ob impactionem radiorum lucis in partes corporum solidas, sive a lumine non penetrabiles. Hoc autem in nostra hypothesi optime explicari potest. Cum enim lumen sit corpusculorum modus necesse est, ut quoties in opacum incidit, quod praedictum motum prohibet retrocedat, aut per eandem, aut per aliam ²⁵ viam quaemadmodum in aliis corporibus contingit.

In sententia autem Peripateticorum, lucem esse qualitatem asserentium, difficile est explicatio. Enim tenentur redderi rationem cur corpus opacum cujus superficies est receptiva luminis, ipsi lumini resistat, cum lumen juxta [146] omnes contrarium non habet. Cur item determinat luminosum, et lumen prius per hanc, quam per aliam lineam reproducat. Cur enim aer corpus opacum ambiens sit subjectum capax lumen accipiendi, debere totum spatium a radio reflexo illuminari, et sic non efformeretur angulus reflectionis sensibiliter aequalis angulo incidentiae.

⁵ Deinde debent etiam assignare rationem, cur pannum nigrum, v.g. nihil fere lumini in aere reflectat, multo vero ex albo reflectatur. Si enim sol produceret lumen illum in aere per reflectionem, eo plus luminis reciperet aer ope reflectionis quo subjectum occurrens minus capax esset illius recipiendi; atqui pannum nigrum modici luminis capax est, album vero capacissimum, praecipue in sententia adversariorum. Ergo plus a negro quam ab ¹⁰ albo reflecti deberet, contra experientiam.

Similiter intelligi nequit in hac sententia, quomodo lumen, si ex uno medio in aliud diversae densitatis oblique incidat, non rectam sequatur viam, sed patiatu refractionem, siquidem via illa, seu medium quod lumen in sua refractione deserit est

illuminis capax, et illa luminis qualitatem recipiendi; ergo debebat a ratio ingrediente illu¹⁵minari. Antecedens est evidens, nam omnes cujusvis corporis superficies aptae sunt luminis recipiendi, si prima abradatur, seu auferatur, lumen recipitur in secunda, similiter si haec auferatur, recipitur in tertia, et sic de aliis; ergo luminis radius, qui diversum medium ingreditur cujus superficiem illuminat, deberet totum corpus illustrare in tota sua molle, et crassitie, per lineam rectam a luminoso, vel reddatur ratio, cur a praegata via, quasi fugiens recedat.

²⁰ Cartesius^{xx} quamvis fateat reflectionem luminis fieri per occursum radiorum in partes corporis opacas, refractionem tamen diverso modo explicat. Arbitratur enim Diotrices Cap. 2^o, num. 9, lumen refrangi accedendo ad perpendicularem, cum ex medio rariori in densius, v.g. ex aere in aquam transit oblique, quia celerius secundum directionem perpendicularem per medium densius quam per ²⁵ rarius propagatur; atque eadem ratione putat, lumen refrangi recedendo a perpendiculari cum ex medio densiore in rarius oblique transit, ut ex aqua, in aerem.

Haec tamen Cartesii opinio, tum gratuita videtur, tum pluribus incommodis obnoxia; etenim cum ex[147]perientia compertum est, et ratio etiam confirmet, fluida densiora, magis quam rariora resistere motui progresivo corporum, cumque retundere et retardare ac proinde corpus per ea transiens, caeteris paribus, moveri tardius in fluido densiori, quam in rariori, qualisque sit directio secundum quam corpus ipsum in fluido moveatur, gratis omnino asserit Car⁵tesius lumen calerius moveri per medium densium quam per rarius. Sibi quidem visus est Cartesius id colligere, quia globulus eburneus, v.g. ab aere in quam oblique projectus, refringitur a perpendiculare, et ad superficiem aquae, magis accidit; quare cum luci oppositum contingat, inde iudicabit praedictum globulum difficiliter moveri per medium densium, quam per rarius, lucem vero facilius.

¹⁰ Sed haec consecutio non coheret cartesianis principiis. Diversus est enim motus lucis a motu globuli eburnei, nam iste movetur motu translationis, illa vero juxta Cartesii principia motu succutionis; igitur globulus eburneus a loco suo translatus, aerem primo tum aquam penetrans, partes aquae sic commovet, ut eas loco cedere compellat, adeoque magnam offendit resistantiam, et quasi sursum versus aquae, superficiem repellitur. At lux, quae a Cartesio nihil aliud esse dicitur, nisi fractio glo¹⁵bulorum secundi sui elementi, partes aquae aut vitri proprie non penetrat, nec eas loco pellit, sed tantummodo globulos in illis estantes concutit, quae secutio longe diversa a motu translationis, atque non versus superficiem, sed versus perpendicularem dirigitur. Igitur ex dissimilitudine refractionem globuli eburnei, et

lucis non satis apte colligit Cartesius, lumen facilius moveri per medium densius quam per rarius.

²⁰ Deinde animadvertit Gravessandus^{xxi} in Elementis Physices par. 2842, et sequentibus, lumen refrangi versus perpendicularem in transitu ex alumine, in vitriolum gedanense, licet eadem sit horum corporum densitas. Asserit etiam lumen nullam prorsus pati refractionem, sed transire recto ex oleo olivarum in boracum, et ex borace in oleum olivarum, licet hujusmodi corpora different densitatem: densitas ²⁵ siquidem olei olivarum, est ad densitatem boracis, ut 6 ad 11. E contra vero expertus est lumen refrangi accedendo itidem cum perpendicularem in transitu ex aqua in spiritum terebinthinae, adeoque ex medio densiori in rarius. Est enim densitas aquae ad densitatem spiritus terebinthinae, ut 8 ad 7; igitur major vel minor densitas medii causa esse non potest, cum fiat luminis re[148]fractio, nec cur lumen celeres moveantur per edium rarius quam per densius. Adeoque aliud debent Cartesiani argumentare rationem.

Neotonus^{xxii}, ut lucis reflectionem et refractionem explicet, primo attribuit corporeae substantiae sin⁵gulisque partibus eam componentibus, ingenitam atque inseparabilem gravitatem, cujus quantitas semper sit proportionata quantitati ipsius materiae. Quamobrem: unaquaeque corporum minima pars aliam partem minima quorumque corporum gravitat, et haec ipsa gravitatio mutua est, ut proinde inter easdem particulas semper existat mutua gravitatio, et attractio. Ejusmodi porro vis attractionis mutuae, tum omnibus materiae partibus, tum corporibus omnibus ejusque sint generis, reipsa convenit. *Materia* ¹⁰ *etiam subtilissima*, inquit Neotonus, lin. 3. Principiorum, *gravitate non destituitur*.

Unde Gravesandus^{xxiii} in Elementis Physices, par. 4047, et sequentibus, hanc Neutoni suppositionem explicans, inquit: omnia corpora sese mutuo petunt, aut sese mutuo versus tendunt vi, quae singulis partes materiae in singulas particulas competit. Vim hanc **gravitatem** nominamus, considerando corpus, ¹⁵ quod versus alius sponte tendit, quia eo nomine vis hac in terrae vicinis datur. Considerando autem corpus, ad quod aliud tendit, vim hanc nominamus **attractionem**.

Hoc itaque a Neutono^{xxiv} supposito, arbitratur ipse Optices, Quaestione 29, refractiones luminis oriri ex major attractione, qua in lumen labunt partes medii densioris. Hinc Neutoniani affirmant etiam ipsam reflectionem luminis (quod ²⁰ in substantiali effluvio constituunt, ut Neotonus tradidit Quaestione 28 Optices) non fieri ob impactionem radiorum lucis in partes corporum solidas, sed oriri a certa quoddam

vi, quae per interjectum aliquod intervallum agit, et per totam corporum superficiem aequabiliter diffusa est.

Porro haec vis est attractiva: diverso tamen modo in diversis circumstantiis se excedit, lumen reflectens atque refringens nimirum una et eadem vis aliquando repulsiva est, ali²⁵quando attractiva, ut proinde a diversa corpuscularum lucis gravitatione ad centra particularia, proficiscantur ejusdem lucis reflectio, et refractio. Omnia quae ad istud Neutonianum systema pertinent distincte collegit Dominus Thomas Campailla^{xxv} in libro italice conscripto cui titulum fecit: *Anomadversiones in Physicam Domini Isaaci Newtoni*. Eademque videri poterunt in operibus Gravesandi^{xxvi}, Clarke^{xxvii}, et aliorum.

[149] Hoc Neutonianum attractionis principium nullatenus est admittendum: non enim probatur sufficienti ratione, quomobrem vis illa attractiva merito accentetur qualitatibus occultis, atque eandem vim, velut causam assumere gravitationis corporum, aliud non est, nisi notissimum effectum ex incognita causa repetere. Gravesandus sane fatetur, non solum ignotam sibi esse causam, cur corpora sese mutuo attrahant, imo asserit eandem ex legibus materiae notis minime deduce posse. Quin et cum⁵ ipse Neutonus^{xxviii} in Principiis Mathematicis philosophiae naturalis, definitione 8^a, ingenue scrivit: *voces attractionis, impulsus vel propensionis cujusque in centrum indifferenter, et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice, sed mathematice considerando.*

Praeterquamquod, si mutua vis attrahens insita esset omnibus corporibus, lucis¹⁰ corpuscula, et effluvia lucida cometarum (saltem ubi remotiora sint a Sole, et Cometis, nec propinqua sint alteri corpori, attractiva sua majore virtute ipsorum vi impediendi) deberent mutuam exercere propriam vim attrahentem, atque ita conjungi; ut in nova aliquam materiam concrescerent, subindeque nova sidera continuo procrearent. Deinde solares radii, qui in Planetas, v.g. Solem et Lunam impingunt, non attrahuntur ab illis, sed summa velocitate expelluntur: porro¹⁵ summa tunc deberet potius contingere attractio, nam, si Neutonianis credimus, summa vis attrahens inest planetis, quae et Jupiter satelliter suos ad se trahitur; et lune elevat corpuscula aeris subjecta et etiam aquam maris, unde situm reciprocum exponunt; ergo praedicto planeta (item dico de aliis corporibus) non habent vim attrahentem: lex ponantur Neutoniani, cur radii solares ab illis non attrahuntur.

²⁰ Denique: solemne est Neutonis principium, effectum naturalis ejusdem generis easdem esse causas. Atqui sonus instar luminis ita reflectitur, ut anguli reflectionis et

incidentiae in utroque sint aequales; ergo quaemadmodum sonus reflectitur ex impactione in partes solidas corporis, idem profecto de lumine dicendum est. Et ipsemet Neutonus Optices Libro 2^o, Parte 3^o, Propositione 3^a, affirmat opacitatem corporum oriri ex multitudine reflectionum quae in interioribus ipsorum partibus fiunt. Proinde diaphaneitas ²⁵ nullus, aut pene nullas luminis reflecciones praesefferre debet. Compertum est autem transmitti partem maximam luminis in diaphanum corpus incidentis.

Et tunc sic arguo: vel pars luminis quae transistitur ea est, quae incidit in solidas partes ipsius corporis, vel est illa quae incidit in illius poros. [150] Si primum, consequens est igitur eas corporum partes non esse lumini impediens, secus de ipse Neutonius iudicavit, ad Propositionem 8^a, et Quaestione 3^o. Si secundum, ergo ex poris corporum non reflectitur lumen, sed tantum modo ex partibus corporum solidis; adeoque luminis reflectio proficiscitur ex impactione in partes solidas corporis. Idem dicendum est de luminis refractionem eam videlicet non oriri a vi attrahente, ⁵ ejusmodi enim vis nullatenus explicari potest, nec satis probatur.

Expositis jam, immo et impugnatus philosophorum opinionibus circa luminis reflectionem et refractionem, oportet, ut in nostra hypothesi redeamus, rationem hujus mirabilis phaenomeni. Ut autem facilius percipiatur animadvertendum est, corpus rarius latioribus constare porulis, quam corpus densius; hujus enim poruli strictiores, et minutiores sunt, unde minime con¹⁰gruunt porulis corporis rarioris. Animadvertendum est etiam radium luminis considerari non abstracte sumptum, et omni carente latitudine, sed Physice, et a parte rei; et in hoc sensu, plurimis constat partibus, seu globulis seriatim dispositis a luminoso usque ad corporis superficiem.

Jam ergo: dum radius luminis oblique incidit in superficiem vitri, v.g. cum hujus poruli perfecte non convenient cum poris ae¹⁵ris, necesse est, quod in oram poruli, seu latusculum oras continat, adeoque fit obstaculum, quo minus globulus lucis, ea parte qua oram poruli contingit, tam perniciter feratur. Unde aliquantulum retardata, caetereae partes globuli continuo motu se ferunt, eo quod in medio rariori adhuc sunt versatae; et sic globulus ille circa proprium axem conversus, diversa assumit directionem, accedit itaque ad perpendiculararem. Quod sequenti exemplo intelligi potest: finge tibi currum aliquem, cujus rotae aequali ²⁰ velocitate feruntur; sistatur altera ex rotis, aut non ita velociter feratur, interea, dum alia aequali semper impetu voluptatur; necessarium erit incurvari currus tramitem, ita ut, si altera rota ita remittat de suo impetu, ut aequaliter ambae postea moveantur, mutabitur directio. ita similiter in nostro casu.

Dum autem radius luminis ex medio densiori transit ad rarius, refringitur recedendo a perpendiculari, eadem utique ratione. Nam globulus ille ex crystallo in aerem mergens tangit ²⁵ aerem secundum latusculum globuli; quod quia in rariori medio est densatus, velociori motu movetur, interim aliae globuli partes intra vitrum adhuc contentae aliquantulum remorantur propter vitri densitatem. Unde aliquam rotationem efficit globus, ejusque axe aliquantulum converso, suum motum jam deinceps continuavit per lineam magis recedentem a perpendiculari, quam ea quod [151] sequi debebat, si recta procederet ex corpore luminoso.

Hinc redditur ratio, cur radius perpendiculariter incidentem ex uno medio in aliud sive diversae, sive ejusdem densitatis, nullam patiatur refractionem. Enimin praedicto transitu, vel globuli lucis incident in poros, vel in partes solidas corporis. Si ⁵ primum radius luminis sequi debet rectam pororum seriem, quae porulo superficiei correspondet; non enim est ratio cur illam relinquat aliam quae sequatur. Si secundum: tunc luminis radius ob impactionem in corpusculum, seu partem solidam corporis, debet necessario pati reflectionem; unde per eandem lineam qua venerat, reflectitur igitur radius perpendiculariter incidens irrefractus pertransit.

Hic tamen urget jam ¹⁰ illa secunda pars argumenti: cur nempe si lumen sit corpus, substantiaque corporea, diversam patiatur refractionem ac caetera corpora. Globulus enim eburneus, si ex aere in aquam transeat refringitur recedendo a perpendiculari; et e contra, si ex aqua in aerem pellatur. Lumen vero opposita legere fringitur, ut est evidens; igitur vel lumen non est corpus vel non observat leges ad corporum refractionem institutas. Respondeo. Nos non probare lumen esse corpoream substantiam ex eo quod in sua refractione, hanc vel ¹⁵ illam sequatur viam, sed tantum ex eo quod sicut caetera corpora refringitur, dum ex uno medio transit in aliud diversae densitatis, quod certe non potest coinvenire qualitati proprie tali.

Ratio autem cur caetera corpora, v.g. globulus eburneus, dum e medio raro in densius incidit refringitur in suo motu est, quia cum omne corpus grave minus gravitet in aqua, quam in aere, propter aquae, majorem gravitatem, ab ignato pondere aquae aliquantulum substinetur, et quasi sursum impellitur. Et ex hac ratione infertur evidenter, corpus gravius ac solidius minorem pati sui motus refractionem²⁶ effici via recta, quam descendere deflectare, quam corpus levius. Unde si projiciatus globulus aeneus, parum admodum refractionis patitur, cum in aquam ingreditur. Si vero ligneus

²⁶ Post ponitur ilegibile verbum; **B.** *minusque a*, omittit *efficit*.

fuerit, multo majorem imo intra aquam mersus lineam curvam eformat, et paulo post ingressum attollit ob rationem ²⁵ supradictam. Hoc certe non contingit in luce; quia est substantia longe diversa a caeteris corporibus, quapropter diversas statuuntur regulae ad sui motus refractionem.

[152] **Quaestio 2^a**

In quod constituendae sunt corporis pelluciditas, et opacitas?

Nemo est qui nesciat, diaphaneitatem variis modis explicari pro varia, et multiplici opinio⁵ne, quae de lucis naturae a Philosophis adstruitur. Antequam tamen nostrae de lumine sententiae accommodatam diaphaneitatis notionem exhibeamus, aliqua scitu digna sunt praemittenda. Primo enim animadvertendum est, diaphanum, perspicuum et pellucidum idem esse; estque omne illud, **quor radio luminis liberam trajectionem permittit**, e contra vero, **opacum, quod lumini non permittit trajectionem**. Unde diaphanum interpositum inter oculum et objectum quodlibet, ejus visionem non impedit; opacum vero umbra ex ¹⁰ opposito projicit.

Unde tota difficultas est, cur corpori diaphanum non impediatur visionem objecti alterius positi seu quam requirat in se dispositionem, ut admittat in se radios luminis eisque transitum non deneget? Pro qua difficultate solvenda, animadvertendum est secundo, corpus, tum diaphanum, tum opacum, innumeris constare poris, quamquam solidissima appareant; haec pororum multi¹⁵plicitas, plerisque videtur incredibilis suaderi tamen, potest quam plurimis experientis. Primo enim quod vis illius corporis superficies complanari possit, quod ostenditur eo quod, quamvis complanata in corpora, glutino tamen sibi invicem adhaere possunt?

Secundo. Plantae habent poros etiam sensu perceptibiles, qui in earum cadaveribus, educto humore, manifesti fiunt: in ramo vi²⁰ridi una parte accenso, fumus et humor ex alia parte exudat; vas hederaceum vinum non aqua continet; in animalibus sudor poros indicat. Etiam ea omnia, quae spirituum effluviu habent aut ex quibus spiritus extrahitur, frequentes poros habent. Hydrargyrum in poris materiam subtilem continet, quam iterum resorbet, et sic in aliis innumeris experimentis. Jam ergo explicanda est diaphaneitatis opacitatisque essentia.

²⁵ **467. Conclusio.** “Corporis pelluciditas, seu diaphaneitas consistit in multiplicitate pororum secundum lineam physice rectam coordinatorum, et in seriem similem illius qua diffunditur luminis radius. Ita ut ordo pororum, et radiorum luminis exquisite

congruat, nec mutuo perturbetur. E contra vero opacitas in multiplicitate particularum, quae implicatae [153] sint, et immixtae, certe perturbata”. Haec conclusio non aliena est a mente Aristotelis, qui *Problematum* sectione 11, et 23, tenet per humores oculum transmittere posse ex eo quod habeant meatus parvos, spissos, continuatosque et minime prospectum impediunt.

Suadetur conclusio: nam ea posita optime explicatur, cur lumen, cum sit substantia⁵ corporea minutissima continens partes crystallum, v.g. pervadat, quin aliqua interveniat penetratio. Cur etiam non omnes luminis radii in diaphano incidentes, illum pertranseant; sed alii resiliunt, alii vero oppositam partem illuminent; quod in peripateticorum saltem sententia minime explicari potest. Supposita tamen pororum coordinatione aperte intelligitur, cum non omnis radii luminis per poros transeant, sed aliqui in partes solidas incidat, ab istarum im¹⁰pactione, resiliunt; unde visibile reddunt objectum, eo quod reflectant usque ad oculum inspicientis. Aliter suadetur conclusio.

Mutata, seu omnino perturbata recta serie, ac coordinatione pororum, corpus diaphanum redditur opacum; ergo in sola rectitudine pororum, etc. Probatur antecedens plurimis notissimis experimentis. Primo enim, si vitrum perfectissime diaphani conteratur¹⁵ in minutissimum pulverem evadit opacum, et album; sic quoque, si minutissime mixeatur aqua cum aere, et fiat spuma. In utroque casu contingit mixtio particularum, pertubatioque pororum, ac praeterea conformatio particularum, tum vitri tum aquae in figuras invicem non congruentes, sed interpolatas, utpote angulosas, aut curvas; unde colligitur, quod vitrum cum diaphanum erat, particulas suas diversimode dispositas habuerit.²⁰ Et ita continuatio, ut seriem exquisite ordinatam efficerent; quod ipsum observatur in vitri fractione, seu sectione, quae levigatissima est, non aspera, ut divisio, vel dirruptio ligni.

Secundo, si butanum (la manteca) liquaefiat, diaphanum fiet; concretum autem est opacum. Sic etiam plurima alia viscosa corpora, quae ex ipsa viscositate particulas habent invicem impli²⁵catas, porosque inordinatos. Tertio, vinum opacum, et coloratum, cum extillatur, habet in diaphanum spiritum vini; ea enim distillatio seseruit et separat particulas quibus vinum constat, quae cum sint heterogeneae, minime aequabili plexu inlectebantur, et undequaque per[154]gentes liquoris illius poros obturabant. Si quoque observant chimici, liquores limpidissimos una in mixtos opacari; ergo mutata pororum in rectam lineam directionem omnino tollitur corporum diaphaneitas, ergo in recta multiplicitate pororum perspicuitas et in ipsorum perturbato ordine opacitas sunt constituendae.

⁵ Occurritur objectionibus

Objicies 1°. Si diaphaneitas constituenda esset in pororum rectitudine, corpus diaphanum undequaque poros rectos haberet, ut a lumine undequaque pervadatur sed impossibile videtur quod pori per totum corporis sint ita dispositi ut per quodque latus recto appareant absque aliqua confusione, ergo. Respondeo hoc minime repugnare. Non enim utique ordinantur pori, sed ut aut ait Pater Tosca, ita ut partes diaphani ¹⁰ in quicumque rem sint dispositae, quod ut perscipiatis intelligiti frequenter arbores ita dispositas, ut ordines illarum se mutuo quidem intervesent, non tamen implicant, aut invicem incurrant; ita ut quodque ex loco prospiciatis, directum arborum ordinem videatis simili pacto dispositas esse partes solidas diaphani dicimus. Ex quo fit poros eodem ordine esse dispositos, quaemadmodum viae et semitae, inter arbores praedictas, arborum ordines imitantur.

¹⁵ **Objicies 2°.** Si corpus diaphanum innumeris poris constaret recto ordini dispositis, per quod radii luminis recte procederent, praedictum diaphanum videri non posset. Ergo probatur antecedens: nullus esset radium luminis, qui e corpore diaphano usque ad oculum reflecteret, sed nisi detur luminis reflectio intelligi nequit, nec fieri potest, corpus visibile, ergo. Respondeo multitudinem pororum, quae absdubio adstrui debet in corporibus diaphanos, non tollere quominus etiam innumerae partes solidae ²⁰ inter se colligatae in diaphano reperiantur, quas lux pertransire nequaquam potest. Unde ob impactationem radiorum in illis oritur radiorum luminis reflectio: et hinc diaphanum affere videtur.

Dices: supposita haec explicatione, necesse videtur, ut in alba papyro in qua incidant radii luminis transeuntes per crystallum umbra appareat. Patet hoc: nam si cribrum soli exponas radii per ejus fora²⁵mina trajecti feruntur non continui, sed inter texto longe umbris, ergo etiam, etc. Nego antecedentem, et ultimam consequentiam, vel distinguo primo antecedentem: umbra insensibilis, concedo antecedentem; sensibus perceptibilis, nego antecedentem. Diverso enim modo cogitandum est subtilissimis insensibilibus radiis evenientis [155] ac cribro soli exposita. Cum enim cribro solidae partes sensibiles sint, ex reflectione radiorum in illis sensibilis in partes oppositas efformatur umbra, at vero partes solidas crystalli, sicut et ipsius poris, cum minutimae sint, ac proinde sensus nostros fugiant, non possunt in papyro albasensibilem umbra efficere, et si aliquam causant radiorum lucis splendore, aut omnino to⁵llitur, aut multum minuitur.

Objicies 5°. In nostra sententia, omni corpori levius magis diaphano debet esse quam grave, sed hoc est contra experientiam: tabula enim levior est quam vitrum, et nihilominus hoc diaphanum est, illa vero opaca, ergo. Probatur majorem: corpus levius majorem habet abundantia pororum, et hos ampliores quam grave; unde facilius additum praebent lumini, ergo. Respondeo quod diaphanum non consti¹⁰tuitur per pororum multitudinem sed per illorum rectam dispositionem. Unde Aristoteles Problematum, Sectione 11, Problemate 61, apud Pater Almeida^{xxix}, ait: *haec eadem causa est, cur etiam per vitrum, quod densissimum est, transpicere liceat; per ferulam, quae raram, solutamque est, non liceat; in altero enim meatus respondent inter se, in altero variant; nec quidquam jubat amplos esse meatus, nisi recte ad lineam positi sint.* Nec Philosophus in hac re clarior esse potest, ex multiplicitate igitur pororum ¹⁵ corpus reddit porosum, et pororum aute, recta serie ad primam superficiem usque ad ultimam, diaphanum appellatur.

Objicies 4°. Multoties recta series pororum perturbatur, et omnino mutatur quin pereat corporis diaphaneitas; ergo in multiplicitate pororum in linea physice recta, etc. Probatur antecedens: primo, poruli aquae continuo et diverso motu agitatae continuo loco mutant, et nihilominus ²⁰ aqua fluminis, v.g. apparet diaphano. Secundo, si duo vel tres laminas vitreae adunentur non amittunt diaphaneitatem, sed incredibile est, quod hic servetur rectitudo pororum; nam poris unius laminae correspondere debent partes solidas alterius, ergo mutata pororum recta serie, non perit diaphaneitas, ergo in hoc non est constituenda.

Respondeo: nego antecedentem, ad cujus probationem dico, quod quamvis motus aquae ²⁵ sit continuus et varius, hic tamen non impedit, quo minus ejus pori tamen si continuo locum mutant, in eadem linea semper inter se communicent: nam cum diaphani pori frequentes sint, alii et alii continuo succedunt loco illorum, qui perturbato motu a series rectas recesserunt. unde per ipsos transmittitur lux ab aquae superficie usque [158] ad fundum praeterquamquod aqua v.g. omnino seu nullum agitata plus minusve diaphaneitatem amittit. Si enim aqua in vase existens velociter digito concitetur, fundum vasis nullomodo vel difficulter percipitur, et hoc quia aliquomodo perturbatur rectilinea pororum dispositio.

Deinde licet concedatur non habere ⁵ poros rectos, nihil ex hoc contra nostram sententiam concluditur. Fateor itaque non ita constanter, ac perfecte retinere fluida illam pororum rectitudinem ac coordinationem, forte enim ab ea deficiunt, praecipue cum celeri agitatione moventur, at cum praedicta corpora constent particulis nullo fere nexu copulatis, aut si nexu aliquo sint conexae, ita est facile dissolubilia, ut a lumini

particulis facule dissolvantur; hic est quod si particulae aliquae rectam seriem pororum veluti occludant, ab ipso lumi¹⁰ne a recta via renoventur et hoc modo per hujusmodi fluida ejus radii propagetur.

Ad secundum videtur in ipsam objectionem apertam esse instantiam: nam si septem aut octo vitreae laminae adunentur et in unum colligantur, totum hoc aggregatum apparet opacum, quia ex multitudine laminarum pori perturbantur, et quod porulis primae laminae respondeant partes solidae secundae, tertiae, quartae et aliarum laminarum; quod fit, ut ¹⁵ radii pertransire non possint. Igitur si tres laminae invicem colligatae facilem additum praebent lumini, evidenter colligi potest earum poros rectilineos esse, quamvis non omnis, nam aliquis particulis solidis occludunt; et hinc est, quod aggregatum trium laminarum, perturbate et minus clare lumen accipiat. Unde aliquid diaphaneitatis amittunt.

Objicies 5^o. Opacitas corporum repeti debet a partis ²⁰ heterogeneis seu diversae materiae, quae in corporibus existentes diversam habent virtutem refringentem, diversoque modo radios luminis incidentes refringant; ergo in corpora istarum particularum constitui debet corporum pelluciditas, et non in rectilineam pororum serie. Probatur antecedens quamplurimis experienciis. Primo quilibet liquidum quantumvis diaphanum, si tali modo succutiatur, aut concitetur, ut in spumas habeat, fit opacum, quia intra liquidi particulas intromittitur maxima ²⁵ copia aeris, qui minorem habet virtutem refringentem, quam liquidum. Hac etiam ratione nubes opacae sunt, quamvis ex aere, et aqua diaphanis efformentur. Secundo, oleum, et aqua, si misceantur diaphaneitatem amittunt propter dissimilem virtutem radiis luminis refringendis.

Tertio, per eandem rationem, si resina terebinthinae transparenti aqua misceatur, redditur opaca. Quarto, nix opaca est propter aerem intra aquae particulas inclusum. Quinto, vinum purum praesertim rubeum parum habet perspicuitates ob crassiorum particularum heterogenearum admixtionem. Si autem distilletur, subtiliores homogeneae particulae, quae spiritum vini constituunt ab heterogeneis particulis secretae eodem et ipsissimo modo lumen refringunt unde, earum aggregatum fit diaphanum: ergo ex commixtione particularum diversam virtutem refringentem habentium repeti debet corporum opacitas.

Respondeo, Newtonum^{xxx}, cujus est argumentum, urgemini non satis probare virtutem attractivam corporum, a qua oritur in ejus sententia, major vel minor via radiis luminis refringit. Haec enim virtus est quaedam occulta qualitas, cujus physica

essentia nos latet. Supposito tamen, quod im quolibet corpore detur virtus tum attractiva, tum repulsiva lucis, tenetur adhuc Neutonius reddere rationem, cur unum corpus magis, quam aliud radii luminis refrangat? Nec enim est aliqua experientia, ex qua discernere possimus, unius corporis particulas hunc habere gradum determinatum virtutis refringentis, et non aliud. Recurrendum ergo non est ad Neutonianum principium, maxime cum omnia experimenta allata optime ¹⁵ adequateque explicentur in nostra fide diaphaneitate sententia.

Itaque ad primum, quodlibet liquidum quantumvis diaphanum, si concitetur et magna celeritate moveatur fit opacum, non quia intromittatur aer intra liquidi poros, nam aer similiter diaphanus est, et non potest trajectionem radiorum luminis impedire, sed quia inter motum et concitatum omnino deperdit rectam pororum seriem, quam habebat, et ²⁰ quamvis ejus particulae facillime luminis cedant, tamen ita succussae, et velociter concitatae impetum acquirunt, resistuntque luminis radiis. Secundo, nubes sunt vapores aquaeis vario filaminum flexum contexti, efformatque ex vaporibus in quibus diversarum rerum corpuscula permiscetur; fortasse etiam nitri plurimum admixtum habent. Unde ex vario inordinatoque plexu particularum, et ex particulis heterogeneis poros obturantibus opacitas nubis repe²⁵tenda est. Hoc ratione vapores isti ita conjuncti sensibilibiter diem obducunt, et radiosum solarium directionem impediunt.

Tertio, oleum et quam amittunt diaphaneitatem, dum miscentur, quia utriusque poruli particulis solidis obturantur; poruli enim aquae particulis olei, et hujus poruli particulis aquae [158] nec partes aquae, et olei cedere possunt lumine, quia istae commixtae crassitiem acquirunt, unde lumine resistunt. Eadem ratione resina terebinthinae clarissima admixta, reddit opaca. Quarto: nix opaca est, quia componitur ex partes sphaericae glaciatis. unde unus globulus super duorum aut trium juncturam aptatur, ut in granulorum cumulis contingit, et sic quamvis particulae meatibus ⁵ inter se relinquunt, non tamen qui lineam rectam componere possint.

Quinto. Fateor vinum purum parum habere perspicuitatis ob crassiorum particularum admixtionem; non tamen quia hae particulae diversam habent virtutem refringentem, sed quia vini poros obturant. Unde si vinum distilletur hasque particulas deperdatione pori in recta serie ordinantur, et liberam radiorum luminis trajectionem faciunt. Cum sola ¹⁰ ergo rectitudine pororum omnia diaphaneitatis opacitasque phaenomena optime explicatur.

Quaestio 3^a
Quid dicendum sit de sententia Neutonis circa lucem?

Vobis scripturos de lucis constitutione in Neutoniano systemate, videtur necesse non prolixitate ¹⁵ sed brevitati adhaerere. Neutonus itaque, ut suam de lucis natura opinionem stabiliat supponit solem esse verum ignem, quod repetitis experimentis demonstrat. Neque ei deficit Sacrae Paginae testimonium: siquidem Ecclesiastici, cap. 43, vers. 13 dicitur: *Sol inmeridiano exutir terram; radius igneos exufflans, et radiis suis obsecrat oculos*. Hinc immediate deducit lucem a sole, vel a quoque alio luminoso oriri, veluti a fonte, atque lucis naturam in corpusculis purissimis ac mobilissimis ignis a corpore luminoso radiatum emissis aperte constituit.

²⁰ Quod probat satis evidentibusque experimentiis, enim compertum est luminis radios in speculo concavo, aut lente aliqui convexa collectos, majorem ostendere vim urendi, quam ignis noster; siquidem nullum est corpus quantumque durissimum quod etsi violentiae naturae ignis in fornacibus accensi resistat non cedit virtute radiis solarum vel enim in fumum abit, ut adamanti contingit; vel liquefit in metallis accidit, vel in²⁷ ²⁵ reducitur, ut evenit fossilibus corporibus, vel in subtilissam evaporationem resolvitur, ut contingit auro, si solares radii colligantur ab speculis ex vitris semptem compositis quaemadmodum Neutonus docuit. Quae omnia recenset Dominus Taglini^{xxxii} in sua Epistola Philosophica, et observatur in [159] speculo quoddam ustorio, quod in Academia Regia servatur; igitur solis radii igni sunt. Nunc igitur sit

487. Conclusio. In Neutoni systemate lumen constituyente in corpusculis purissimis ignis radiatum emissis a corpore solari, seu quoque luminoso, non inepte explicantur omnia lucis phaenomena. Id autem melius⁵ declarare non possumus, quam si perspiciorum argumenta proponamus, tum responsiones pro Neutonians.

488. Arguunt itaque 1^o. Corpuscula illa ignea fluunt ab ipsa lucidi corporis substantia, v.g. solis, aliorumque lucidorum corporum. Porro percipere satis non possumus experiri tot corpusculorum effluvio a sole per tot saecula ab initio mundi, usque ad nostram aetatem, solis substantiam non esse dissipatam, vel saltem ad sensum etiam diminutam; ergo non est constituenda lu¹⁰cis natura in hoc particularum solis effluvio. Respondet Neutoni, particulas igneas a sole emissas subtilissimas esse, ac tenuissimas; unde ex illarum emersione a solari corpore non potest sensibiler mi-

²⁷ Post ponitur ilegibile verbum; **B.** lectio dubia: *cavem*.

nui ipse Sol; sicuti contingit in odoriferis exhalationibus, nam una Hispaniae manica miram in modum odorem succini per multos annos, quin sensibilibus diminuat. Ita etiam mosqui²⁸ granulum per plures annos copiosum odorem spirat absque illo sensibili decremento; cum tamen ¹⁵ odor absque corpusculorum emissionem non fiat.

489. Quod si etiam solis diameter imminuta esse per quingentas leuas [?] equinam in tanta distantia, et tanta molle solis eam imminutionem posset deprehendere? Aliter etiam respondent neutoniani: aiunt enim solem esse lucis centrum, et ideo corpus-cula illa ignea a sole emissa denuo esse recipere in sole; circulantur enim effluvia lucida, sicut vaporosa; quaemadmodum ergo mare non decrescit vaporibus continenter sublatis, quia vapores is²⁰ti iterum ad marem redeunt, ita neque sol diminui debet ex perenni luminis effluvio, quatenus corpuscula per hemisphaerium dispersa iterum ad solem veluti ad centrum revertuntur.

490. Arguunt 2^o. Si lumen esset subtile effluviu a sole dimanans, usque ad terram perveniens non propagaretur in instanti; sed experientia manifestat lumen in instanti propagari, ergo. ²⁵ Probatur major: lumen nequit propagari nisi per motum localem; sed implicat talis motum [non] in instanti, ergo. Respondent Neutoniani concedendo minorem sensu physico, non vero me[160]taphysico. Brevissimo enim tempore, physice et quoad nos instantaneo diffusionem luminis ab ipso sole fieri dicunt. Certe enim licet appareat innumeris experimentis lucem celerrima diffundi, nulla tamen ratio aut experimentum afferri, quo clare ostendat in temporis momento fieri. Nemo enim est qui ostendat, solem eodem ipso temporis momenta ⁵ a nobis conspici, quo idem sol super orientem ascendit. Id eorum certem compertum est, sidera a nobis videri, cum illorum radii, oculos nostros feriant, an vero eodem temporis momento feriantur oculi solaribus radii, quo sol in oporiente reperitur incertum omnino est.

491. E contra autem plurima experimenta afferri solent a Neutonians, quibus ejusmodi lucis succe¹⁰ssiva propagatio ostendatur, atque illud in primis apud ipsos celebre quod nempe immersiones et emersiones satellitum ex umbra Jovis citius aut tardius fieri solent pro varia telluris a sole distantia; ut quo nimirum tellus remotior fuerit a sole, tardius satellitum eclipsis, sive periodus compleatur, citius vero ubi propinquior est terra; quod oriri, Videtur ab ipsa telluris sitanti, unde facto calculo, Picardus et Roemerus^{xxxii} existimant ¹⁵ solis radios nonnisi decem, vel quatuordecim minutis ad terram descendere; ideoque lucis celeritas majorem esse celeritati soni, 600.000 vel 700.000, ut ab Hugenio atque Neutono^{xxxiii} accuratissime demonstratur.

²⁸ Ide in duobus ms. Lectio secundum sensum: *musci*.

Arguunt 3°. In hac Neutonius sententia exponi non potest, quomodo remoto lucido, extinguitur illico diffusum lumen, ergo. Probatur antecedens: corpuscula illa ignea intra ²⁰ conclave ingressa, dum clauditur fenestra, non revertuntur ad solem, aliunde non pereunt, debebant illuminare, et non extingui. Respondent Neutoniani, quaemadmodum clauso²⁹ fontis cessat aquae effluuium, atque etiam si recederet mare, cessaret vaporum exhalatio, ita lumen recessae cum extingui dicitur. Praeterquamquod Neutoniani affirmant lucem constitui in corpusculis mobilissimis ignis ingenti motu delatis; remoto autem luminoso, cessat corpusculorum motus, et non amplius addent lumen, sed tenebras.

²⁵ **Argues 4°.** Saepe contingit³⁰ iter noctu facientem percipere lumen aliquod exiguum in domo aliquo [161] ad quam non nisi multarum horarum itinere potest pervenire; atqui incredibile est perexi quam illam, ac tenuae lucernae flammam tot a se corpuscula emittere quod necessaria sunt ad replendam sphaeram spatii, in qua lux illa videri potest, ergo. Secundo, nostrum aer foret nunc multo densius, quam a suae creationis initio; ejus enim poruli et vacuola illis parti⁵culis igneis replerentur. Item aer diurno tempore densior esset, quam nocturno tempore tenebrosus, et tunc corpus grave descendens velocius nocte, quam die ad terram descendere juxta major et minor aeris resistentiam ortam a majori et minori aeris densitate; atqui hoc ipsum manifeste experientiae adversatur, ergo.

Ad primum respondent Neutoniani, quodlibet ¹⁰ luminosum suam habere sphaeram activitatis, quae quidem est illa distantia, ad quam lux potest pervenire. Neque incredibile esse, lucernam quantumvis minima posse a se eittere quamplurima corpuscula; cum enim haec subtilissima sint, et velocissimo motu praedita, possunt radiatum emitti a luminoso, quin hoc patiatur sensibile decrementum. Nec in hoc est aliqua difficultas, si perpendatur exiguum granulum tunis per multos annos suavissimum odorem spi¹⁵rasse per effluuium continuum particularum usque ad certam determinatamque distantiam, quin tamen sensibiliter diminuatur.

Ad secundum, negant nostrum aere nunc densius esse ex continua reversione particularum solis. Cum enim ut dictum est, corpuscula illa sint supra sensus nostros subtilissima, sensibilibus careant gravitate, apta non sunt, nec ²⁰ ut aeri condensationem sensibilem tribuant, nec ut ejus gravitatem augeant. Unde eadem

²⁹ Post ponitur verbum ilegibile; **B. chistonía (?)**.

³⁰ Pos pon itur verbum ilegibile. **B. hominem**.

velocitate descendit grave diusno, quam nocturno tempore, nisi contingat aerem ipsum nocte aliunde reddi graviorem. Praeterquamquod effluvia illa lucida a sole enim iterum ad solem revertuntur veluti ad centrum, sicut vapore eum ma-re unde exierunt continua circulatione reddeunt. Non potest igitur aer per ipsam sensibiliter ²⁵ condensari.

Arguunt denique. In refractione et reflexione, cum plures radii in eundem locum colliguntur futuram corporum penetrationem, si lumen esset subtile effluviium; sed naturalis corporum penetrare impossibilis est, ergo. Respondent non in eundem sensu metaphysico, sed [162] sensu physico concurrent³¹ radios illos: hoc est vicissimus esse, et videri physice esse in eodem loco, ut cinis et aqua, dum haec infundit in vas plenum cineribus. Alia contra hanc opinionem possunt argui, quae ex dictis facile dissolvuntur.

Recibido: 03/10/2022

Aceptado: 20/06/2023

NOTAS

ⁱ Lo citado por Rodríguez es en realidad una versión libre de un párrafo ciceroniano a propósito de la noción de punto matemático como inextenso: “Quaero tamen, quem sequatur. Finge aliquem nunc fieri sapientem, nondum esse: quam potissimam sententiam eliget et disciplinam? [...] Non persequor quaestiones infinitas: tantum de principiis rerum, e quibus omnia constant, videamus, quem probet; est enim inter magnos homines summa dissensio” (*II Acad.* n. 36; *Oeuvres*, ed. Nisard, 1864, p. 412 del t. 3).

ⁱⁱ Bk 438 b 6-9.

ⁱⁱⁱ *II De Anima*, cap.7, sobre el sentido de la vista (Bk 418 b 9-10).

^{iv} *Compendium Philosophicum, Physica Generalis*, Liber IV: De luce, lumine et coloribus: ac corporibus diaphanis et opacis”, ed. 1754, t. 4, p. 128.

^v Cf. *Physica Particularis*, III Pars, Animastica, Disp. III: De sensibus externis speciatim, eorumque actibus et objecto; Q. 4: Quid sit lux, ed. Madrid 1787, t. 3, p. 278-311.

³¹ Verbum dubium, lectio secundum sensum; **B. convenire**

^{vi} Bk 134 b 29-30.

^{vii} Citas confusas, se refiere a Bk 439 a 8 ss y 418 b 14-15,

^{viii} *Compendium*, t. IV, *Physica Generalis*, L. IV: De luce; Cap. 2 Ed. Valentia, 1754, p. 146-149.

^{ix} *Traité de Physique*, Première partie; Cap. 27: De la lumière et des couleurs, du transparent et de l'opaque, 3^a ed. Paris 1676, t. 1, pp. 241-342.

^x *Compendium, Physica Generalis*, L. IV: De luce; Cap. 2: De natura lucis ac luminis; Prop. 31: Quae ad Lithosphoron pertinet explicantur, ed. Valentia, 1754, t. 4, pp. 176-179.

^{xi} *Philosophia Sensuum Mechanica*, *Physica Generalis Pars I, Sectio VI: De luce et coloribus*; Art. 1: Lucis tam primitivae quam derivativae natura inquiritur, ejusque proprietates demonstrantur, ed. Brixia, 1751, p. 394 ss.

^{xii} *Philosophia Sensuum Mechanica*, *Physica Generalis Pars I, Sectio VI: De luce et coloribus*; Art. 1: Lucis tam primitivae quam derivativae natura inquiritur, ejusque proprietates demonstrantur, ed. Brixia, 1751, p. 394 ss..

^{xiii} *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Liber I: De motu corporum, Sectio 14: De motu corporum minimorum quae viribus centripetis ad singulas magni alicujus corporis partes tendentibus agitantur, ed. Londini 1726, p. 222 ss.

^{xiv} *Recreaciones filosóficas*, Tarde 7, Parág. 1 ed. Madrid 1787-1792, t. 2, p. 177.

^{xv} *Compendium*, Tract. IV, Liber IV: De luce, lumine et coloribus, ac corporibus diaphanis et opacis; Cap. 2: De natura lucis ac lumine ejusque admirandis proprietatibus ed. 1754, t. 4, p. 162, p. 162 ss.

^{xvi} En el manuscrito de Zavala el dibujo ha quedado sin hacer, Bárzena dibujó toscamente la figura que corresponde a la explicación de Rodríguez, de acuerdo a Brixia, definiciones del capítulo sobre la reflexión: ed. 1756, p. 263 y fig. 7 de lámina 4.

^{xvii} Cf. *Cursus seu mundus mathematicus, Optica*, Liber III: De propagatione luminis, Disgressio 3, ed. 1690, t. 3, p. 461.

^{xviii} Zavala deja el recuadro sin hacer el dibujo; Bárzena la dibuja toscamente. La figura que corresponde está en Brixia, definiciones del capítulo sobre refracción: ed. 1757, p. 270-271 y dibujo 1 de lámina 4.

^{xix} *Cursus seu mundus mathematicus*, III, Tract. XX: Optica, Lib. III: De propagatione luminis. Disgressio Prima Physica ed. Lugduni, 1690, t. 3, p. 459.

^{xx} La cita está en Brixia, *Philosophia Sensuum Mechanica*, ed. 1756, p. 273.

^{xxi} *Physices elementa mathematica experimenta confirmata*, L. V, Pars II: De lumine refractione; Cap. 6: De diversa diversorum corporum actione in lumen, ed. Leidae 1748, v. 2, p. 751 ss.

^{xxii} *Philosophia naturalis principia mathematica*, L. III: De mundi Sistemate, Regula philosophandi, ed. Londini 1726, p. 387 ss,

^{xxiii} *Physices elementa mathematica experimentis confirmata*, L. VI, Pars II: Motuum coelestium causae physicae; Cap. 11: De universale gravitate, ed. Leidae 1748, v. 2, pp. 987-988.

^{xxiv} *Optice*, Liber III: Observationes circa reflexiones radiorum luminis et colores inde generatos. Las dos cuestiones mencionadas por Rodríguez son: Q. 28: Annon errantes sunt

hypothesis, quibus lumen in pressu quodam, seu motu per fluidum propagato consistere fingitur? (p. 291-298) y Q. 29 Annon radii luminis exigua sunt corpuscula, e corporibus lucentibus emissa? (p. 298-303).

^{xxv} Tomas Campailla, *Considerazione sopra la fisica del signor Isacco Newton, nella sua opera De Principi di filosofia matematici*, editado en *Opusculi Filosofici*, Palermo, 1738, Op. 3, p. 61-285.

^{xxvi} *Physices elementa mathematica experimenta confirmata*, Lib. V, Pars III: De luminis reflexione; Cap. 13: De luminis reflexione et hujus lege, ed. Leidæ 1748, v. 2, p. 833 ss). Citado por Ferrari, *Pars I*, Disp. IV, Q. 5, ed. 1790, p. 294.

^{xxvii} *Recueil de diverses pièces* (ed. Lausanne, 1759) correspondencia entre Leibniz y Clarke sobre el sistema newtoniano. Citado por Ferrari, *Pars I*, Disp. IV. Q. 5 (ed. 1790, p. 294).

^{xxviii} *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, Definitiones, ed. Londini, 1726, p. 1 ss). Definitio 8^a, p. 5. El texto citado corresponde a p. 6 y está transcrito por extenso en Ferrari, *Pars I*, Disp. IV. Q. 5 (ed. 1790, p. 302).

^{xxix} *Recreación filosófica*, Tarde V, Pará.7: Trátase de la diafanidad de los cuerpos, ed. 1786-92, t. 2, p. 82 ss.

^{xxx} *Optice*, Liber II, Pars III, Prop. 2: "Partes minimae corporum naturalium fere omnium, sunt aliquo modo pellucidae. Et opacitas istorum corporum oritur ex multitudine reflexionum, quae in interioribus ipsorum partibus fiant", ed. Lausanne-Genevae, 1740, p.189.

^{xxxi} *Lettera Filosofica*, ed. Firenze, 1729, p.119 ss.

^{xxxii} J. Bernouilli refiere estas investigaciones en "De mercurio lucente in vacuo", Cap. 3 (*O. O.*, ed. Lausanne 1742, t. 2, pp. 332-333).

^{xxxiii} Huygens, *Traité de la lumière*, Cap.1: Des rayons directement étendus, ed. Leidæ, 1690, pp. 4-5). Explica luego (p. 7) la experiencia de Roemer (p. 8) y que la luz es distinta del sonido (p. 11). La referencia completa está en Brixia (ed. 1756, p. 257 y 259).

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 VI, sobre la luz y los colores y el cuerpo natural en cuanto es opaco o traslúcido. Fray Rodríguez aborda el tema basándose en una considerable bibliografía que incluye una discusión sobre la teoría de Newton. El texto se transcribe según el Ms. copiado por Zavala, señalando algunas diferencias con el Ms. de Bárcena.

Palabras clave: escolástica colonial - cuerpo natural - luz - color - Fray Cayetano Rodríguez.

Resumo. Edita-se um fragmento do Curso de Física, ditado por Frei Cayetano Rodríguez no Colégio de Montserrat, Universidade de Córdoba, em 1782: Livro VI, sobre luz e cores e o corpo natural enquanto opaco ou translúcido. Fray Rodríguez aborda o assunto com base em uma bibliografia considerável que inclui uma discussão sobre a teoria de Newton. O texto é transcrito conforme a Sra. copiada por Zavala, apontando algumas diferenças com a Sra. de Bárcena.

Palavras-chave: escolástica colonial - corpo natural - luz - cor - Frei Cayetano Rodríguez.

Abstract. A fragment of the Physics Course, dictated by Fray Cayetano Rodríguez at the College of Montserrat, University of Córdoba, in 1782, is edited: Book VI, on light and colors and the natural body insofar as it is opaque or translucent. Fray Rodríguez approaches the subject based on a considerable bibliography that includes a discussion of Newton's theory. The text is transcribed according to the Ms. copied by Zavala, pointing out some differences with the Ms. de Bárcena.

Keywords: colonial scholasticism - natural body - light - color - Fray Cayetano Rodríguez.

SECTIO LATINA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

De quidditate Dei secundum Divum Thomam Aquinatem, doctorem angelicum, ordinis praedicatorum

Vidzu Morales Huitzil

“Primum nitetur ad manifestationem
illius veritatis quam fides profitetur
et ratio investigat”.
Sanctus Thomas¹

Argumentum

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

De quidditate Dei

“Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos”
Sanctus Thomas²

Sanctus Thomas ordine modoque procedendi scripsit, quia hermeneuma rerum sacrarum sensum anagogicum habet et homo circumspectus sine logica orationem ad persuadendum gentiles accommodatam de quidditate Dei non facit. “Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi

¹ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 17.

² Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 16.

veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis”³. Nae, Sanctus Thomas argumenta, quae Deo conveniunt, praeclara luce intellectus inveniebat et substantiam divinam intelligere differre in aliud tempus nolebat. His ita se habentibus, philosophus per viam rationis ea, quae ex Deo nascuntur, subnixo animo cognoscere debet, hoc modo, ordine creaturarum substantia divina demonstratur. In hoc statu rerum, antigerio opinionem⁴ “dicentium

³ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Jacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 17.

⁴ “Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit. Item. Si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in IV Metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione. Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile. Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV Metaph. Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom. 1-20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse. In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis

quod Deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur”⁵, despiciebat, quia Deus non tantum cogitari potest, sed etiam in actu est. Profecto, Sanctus Thomas causam efficientem entium realium respicit, pro hac causa, propositiones Dei per se notissimas esse et orationes idem de seipso affirmare oportet. His rebus constitutis, “cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit”⁶.

Ergo, homo divinam substantiam cognoscere potest (“cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. Est igitur per se notum Deum esse”⁷), quia potentia rationis e luce divina, quae cognitionis omnis principium est, hominis nascitur. “Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit”⁸. In capitulo undecimo, Sanctus Thomas, qui de quidditate Dei non esse principium perfectum sine perfecto fine aravit, orationem auribus multitudinis accommodat et philosophum invenire essentiam divinam per effectum eius affirmavit. “Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se

accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinatorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus. Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt”; Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 17.

⁵ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 17.

⁶ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 17.

⁷ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 18

⁸ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 18

notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio”⁹. His rebus aductus, Sanctus Thomas rationes ad probandum Deum esse subnixo animo scripsit et omne ab alio motum¹⁰ esse laute peraravit. Nae, “in

⁹ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 19.

¹⁰ “Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic. His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri. Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista

mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum.”¹¹ Hoc modo, via remotio¹², quae non perfectionem positivam formaliter sed negationes, ad cognoscendum quidditatem Dei indicat, hemonibus substantiam divininam monstrat, vere enim *Deus non est homo* vel *Deus non est arbor*, etc. His rebus constitutis, magno emolumento differentiae inter alia entia a philosopho, qui acutus ad indagandum est, accurate dicuntur. Nempe, Sanctus Thomas affirmat:

conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis”; Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 23.

¹¹ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 32.

¹² “Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt. Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis. Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic.”; Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 23.

“Videmus in mundo quaedam quae sunt possibile esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum. Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit. Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmus: tu autem, domine, in aeternum permanes. Et idem: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient”¹³.

¹³ Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: ex thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 35

Resumen. Este escrito trata sobre los argumentos teológicos de Santo Tomás de Aquino, en torno a la quiddidad de Dios. De esta forma, disertaré, brevemente, dichas cuestiones que se encuentran en el libro nominado *Summa contra gentiles*.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino - quiddidad - *Summa contra gentiles*
- Teología - esencia

Resumo. Este escrito trata dos argumentos teológicos de São Tomás de Aquino, em torno da quiddidade de Deus. Desta forma, abordo brevemente essas questões que se encontram no livro denominado *Summa contra gentiles*.

Palabras-chave: São Tomás de Aquino - quiddidade - *Summa contra gentiles* - Teologia - essência.

Abstract. This writing deals with the theological arguments of Saint Thomas Aquinas, around the quiddity of God. In this way, I will briefly discuss these issues that are found in the book called *Summa contra gentiles*.

Keywords: Saint Thomas Aquinas - quiddity - *Summa contra gentiles* - Theology - essence.

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

Vocabula maximi momenti: Sanctus Thomas Aquinas - quidditas - *Summa contra gentiles* – Theologia - essentia.

RESEÑAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

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

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

En la Introducción nos dice el autor:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El libro no tiene un capítulo de conclusiones, y en realidad tampoco es necesario, porque el autor ya aclaró al principio que este dossier no busca defender una hipótesis, ni exponer exhaustivamente un tema de didáctica o de

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

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

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

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

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

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

Celina A. Lértora Mendoza

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

Esta breve obra sigue siendo un objeto inexcusable de nuevos estudios, enfoques interpretativos y traducciones. Acometer esta tarea sin duda es un gran desafío que el autor asume con éxito. El hecho de ser a la vez autor de un estudio complejo, de la traducción y de las notas histórico-críticas y filológicas que la acompañan, aunque es una tarea muy grande, tiene la ventaja de asegurar la unidad conceptual y estilística del conjunto.

La mayor parte del libro está ocupada por el Estudio Preliminar que abarca 200 páginas, constituyendo en realidad una obra independiente y no sólo un exordio a la traducción y sus notas. En efecto, como lo muestra la estructura del Estudio, el autor pasa revista a todos los temas que corresponden a una obra de autoría tan discutida y por el momento irresuelta. Quién era el autor, cuál fue su propósito, cuál fue la causa principal (tal vez varias) que determinaron el éxito de este pequeño tratado, cuya referencia fue inexcusable para todos los autores latinos a partir del siglo VIII, cómo se constituye el *Corpus dyonisiacum* y cuál es el lugar que en él ocupa el *De divinis nominibus*, son algunas de las preguntas que siguen rondando y que el autor va intentando responder o al menos clarificar.

El Estudio Preliminar consta de nueve secciones o pequeños capítulos temáticos y termina con una sección bibliográfica. Las cuatro primeras constituyen lo que se podría denominar marco teórico, y se refieren al conjunto de la obra de Dionisio. Al comenzar plantea con toda claridad los desafíos de la interpretación del *Corpus*, oscilante entre dos extremos: la copia servil al neoplatonismo por un lado, y por otro su consideración como apología absoluta del cristianismo ortodoxo, con una casi inconmensurable lista de posiciones intermedias. El autor expresa con claridad su propósito ante este complejo panorama:

“Para presentar en el corazón del mensaje dionisiano, debemos intentar sumergirnos en el período histórico en el que surgió. En esa tarea desmedida contamos con el auxilio de todos los investigadores, traductores, comentadores y escoliastas que, a través de los siglos, han ido colaborando al esclarecimiento del sentido de la obra y del propósito del autor” (p. 11).

Queda entendido pues, que no se trata de exponer una intuición hermenéutica, por más interesante y coherente con el texto que nos parezca, sino que, al contrario, las respuestas surgirán de una compulsión analítica de todas las posturas en juego, puesto que todas ostentan un considerable nivel de razonabilidad.

La primera pregunta es si la obra dionisiana es producto de una helenización del cristianismo (sección 2), donde presenta largamente la posición de Heinrich Dörrie, para quien no pudo tener lugar un diálogo entre neoplatonismo y cristianismo porque son dos posiciones demasiado opuestas sobre la verdad. Las varias y principales respuestas, que el autor analiza y que implícitamente comparte, refutarían esa tesis con el hecho de que siglos antes, con Justino o Clemente, por ejemplo, ese acercamiento ya se había dado sin mayores problematizaciones. Por lo tanto, conforme se encara en la sección tercera, el *Corpus* tiene que ser entendido en esa línea, aunque las propuestas para identificar al autor —una vez abandonada la leyenda del San Dionisio y ente de San Pablo— no logran consenso. Sin embargo, el autor considera que estas polémicas no han sido estériles porque han ayudado mucho a precisar el entorno histórico y el ideario que presidió la formación.

Finalmente, en la sección cuarta, el autor expone las dos grandes y opuestas líneas interpretativas del *Corpus*: las que lo vinculan con el paganismo o sea con la filosofía griega, y las que lo vinculan con controversias dentro del cristianismo, a su vez escindidas en dos líneas controversiales, las cristológicas y las origenianas. Prudentemente, el autor no toma partido, sino que reconoce los aspectos objetivos de las conexiones que cada opción

privilegia, mostrando indirectamente que no parece acertada ninguna respuesta unilateral.

La segunda parte del Estudio Preliminar se dedica al *De divinis nominibus*, en el entendimiento de todo lo anterior. La sección quinta, la más extensa, expone el contenido doctrinal de la obra. En primer lugar, el autor señala que en el cristianismo primitivo no existía el problema de la relación entre Escritura y Tradición, sino que éste se fue conformando con el tiempo, a partir de los Padres Apologistas y sobre todo con las disputas doctrinarias y las declaraciones de herejía. Así se forma la Tradición, que es colectiva y normativa, no hay admisión de una interpretación individual. Éste es uno de los puntos más importantes, de la obra: referir toda la tradición a la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Entonces se trata de exponer, aunque con un lenguaje a veces oscuro y denso, lo principal de esta tradición eclesiástica sobre varios puntos esenciales. El primero, los presupuestos teóricos sobre el ser y la esencia, en la filosofía griega, en Platón y en su versión neoplatónica. Con todo ese bagaje, Dionisio interpreta el *Parménides* platónico en clave cristiana y –nos dice el autor– concluye en forma ortodoxa, Por su parte, presenta su propia interpretación en versión débil, o “cautelosa”, como él mismo dice:

“Una interpretación cautelosa consistiría en entender que se intenta establecer una vinculación (no una identificación) entre el universo creado y Dios-Hijo en tanto que Creador. [...] Dionisio ha tenido presente en todo momento el peligro de panteísmo, y lo ha rechazado afirmando la trascendencia absoluta de Dios respecto al mundo, pero señalando al mismo tiempo que Dios está presente en el mundo (inmanencia)” (p. 139).

Entonces, en definitiva, se trata de cómo expresar lo inefable, problema que –desde situaciones muy distintas– tuvieron que enfrentar Moisés y Filón. Pero Dionisio insiste en la inaccesibilidad absoluta de la naturaleza divina, aunque admite que podemos tener alguna forma de conocimiento de Dios a

través precisamente de los “nombres divinos” que le da el texto sagrado. Tema que constituye lo central de la obra.

En su continuidad, otras dos nociones son decisivas: la de jerarquía universal y la del mal, cuya existencia y justificación en el mundo fue siempre una ardua tarea filosófica. En este punto el gnosticismo constituye un hito relevante, al sostener que el mal reside en el mundo divino mismo. Hay dudas de si Dionisio tuvo presente la amenaza de maniqueísmo. El autor se inclina a pensar que su preocupación fue sobre todo entender la naturaleza de los demonios.

La Sección sexta nos ofrece sus conclusiones, de las cuales tomo la central que es la siguiente:

“Mi impresión es que la propuesta más fuerte de Dionisio es que el universo creado, incluido el hombre, *fue diseñado por su Creador tomando como modelo la Encarnación de Dios-Hijo*. La Encarnación, pues, no está orientada al universo creado, sino que el universo creado está orientado desde su creación a la Encarnación. El universo refleja en cierta medida (sólo en cierta medida) a su Creador. Las características que refleja el universo son las características de la Encarnación, es decir, la definición de Calcedonia” (pp. 167-168, énfasis del autor).

Esta última frase es explicada luego en el sentido de que la definición dogmática del Concilio se opone al origenismo extremado, y esto habría sido un objeto central de la obra. Como complemento de esta interpretación, la sección séptima presenta los *Escolios* de Juan de Escitópolis como una recepción relevante de Calcedonia, mostrando un teólogo original que pudo dar una versión teórica ortodoxa de la declaración dogmática cristológica calcedoniana. El uso que este escoliasta hace de Dionisio sería una prueba – indirecta pero válida – de la interpretación propuesta.

El Estudio Preliminar concluye con un repaso de las principales traducciones latinas de la obra, señaladamente las de Hilduino, Escoto Eriúgena y Hugo de San Víctor; también hay una breve referencia a las traducciones siríacas. Por su parte, el autor indica que para su traducción ha tomado la versión de Gruyter y que se ha propuesto la mayor “fidelidad posible”, procurando a la vez un sano equilibrio entre la literalidad y la necesaria libertad idiomática.

Un abordaje más analítico de la traducción no es posible aquí. Vale señalar sin embargo, dos aspectos relevantes y valiosos. En primer lugar, en cuanto al texto, sin perder la claridad, logra reproducir el estilo original en cuanto a la organización de las largas frases de modo que se mantenga el hilo de las oraciones subordinadas sin que el lector pierda de vista la oración principal. Éste es uno de los aspectos que considero más difíciles al traducir este estilo redaccionales y que el traductor logra llevar con gran solvencia.

El segundo aspecto es el contenido de las notas. Sin duda es habitual que el traductor identifique las fuentes, las mencione en sus originales manuscritos o ediciones y eventualmente que señale divergencias o copie algunos pasajes concretos controvertidos. También es habitual, aunque no tanto, que el traductor haga consideraciones filológicas sobre el idioma original (en este caso el griego) señalando variantes y posibles opciones. Todo esto está plenamente cumplido. Pero además el traductor ofrece un plus, que consiste en señalar y transcribir numerosos textos paralelos o complementarios, en consonancia con la idea inicial de incardinar esta obra dentro del *Corpus*, al cual le había establecido un sentido unitario.

Finalmente unas palabras sobre la bibliografía, que lleva más de 20 páginas (177 a 198) organizada en cinco núcleos: 1. Fuentes, 2. Traducciones al castellano, 3. Índices, 4. Autores antiguos y 5. Autores modernos. Si bien no me atrevería a decir que es exhaustiva (siempre pue de quedar algo fuera) sí es sin duda un elenco completísimo y de muy útil consulta.

En definitiva, se trata de una obra de aliento que es muy bien venida en el ámbito de los estudios hispanoparlante.

Celina A. Lértora Mendoza

Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista, XV Jornadas De Iustitia et Iure, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Colección Filosófica, México 2023, libro digital, 444 pp. ISBN 978-607-8826-28-5.

La obra que aquí reseñamos, es el resultado de las XV *Jornadas De Iustitia et Iure*, llevadas a cabo en 2020. Compilado por Virginia Aspe Armella, Directora de la mentada Colección, y Laura Corso de Estrada, Directora del “Programa de Filosofía Práctica medieval” radicado en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina. El evento se realizó conjuntamente con la nombrada Institución mexicana, el Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes, de Santiago de Chile; el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra, España; que han coincidido en llevar adelante un valioso espacio histórico-filosófico interdisciplinar con proyección en la Segunda Escolástica y América Hispana.

El volumen consta de 444 páginas que se reparten entre la *Introducción*, realizada por Laura Corso y diez y siete artículos que, al resumirlos, reconocemos que cometemos una manifiesta injusticia por la riqueza argumentativa y bibliográfica de los mismos. Los conflictos analizados permanecen en el transcurrir temporal y en los diversos espacios de nuestra historia humana a través de conceptos, conductas, deseos, que se objetivan transformándose, algunos, en leyes justas necesarias para el buen funcionamiento de una sociedad; otros, no. Sin embargo, todos ellos, nos interrogan.

El primero de los artículos “El giro marsiliano en la construcción de la nueva idea de soberanía”, corresponde al Dr. Francisco Bertelloni quien se introduce en la obra de Marsilio, *Defensor Pacis*, donde el de Padua busca las causas que promueven la paz y las que atenten contra ella. Bertelloni analiza cómo la *plenitudo potestatis* del papa ha sido deducida erróneamente de la “encarnación del Verbo”, error que genera un conflicto entre el papa y el príncipe. Marsilio busca que el poder recaiga solo en uno de ellos, el príncipe. El autor concluye haciéndonos notar un tercer elemento o principio de

autonomía que permite abordar otro aspecto de la ley “un aspecto no jurídico sino específicamente político y expresivo de la concepción de la voluntad de todos los ciudadanos como equivalente a la soberanía civil” (p. 40), aspecto que sería una consecuencia implícita en Marsilio, “sumatoria de un colectivo de inteligencias individuales” (p. 41).

El siguiente escrito corresponde a Laura Corso de Estrada, “Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de ‘*populus*’”. Aquí la autora analiza la frase de Cicerón “todo lo honorable es de un solo modo” (p. 44), frase relacionada al finalismo de la naturaleza “en el desenvolvimiento de la vida perfectiva humana”, que le permite –al ser humano–, gracias a la posesión de la racionalidad, discernir sobre el bien moral. Detalla cómo se pasa del sí mismo al otro y de lo pre-político a lo político y concluye que el estado de naturaleza que Cicerón describe “constituye una manifestación pre-política de la que no se deriva el *populus*” ya que le exige un tipo de vida perfectiva, basada en “virtud” (p. 60). Coincide con C. Lévy (p. 60) en que Cicerón parece haber “aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica” y que, solo quienes hayan tenido ese tipo de vida, podrán realizar el ‘*populus*’.

El tercero, “Sobre el estado de necesidad: una mirada a lo prepolítico”, pertenece a Celina Lértora Mendoza. En él, la autora significa los términos que utilizará, ‘pre-político’; ‘estado de necesidad’; vinculando derecho natural y justicia, como aparecen en el derecho romano y en el pensamiento escolástico del S. XIII, junto a su incorporación al derecho penal. Asimismo, relaciona el derecho de ‘propiedad’ y el ‘estado de necesidad’ conforme la postura de Tomás de Aquino y el *Iusnaturalismo* racional; seguido por la concepción en Duns Scoto del *Iusnaturalismo* bíblico. Aborda a Guillermo de Ockham en relación al concepto de “propiedad”. La autora desarrolla las diversidades que se observan en los problemas teóricos y prácticos derivados de las anteriores argumentaciones. Concluye que hay un distanciamiento del derecho natural en beneficio del *Iusnaturalismo* bíblico y del derecho divino para fortalecer el derecho positivo (p. 89). Leemos que la doctrina escolástica

de la prudencia puede “servir de apoyo a la idea de que, una ley positiva que contemple el estado de necesidad será justa cuando, siguiendo el dictamen de la ley natural, se apoye en el juicio de prudencia que es la virtud de lo correcto particular” y que, la “construcción escolástica del estado de necesidad puede ayudar a la solución concreta de los graves problemas que nos aquejan en el siglo XXI” (p. 89).

Adam Machowski, escribe “Defensa del intelecto individual y su importancia para la vida política de la comunidad humana. Tomás de Aquino como un importante inspirador del mundo prepolítico medieval”. Conforme indica el título, desarrolla la defensa que realiza Tomás de Aquino del intelecto individual como condición *sine qua non* de las relaciones cívicas entre los miembros de la sociedad. El autor concluye que, lo analizado, le permite anunciar una visión pre-moderna de lo político y lo social en el aquinate, con “individuos plenamente responsables de sus propios pensamientos y acciones” (p. 113) al defender, Tomás, la “individualidad del entendimiento agente dado que fue partidario de la visión del hombre como un agente activo en su entorno y constructor de su vida” (p. 113).

Julio Raúl Méndez, en su escrito “Las formas de lo debido y lo justo. Tomás de Aquino y nuestro contexto”, analiza ‘la hermenéutica en el juego de la historia’ para alcanzar la cuestión de ‘nuestro contexto político-jurídico’. Desde lo enunciado por Tomás de Aquino, basado en Platón y Aristóteles, examina aquello que ‘nos’ acerca y ‘nos’ distancia de los medievales y su concepción sobre ‘lo debido’, resaltando la amplitud del mencionado concepto. Al finalizar observa el contexto del siglo XIII en que Tomás enmarca sus pensamientos, la multiplicidad de *communitates*, el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, el *Decretum* de Graciano... para concluir que los interrogantes que ha presentado, solo tienen vigencia si se comprende lo que Tomás pretendía al hablar de lo ‘debido’, de ser así, le otorga vigencia en la complejidad de nuestra actualidad.

Gloria S. Elías, escribe sobre “Soberanía sin legitimación religiosa. Sus albores en el pensamiento de Juan Duns Scoto”. Aquí, la autora pone en

tensión “el modo en que se justifica la autoridad en los Estados constitucionales democráticos con la tesis del origen de la autoridad civil en Juan Duns Scoto” (p. 140). Señala sus antecedentes modernos en el medioevo desde un anclaje positivista, sin intervención directa de los ámbitos religiosos en cuanto garantía de validez, posibilitado por ámbitos escolásticos del s. XIII. Estudia el diálogo Habermas-Ratzinger para enfocarse en cómo aparecerían esos argumentos, por ejemplo, la propiedad privada, en Duns Scoto. Concluye que “en la esfera política es la voluntad y, el consenso de voluntades, la garante racional de autoridad” porque la organización política es contingente e histórica (p. 150).

Juan Eduardo Leonetti, en su comunicación “Moral y atributos en la consolidación de la monarquía hispánica. (De la obligación de conciencia a la mera obediencia a la ley impositiva)”, introduce un epígrafe de la obra *Platero y yo*, de J. R. Jiménez, en el que muestra el intento de pasar por la aduana sin pagar tributo alguno. Lo logra porque “las mariposas y la poesía, no pagan tributo”. Con esta referencia inicia el desarrollo de una interesante crítica sobre la necesidad ética del cumplimiento de tal gravamen –impuesto como ‘natural’– y las consecuencias penales y sociales que dichas ‘presiones’ de pago, generan. Analiza “la justicia como guía de la conducta tributaria debida” (p. 171) hasta alcanzar aquello que sería la consecución de un deseo social como es el de pagar un impuesto ‘justo’.

Julián Barenstein, escribe “*Quantum fortuna in rebus humanis possit*: Tras la influencia de Lucrecio en *El Príncipe* de Maquiavelo”. El autor se ocupa del capítulo XV de la obra de Maquiavelo, *El Príncipe*. La primera parte de su comunicación, la destina a la intención filosófico-política de Lucrecio; la segunda al re-descubrimiento del poema durante el Renacimiento y el conocimiento que “el secretario florentino tuvo del texto”. Y, la tercera parte, a la mentada influencia para “la eliminación de la teología en la historia, en la política y en la teoría del Libre Albedrío” (p. 184). Luego de un cuidado desarrollo, concluye que Maquiavelo no acepta que un pueblo tenga que dejarse gobernar por la ‘suerte’ para no anular el libre arbitrio. Maquiavelo sostiene que, como la fortuna es “mujer, hay que ser precavido”, “las cosas no

sucedan porque sí, hay que actuar, es la parte de gloria que le corresponde al hombre que ha elegido la *vida política*". Si bien Lucrecio influyó en Maquiavelo, sin embargo, no parece haberlo hecho específicamente en *El Príncipe* por lo cual, considera plausible una lectura desde la 'cosmología atomística' al observar cómo la existencia de un universo en continuo movimiento y la ausencia de teología, se pueden encontrar en la descripción del universo político que realiza Maquiavelo.

Yamila Juri y Beatriz Reyes Oribe, escriben el artículo "Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero". Las autoras se introducen en el pensamiento político de Martín Lutero que pretende "fulminar con el rayo de la fe toda pretensión filosófica" (p. 204). Se detienen en la concepción de naturaleza humana que Lutero divide en dos perfiles "la de los hombres de fe y la de los incrédulos" (p. 214), unos poseen la justicia y los otros carecen de ella, solo los primeros alcanzarán la rectitud de la voluntad como único mérito ante Dios. También analizan, en Lutero, la relación Iglesia-Estado y la concepción de hombre luego de la caída. El monje rechaza a la filosofía porque le conduciría a ver al hombre solo como pecador y no su situación frente al Creador, si es capaz de humillarse ante Dios y aceptar la misericordia divina. Concluyen que el pensamiento político de Lutero deriva de su postura teológica que deja de lado el derecho político para la sociedad y posee el "potencial de lo que será el Estado soberano fuente de la modernidad política" (p. 232).

María L. Lukac de Stier, presenta la "Noción de creación: del concepto teológico al uso político", lo desarrolla desde Tomás de Aquino señalando que sus concepciones llegan hasta nuestros días. Lo relaciona con Thomas Hobbes, G. de Ockham y las lecturas que, de la cuestión planteada, ha realizado el papa Benedicto XVI. Concluye enfáticamente: "cuando se trastoca la relación originaria entre Creador y creatura y se pierde la presencia íntima de Dios en el hombre, creyendo insensatamente que se ha logrado la 'muerte de Dios' para endiosar al hombre, reiterando por enésima vez el pecado original, pecado de soberbia por '*querer ser como dioses*' en posesión de la ciencia del bien y del mal, toda creación humana pretendiendo ser divina,

deviene en monstruosidad, como el *Leviathan* hobbesiano o como tantos ‘leviathanes’ contemporáneos surgidos de la irreverencia del hombre frente a misterios insondables como el de la vida y el de la muerte” (p. 250).

Hernando Vicente Cañardo, escribe “Limitaciones a la soberanía absoluta en el pensamiento de Hugo Grocio: libertad de los mares e intervención humanitaria”, conforme su título, se analiza la cuestión de la soberanía absoluta en la posición de Grocio sobre el Derecho Internacional; la libertad de los Mares y Océanos; el cumplimiento del Derecho frente a terceros Estados; las intervenciones humanitarias. Concluye, a partir de varios ejemplos, que “desde el siglo XVI las nociones de un Derecho Natural de carácter universal fueron reemplazadas por el Derecho Internacional” (p. 276). “En ausencia de una autoridad superior, la razón y sus principios permiten la coordinación y la existencia de una pluralidad de Estados” (p. 276).

Horacio Rodríguez-Penelas, publica “Virtudes del príncipe y habilidades del buen gobierno en la *Cartilla Política y Cristiana* de Diego Felipe de Albornoz”. Describe la prioridad de Albornoz en cuanto a la educación del príncipe aprovechando la facilidad y docilidad de la infancia para aprender y aplicarlo en la moralización de la sociedad. Enumera las virtudes que no le pueden faltar, por ejemplo, la religión en tanto fuente de fidelidad, felicidad y fortaleza para abordar los conflictos que le advengan y así lograr la perfección de sus súbditos. Concluye analizando la influencia que la *Cartilla política y cristiana* de Albornoz, tuvo en los monarcas de los siglos subsiguientes.

Verónica Murillo Gallegos, escribe sobre “La ley divina en la problemática del nuevo mundo: Alfonso de Castro OFM (1455-1558)”. La autora se aboca a las polémicas surgidas en torno al Nuevo Mundo; a la racionalidad de sus habitantes originarios; la justificación de la guerra para apoderarse del territorio; los modos de convertirlos al cristianismo; cuestiones que devienen en un análisis de antropología filosófica y filosofía jurídica que deriva en una diversidad de cuestiones políticas. Utilizará las distinciones realizadas por Tomás de Aquino entre ‘ley natural, positiva y divina’ aplicadas al Nuevo Mundo. Concluye analizando las concepciones franciscanas sobre ley divina

y ley natural que influyen, también, en Duns Scoto; y la relación de Alfonso de Castro con lo enunciado por San Pablo, recuperando la necesidad de los misioneros de valorar a los habitantes nativos “aunque ‘deben’ abandonar sus creencias erradas y adoptar las cristianas”. De esto surge la paradoja franciscana, de necesidad de evangelización y guerra.

Virginia Aspe Armella, en “El principio de tolerancia religiosa en el tratado *De Unico Vocationis Modo* de Bartolomé de Las Casas: una contribución relevante”, analiza el tratado del siglo XVI, surgido de autores como Cicerón y otros aristotélico-tomistas en tanto basamento epistemológico para sustentar el principio de tolerancia en la perspectiva dominica en relación a las Indias. Los argumentos epistemológicos son cuidadosamente analizados para evitar la guerra. La autora concluye afirmando la utilización de dicha epistemología por Bartolomé de Las Casas y la oratoria de Cicerón para “la comprensión intelectual de la fe y del asentimiento voluntario que ello implica” (p. 358).

Gabriel González Nares, en su artículo “Razón, jurisdicción, libertad y bien común: cuatro condiciones para el ámbito político en el pensamiento tomista del *Principia Quaedam* de Las Casas”, estudia el tomismo novohispano del siglo XVI; los *principia quaedam* y el ámbito político; el principio de igualdad humana basado en la racionalidad; el de jurisdicción natural; el de libertad y bien común; enunciados por de Las Casas para concluir que los ejes mencionados derivan todos de la ley natural o ley divina que indican lo que se espera de los seres humanos en tanto creaturas racionales para lograr una comunidad virtuosa: “respeto y coexistencia entre los indígenas y los europeos”, condiciones pre-políticas “que fueron la base de construcción de las repúblicas modernas” (p. 375).

Luis A. J. Patiño Palafox, analiza la obra de “Fray Bernardino de Sahagún y los orígenes del indigenismo mexicano”. El autor explica las dificultades que presenta la obra del franciscano por las cuestiones gnoseológicas que se imbrican con la tarea evangelizadora que definirá el proyecto político de la monarquía española del siglo XVI sobre las nuevas tierras. Sahagún como Sigüenza, Góngora o Servando Teresa de Mier, busca afianzar la “identidad

criolla” y también fundamentar la “ideología independentista” (p. 378). Además comenta la importancia de Fray Bernardino en la consolidación de la nación y filosofías mexicanas. La obra *Historia General de las cosas de Nueva España*, explica lo que enseñaba en el centro educativo que había fundado, por ejemplo, la relación de la lengua originaria con la nueva lengua. Le otorga un espacio prioritario a la recuperación de la cultura precolombina que los frailes tenían que conocer porque los indígenas mezclaban las nuevas prácticas con las propias. La importancia de estas imbricaciones le permiten recuperar la historia acerca de cómo se fue llegando a lo que es México hoy y gran parte de América Latina.

María Rosario Polotto, cierra el volumen con “Poder político y familia. La proyección del concepto de ‘soberanía doméstica’ en el pensamiento constitucional de José Manuel Estrada”. Este interesante artículo hace hincapié en la relevancia que le otorga Estrada al *locus domesticus* y el nuevo orden que instituirá para el pensamiento constitucional argentino de finales del siglo XIX que se verán plasmados en la Constitución de 1853. Señala los aportes del liberalismo integrados al discurso secularizado con elementos tradicionales de teología escolástica y derecho castellano-indiano para concluir indicando que “la pervivencia de criterios de valoración de la autoridad del padre y de la familia en las argumentaciones de Estrada” evidencian la complejidad del pensamiento constitucional en Argentina amparado en criterios de soberanía; federalismo; libertad; ciudadano; derecho; propiedad.... “Estrada contrapone a la concepción de una soberanía en términos del voluntarismo roussoniano, la de una soberanía cuyo origen es Dios que se fundamenta en la naturaleza humana y se expresa en diferentes esferas que integran la sociedad –familia-municipio-provincia-nación– y, en definitiva, determina el orden constitucional”, democracia y federalismo, desplazando el eje individuo-ciudadano al ámbito de lo corporativo equilibrando, de este modo, al individuo y la sociedad” (p. 434).

Estas son algunas cuestiones, que la obra reseñada aborda y que nos permite considerarla de valiosa lectura.

Susana B. Violante

CEFERINO MUÑOZ MEDINA & JOSÉ M. F. MENDOZA (editores). *Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur*. Homenaje póstumo a Silvana Filippi. 1º edición. Mendoza. Rubén Ángel Peretó Rivas, 2023. 212 pp.

Esta obra, como su título expresa, es un homenaje a la filósofa, docente e investigadora argentina, especializada en filosofía medieval y patrística, Silvana Filippi, quien falleció en 2021 a causa de la COVID-19.

El libro comienza con un prefacio de Ceferino Muñoz Medina que permite situar la importante figura de Silvana Filippi dentro de los estudios medievales y así también introducir a la “Semblanza póstuma”, epitafio publicado en su momento¹, a cargo de Fernanda Ocampo y José María Felipe Mendoza, quienes realizaron el texto homenaje a quien tuvo una vida dedicada a la filosofía. A continuación, el libro reúne un conjunto de catorce artículos realizados por diferentes investigadores, de los cuales cinco tratan expresamente sobre el trabajo de Silvana y el resto acerca de temáticas vinculadas o cercanas a las líneas investigadas por Filippi.

El primer artículo, “La impronta metafísica del pensamiento medieval” de Olga L. Larre, destaca el interés de Silvana por el estudio de la metafísica, haciendo un recorrido por su producción bibliográfica, destacando su trabajo sobre las fuentes y las interpretaciones y devenires modernos de la metafísica de Tomás de Aquino.

En “Historia y Filosofía en la ‘Edad Media’. Notas y reflexiones para una reivindicación del término”, Nicolás Lázaro repone, tomando como punto de partida una reflexión de Filippi sobre los prejuicios y mitos acerca de la Edad Media, en tanto período historiográfico y en tanto concepto, varios argumentos que permiten reivindicar y justificar la labor de los estudios medievales, así como dar cuenta del origen y desarrollo de perspectivas que cimentaron el desarrollo de tales prejuicios y miradas peyorativas.

¹ Cf. “Epitafio en Homenaje a la Dra. Silvana Filippi Docente de la Universidad Nacional de Rosario e Investigadora Principal (CONICET) (1962 - † 2021)” en *Scripta Mediaevalia*. Revista de pensamiento medieval, 14, n.2, 2021.

Por otro lado, Ceferino Muñoz Medina, en su artículo “En torno a los primeros antecedentes de la analogía”, trabaja sobre las fuentes de las que se nutrieron diferentes autores medievales para desarrollar la noción de analogía, no en cuanto figura retórica sino como vía de conocimiento metafísico. En ese sentido, el presente artículo tiene como objetivo comprender las consideraciones sobre la analogía en autores clásicos, como Homero, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito y Pitágoras, que derivaron en la noción de *analogia entis*, transversal en la obra de Tomás de Aquino que luego fue sistematizada por Tomás de Vio (Cayetano).

En esta obra también encontramos artículos sobre cristianismo temprano. Juan Carlos Alby en “Bautismo y curación en el Libro de Elchasaí”, aborda las fuentes patrísticas y medievales que permitieron reconstruir un relato histórico-historiográfico acerca de la antigua comunidad judeocristiana elchasaíta y analiza aspectos contextuales y doctrinales de uno de los primeros casos de judeocristianismo, en relación a cuestiones metafísicas y medicinales. Asimismo, Marcela Coria en *El ordenamiento del mundo: dispositio/disponere en Adversus Hermogenem de Tertuliano* aborda el tratado del autor del siglo III, quien intenta refutar las tesis gnósticas de Hermógenes, sobre todo su rechazo a la teoría de la *creatio ex nihilo*, por una idea de creación a partir de materia eterna preexistente a la causación divina. Para ello realiza un análisis hermenéutico de los diversos textos de donde derivaron ambas interpretaciones y los distintos argumentos de sendas tesis contrapuestas.

En el artículo “El alma y la mente en el *De ratione animae* de Alcuino de York”, Rubén Peretó Rivas analiza el tratado del maestro de la corte carolingia. El autor encuentra en esta obra el signo de un resurgir de la pregunta antropológica por la esencia de lo humano, así como del alma y la naturaleza. El artículo se enfoca en analizar la noción de ‘mente’ que desarrolla Alcuino, a la que identifica con ‘alma’ y, por el uso terminológico, también con ‘espíritu’, como lo más elevado de la esencia humana por poseer la cualidad de la razón, vía para la obtención de conocimiento y, adoptando

una dicotomía mente-alma/cuerpo la entiende como gobierno y orden del cuerpo y las pasiones.

En “Sabiduría y trascendencia en Boecio”, escrito por Gerald Cresta, el autor aborda la noción de *sapientia* como conocimiento teórico, metafísico y teológico. En relación a esta noción, aborda los conceptos trascendentales en vínculo con tesis neoplatónicas incorporadas por Boecio en su construcción metafísico-gnoseológica en el *De hebdomadibus*, la *Consolatio philosophiae* y el Comentario a la *Isagogé* de Porfirio. Además, realiza un análisis del desarrollo de tesis que fueron clave para la construcción filosófico-teológica posterior.

Natalia Jakubecki aporta su escrito “Alcances y límites de la ética abelardiana: universalismo y diálogo interreligioso”. La autora pone la lupa en el modo en que la ética de Pedro Abelardo combina los preceptos del cristianismo con un universalismo de base antropológica. Para esto se considera la influencia en Abelardo de la noción agustiniana del hombre como *imago Dei* que intrínsecamente tiene la posibilidad de orientarse hacia el bien, y la importancia que el Palatino da a la presencia en el corazón de todos los humanos de la ley natural divina. Jakubecki señala la relevancia, para la historia de la ética, del esfuerzo abelardiano por abrir su pensamiento ético en la senda del diálogo interreligioso.

En su artículo “Silvana Filippi y la trama escolástica de la metafísica”, José María Felipe Mendoza pondera los aportes de Silvana Filippi en materia de Metafísica al proponer ante las críticas contemporáneas al olvido del Ser, una lectura más atenta de la trama escolástica del *esse*. Particularmente, considera cómo a las doctrinas metafísicas platónicas y aristotélicas se les añade el pasaje 3,14 del Éxodo, lo cual habilita nuevas formas de plantear el tema del Ser. Felipe Mendoza sigue los derroteros de Filippi en la consideración de Tomas de Aquino y el *actus essendi*, Duns Scoto y la univocidad del *esse* y la metafísica *a priori* de Francisco Suarez.

A continuación, encontramos el artículo “Tomás de Aquino, Sagrada Escritura y simplicidad divina” de Juan José Herrera. El autor propone una lectura del aquinate que, sin descuidar los desarrollos filosóficos, pone en relieve la constante presencia de la interpretación bíblica en la obra tomista. Se analizan algunos pasajes referidos a la simplicidad de Dios para mostrar cómo el desarrollo que hace Tomás no se aleja en ningún momento de su rol como comentador y exégeta de las Escrituras, destacándose su contenido doctrinal y la integración entre la obra sistemática y la obra exegética del aquinate.

Fernanda Ocampo contribuye al volumen con su trabajo *Ipsum esse, participación y “distinción real” en los Theoremata de esse et essentia de Egidio Romano*. Allí desarrolla el modo en que el escritor agustino argumenta en favor de la distinción real entre ser y esencia en todas las creaturas. Para ello aborda la diferenciación irreductible entre ‘ser creado’ e ‘increado’, entre ‘ser participado’ o ‘puro’, ‘existente de por sí’ o ‘recibido en otro’. Mientras que la unidad entre ser y esencia se da en Dios considerado como *ipsum esse*, ésta no puede darse en la creatura.

La tarea del libro, homenajear a la notable medievalista que fue en vida Silvana Filippi, está fuertemente presente en la contribución de Celina A. Lértora Mendoza “Sobre el ‘giro epistemológico’ de la metafísica escotista. En diálogo con la propuesta de Silvana Filippi”. Allí la autora propone un diálogo y una continuación del último trabajo presentado por Silvana en el marco de la RLFM. Se discute la existencia de un giro epistemológico en metafísica escotista, giro que Lértora Mendoza considera gnoseológico o epistémico. Para hacer esa precisión se desarrollan los puntos de vista de Duns Scoto en contraste con los de Averroes y Avicena respectivamente, en lo tocante a la lectura de la posición Aristotélica sobre el *status* de la considerada ciencia metafísica. Se enfoca también la consideración del Sutil en cuanto a la univocidad del concepto ‘ser’.

En continuidad temática encontramos el texto de Susana Violante, “Duns Scoto y su pensamiento”, donde también se recuperan las propuestas de

Silvana Filippi en su trabajo editado póstumamente sobre la metafísica escotista. Violante propone una relación entre Duns Scoto y Michel Foucault respecto al concepto de verdad y analiza las nociones escotistas sobre la imposibilidad y la representación fictiva en relación con la noción foucaultiana de lo impensado. Se aborda también la cuestión del sujeto en relación con la formulación de la pregunta por el ser por parte del Sutil, para argumentar cómo las cuestiones de la subjetividad no surgen solo en la modernidad, sino que estaban planteadas, con otro vocabulario filosófico, en el medioevo.

El escrito de Vicente Llamas Roig “*De univocatione entis: modos y propiedades trascendentales en la ontología dinamicista*” cierra el presente volumen. El autor propone un abordaje al tópico de la *univocatio entis* desde una estructura tríplica de momentos estructurales de la entidad sumidos en la *communitas entis*: dos ontológicos, la *communitas naturae* y la *singularitas*, y uno supraontológico, la *suppositalitas*. La originalidad de este trabajo da conclusión a un libro que muestra un amplio abanico de temas y perspectivas filosóficas concernientes al pensamiento medieval en el que la Dra. Filippi se especializaba y en el que sus colegas, discípulos y amigos la homenajean al continuar sus investigaciones.

Laura Emilce Sandoval Del Puerto
Mariano Gabriel Pacheco Busch

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Memoria 2022 - Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Durante 2022 la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval ha realizado las siguientes actividades.

- Se realizó el III Coloquio Intercongresos, organizado por la Coordinación de Uruguay a cargo de Ignacio Pérez Constanzó, con sede en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República de Montevideo, los días 27 y 28 de mayo, en forma telemática. Su tema fue “Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media”. Contó con 6 sesiones de temas libres y 3 mesas temáticas: 1. “Tres temas de ciencia medieval”; 2. “De traductores y traducciones; el Medioevo y nosotros”; 3. “Patrística: traducir para enseñar”; además una Mesa de discusión sobre investigación y enseñanza de la filosofía medieval y un homenaje a Silvana Filippi a cargo de Roberto Casazza.

- Se realizó la Asamblea Extraordinaria de la RLFM, en cumplimiento a lo acordado en la Asamblea Ordinaria de 2021, para la elección de la sede del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía medieval, en forma telemática, el 16 de junio pp. Se aprobó la propuesta presentada por la Dra. Olga Larre, Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, con el aval y acompañamiento de la Coordinadora Nacional por Argentina Dra. Susana Violante. Con similares condiciones a las anteriores, se aprobó por unanimidad la realización para el mes de octubre de 2023 en la sede de la UCA, Campus de Puerto Madero de la Ciudad de Buenos Aires.

- Publicación de las *Actas* del Intercongreso, edición electrónica de la Editorial RLFM: fue coordinada por Celina A. Lértora Mendoza, Nicolás Moreira Alaniz e Ignacio Pérez Constanzó, Desarrollo y alcance de traducciones de la Edad Media- Actas III Coloquio Intercongresos, con los trabajos presentados en el Coloquio. Consta de una presentación a cargo de los coordinadores, el homenaje, las mesas temáticas, las comunicaciones y la mesa de discusión, con un total de 446 páginas. La publicación se descarga libremente de

<http://www.redlafm.org/docs/publicaciones/coloquios/Actas%20III%20Coloquio%20RLFM.pdf>

-_ Coloquio Mexicano de Filosofía Medieval, organizado por el Coordinador Nacional, Dr. Juan Manuel Campos Benítez, el Día Internacional de la Filosofía, 17 de noviembre en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en forma telemática con ocho ponencias nucleadas en cuatro temas; 1. Filosofía medieval; 2. Enseñanza medieval y vida; 3. Lógica medieval: octágonos; 4. Teología y mística y un Conversatorio libre. Las ponencias han sido publicadas en *Mediaevalia Americana* 9-2-2022.

- Coloquio Argentino de Filosofía Medieval, convocado y organizado por la Coordinadora nacional de Argentina, Susana Violante, coincidente con las V Jornadas Kennedy de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, se realizó en esta sede los días 3 y 4 de diciembre, con el tema “Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra”. Se realizó en forma mixta, presencial y telemática.

- Publicación de los trabajos del Coloquio Argentino, edición coordinada por Susana Violante, con el mismo título de *Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra*, que consta de una Presentación de la coordinadora y 8 capítulos: 1. Patrística – Agustín de Hipona; 2. Siglos X-XII; 3. Altomedioevo; 4. Lo agonal en la guerra, 5. La diversidad de juegos en el medioevo; 6. La filosofía en el Islam; 7. Mujeres poetas – filósofas; 8. Miscelánea, con un total de 554 páginas. Se descarga libremente de <http://mediaevaliamericana.org/editorialrlfm.html>.

- Participación en la XIX Semana Nacional de Ciencia y Tecnología, Organizadas por la Secretaría Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de Argentina, con una conferencia online “La Medicina en la Edad Media” a cargo del Dr. Jaime E. Bortz, convocada por la Coordinación Argentina y realizada el 17 de octubre.

- Revista *Mediaevalia Americana*, www.mediaevaliamericana.org, indexada en Latindex 1, ha publicado los dos números de 2022. La revista continúa contando con las secciones: Artículos, Varia, Ediciones Críticas, *Sectio Latina*, Traducciones, Reseñas y Documentos. El segundo número fue publicado como “Número Especial”, coordinado por Juan Manuel Campos Benítez y con los trabajos presentados en el Coloquio Mexicano.
- Se ha mantenido la página de la Red con actualización de noticias y de los antecedentes y CV de los miembros.
- En adhesión al Día Mundial de la Lógica, el 14 de enero, se subió a la página de la Red un dossier de imágenes de portadas e interiores de libros antiguos de lógica, “Imágenes de la lógica en América colonial”, preparado por Juan Manuel Campos Benítez y Celina Lértora, con explicaciones y apertura a comentarios. <http://www.redlafm.org>
- Las dos Comisiones de trabajo aprobadas el año pasado han presentado los resultados de su actividad este año. La Comisión de Mujeres en la Edad media que coordina Susana Violante, presentó una Bibliografía de fuentes sobre mujeres intelectuales medievales (noviembre 2022) y participó con una mesa temática en el Coloquio Argentino. La Comisión de Patrología que coordina Joao Lupi presentó un elenco inicial de medievalistas latinoamericanos con indicación de sus publicaciones y una mesa temática en el Intercongreso.
- Ha comenzado la organización del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, para los días 4 a 6 de octubre, en el Campus Puerto Madero de UCA. Ya han salido la primera y segunda Circular. El 16 de diciembre, en forma mixta, presencial y telemática, y como acto de cierre del año, se hizo la presentación formal del Congreso, a cargo de las dos organizadoras, Dras. Larre y Violante, acompañadas por la Coordinadora General Dra. Lértora.
- Canal YouTube para todos los vídeos de las actividades realizadas por la RLFM

http://www.redlafm.org/youtube.html?view_as=subscriber

Directiva Coordinadora de la Red

Coordinación General: *Celina A. Lértora Mendoza*

Coordinaciones Nacionales

Argentina: *Susana Violante*

Brasil: *Silva Contaldo y João Lupi*

Colombia: *César O. Ibarra*

México: *Juan Manuel Campos Benítez*

Uruguay: *Ignacio Pérez Constanzó*

Relatório da Comissão de Patrística da RLFM referente ao ano de 2022

Em 16 de outubro de 2021 a Coordenação Geral da Rede, após consultar os coordenadores nacionais, enviou a todos os membros um texto sobre as Bases Organizativas das Comissões Temáticas de Trabalho. A partir desse texto a Comissão de Patrística, composta por Julián Barenstein (Buenos Aires), Giannina Burlando (Santiago, Chile), Jorge Augusto da Silva Santos (o Bento, Vitória, Brasil) e João Lupi (Florianópolis, Brasil, coordenador da comissão) elaborou uma proposta de atividades que foi aprovada pela Directiva de Coordenadores Nacionais da Rede em 4 de dezembro. Em resumo, a proposta considerava que, sendo poucos os membros plenos da Rede LAFM que se dedicam aos estudos patrísticos, deveria começar por ampliar o seu âmbito de ação incluindo todos aqueles que, na América Latina, são professores ou pesquisadores de Patrística.

Para isso, e com a finalidade de oferecer um instrumento de trabalho, prático, simples e útil, com o qual se facilite o conhecimento mútuo e o intercâmbio entre patrólogos latino-americanos, a Comissão decidiu compor um Diretório, ou lista organizada, em que constem os nomes dos interessados em participar nela, incluindo os dados básicos a seu respeito: instituição onde trabalha ou de que é membro, áreas preferenciais de pesquisa e de ensino, endereço de email: são os dados suficientes para que se possa convidar alguém para compor uma comissão, fazer uma avaliação, ou participar de um colóquio.

Foram convidados inicialmente aqueles que constam das listas de membros da Associação Internacional (AIEP/IAPS) e da Associação Brasileira (ABEPatri): a todos os indivíduos contactados se pediu permissão para incluir seus nomes na lista (alguns ainda não responderam), Cerca de metade dos consultados concordou em ter seu nome incluído no Diretório, pelo que ao final de 2022 a lista era composta por uma centena de nomes de patrólogos, residentes na Argentina, Brasil, Chile, Colômbia e México, e estávamos em

contato com patrólogos de Uruguai, Paraguai e Costa Rica. Incluímos na lista algumas pessoas que, pela sua atividade têm uma rede ampla de relacionamentos e podem ajudar a melhorar o Diretório; dadas as características da comissão, como parte da Rede LAFM, também incluímos algumas pessoas cuja prioridade não é a Patrística, mas a Filosofia Medieval.

Em 2023 pretendemos continuar a busca por nomes de patrólogos, com o objetivo (ideal) de até final de 2023 ter pelo menos um representante em cada país, e alcançar cerca de trezentos integrantes do Diretório. Para conseguir encontrar e contactar os estudiosos de Patrística já começamos o relacionamento com Faculdades de Teologia, mas as respostas são lentas. Entre os objetivos previstos para este ano estão o complemento de informações relativos a revistas e a coleções de traduções, e a possibilidade de realizar um colóquio de âmbito continental. O recente surgimento da Rede Latino-americana de Estudos Patrísticos veio oferecer possibilidades de colaboração que podem auxiliar à execução dos nossos projetos e objetivos.

João Lupi
(Coordenador)
Giannina Burlando
Julián Barenstein
Jorge Silva Santos

**Informe proyecto anual de actividades 2022
de la Comisión Temática**
Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas

Desde que iniciamos la Comisión, conformada hoy por Carolina Durán, Mariano Pacheco, Nicolás Moreira Alaniz, Laura Sandoval y Susana Violante, dado que, por cuestiones de índole laboral, nuestro colega José Manuel Cerdá, ha tenido que dejar el Grupo, hemos realizado reuniones mensuales de exposición académica de los temas que estamos indagando en los pensamientos y obra de aquellas mujeres menos conocidas o bien en los aspectos no tan públicos de sus vidas.

Estamos completando una línea cronológica que realizó inicialmente Nicolás Moreira, en la que constan mujeres filósofas, artistas, científicas, desde el siglo I hasta el XVI, de las que comenzamos el rescate de sus obras.

Bien sabemos que nos enfrentamos a omisiones que dificultan la indagación, ya que es difícil que una persona busque lo que ignora que existió, es por ello que uno de nuestros intereses radica en el registro de las obras de todas las mujeres que logremos recuperar. No ignoramos que es un estudio que se extenderá en el tiempo.

También estamos iniciando un diálogo con especialistas de Argentina y del exterior que nos indiquen las traducciones de obras de mujeres musulmanas y judías que nos permita organizar este heterogéneo periodo desde las diferentes geografías teórico-prácticas de los espacios privilegiados que han ocupado y desde el que nos han heredado su arte, en sentido amplio.

No nos resulta ajeno el hecho de la imposibilidad de abarcar la totalidad de acontecimientos de una persona y de un periodo del pensamiento, pero tratamos de suplir el conflicto que surge cuando el silenciamiento es intencional ¿qué han expresado esas mujeres que los estudiosos no las nombran? ¿a qué molinos no llevan aguas? Interrogantes que hacen aflorar

nuestras dudas y deseos de búsqueda. La Filosofía Medieval no puede existir si, al menos, no se nombra todo lo que sabemos que aconteció en ella y señalamos el reconocimiento de lo mucho por conocer. Por este motivo, es necesario distinguir entre “medievales”: las personas que vivieron en el medioevo y “medievalistas”: aquellas personas que nombran o silencian lo acontecido y que, con esta postura, han tergiversado, más de lo acostumbrado, su contenido sosteniendo, por ejemplo: “que no hubo mujeres que se describieran a sí mismas”, “que no hubo mujeres que filosofaran” en un ámbito público o privado...

Encontramos que un problema, entre neófitos y eruditos, es la costumbre de “creer”, “confiar” en algunas cosas que “se dicen” sin formular pensamiento crítico sobre ello. Vivimos un momento en el que tenemos acceso a mucha información pero que, sin embargo, sobreviene una gran falta de conocimientos para generar esos juicios críticos tan necesarios en un pensamiento filosófico que se precie de tal. Carencia y pre-juicios sobre la capacidad reflexiva, creativa y gestora de conocimientos de la mujer medieval en la Historia de la Filosofía, que intentaremos disminuir con nuestras indagaciones.

Carolina Durán, hace un valioso hincapié en la necesidad de hallar las obras de las mujeres del periodo y realiza estudios críticos sobre ellas, valoración que ha de ser el centro de nuestro proyecto. Ha trabajado sobre algunas figuras femeninas de las que se conservan producciones textuales propias o información de otras fuentes en tres momentos específicos claves de la historia del pensamiento occidental. En primer lugar, en la tardo-república romana realizando un análisis hermenéutico de textos conservados escritos por mujeres de tal momento histórico, pero también las referencias (favorables o críticas) de autores que las mencionan.

En segundo lugar, la importancia de las figuras femeninas en la creación del monacato cristiano, en particular sobre la figura de Macrina -quien ha sido denominada la cuarta capadocia- y sus teorizaciones sobre el alma y el destino de la misma. En tercer lugar, las figuras centrales de la mística femenina del

siglo XIII que pertenecen al movimiento de la teología vernácula y de las beguinas, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete, analizando sus obras desde diversos puntos de vista.

Nicolás Moreira Alaniz Desde hace unos cuatro años se ha estado interesando, y cada vez, más por investigar acerca de la existencia de mujeres filósofas en la Edad Media; esto se debe, en parte, a que se dedica desde 2008 a la enseñanza e investigación en filosofía medieval en Formación Docente (IPA, Montevideo, Uruguay), y desde hace 2 años en la Facultad de Humanidades (Universidad de la República, Uruguay) y, por otro lado, un interés general por investigar el pensamiento filosófico femenino.

Su tesis de maestría en UdelaR, y la tesis en curso de doctorado en UCA, no tratan específicamente sobre este tema, pero, de cualquier forma, sigue incursionando en lecturas sobre las mujeres medievales. En 2008 dicta un curso extra-curricular en el IPA sobre las beguinas y su impacto, así como la influencia recibida por la espiritualidad cisterciense y la literatura del *fin'amour* del siglo XII.

Posteriormente, ha realizado dos seminarios en Formación Docente y un tópico curricular en Facultad de Humanidades sobre aspectos centrales de algunas representantes del pensamiento femenino medieval: Dhuoda, Rosvitha, Casia, Hildegarda, Margarita Porete, Hadejwich, Cristina de Pizán. Ha escrito un artículo sobre Margarita Porete (2019, Revista Brasileña de Filosofía de la Religión), y presentado ponencias sobre la misma autora (2018, Congreso SFU, Montevideo; 2018, Encuentro CELEH, Maldonado), y sobre Casia (2022, Jornadas Historia FHCE, Montevideo). Su interés futuro es investigar acerca de la escritora española Oliva Sabuco (1562-1646), su planteo antropológico y ético; líneas de influencia en su pensamiento; y el problema relativo a su autoría.

Mariano Pacheco Busch desarrolla su investigación en la temática de la diversidad sexual en la Edad Media, dentro del cual la pregunta por el lugar de la mujer y de las feminidades en general tiene un lugar privilegiado, ya la

tolerancia o intolerancia hacia el travestismo o la homosexualidad femenina y masculina, tan cambiantes a lo largo de los siglos y a lo ancho de las sociedades medievales, dependía en gran parte de cómo se entendía la diferencia entre ser mujer o ser varón, qué prerrogativas y qué estatus social y ontológico se otorgaba a cada uno de estos roles.

A una temática del campo de la historia de la sexualidad se le suma una pregunta por la historiografía de la sexualidad. ¿Cómo comprender desde un presente repleto de categorías y conceptos biopolíticos una forma de vivencia social y corporal donde esos conceptos no existían como lo hacen para nosotros? ¿Qué consideraciones son necesarias para no dejarnos llevar por los anacronismos, ni imponer a otras épocas dualismos que son más característicos de la nuestra? Ha trabajado sobre el concepto de mujer en los Padres de la Iglesia, sobre distintos casos de travestismo femenino y, especialmente, sobre algunos de ellos que relata o recupera Christine de Pizán en los albores del siglo XV. Tal es el caso de las santas Marina-Marinus o Eufrosina-Esmaragdo.

También ha realizado estudios sobre el concepto de homosexualidad y los problemas de su aplicación al contexto tardoantigo y medieval. Actualmente su agenda de investigación consiste en la incorporación del mundo islámico a este núcleo de temas, comprendiendo que se trata de un mundo que convivió con el cristianismo y el judaísmo durante casi toda la edad media, pero que presenta su propio universo conceptual y sus propias formas de vivir el cuerpo y la sexualidad muy distintas tanto a las de la cristiandad de su época como a lo que hoy le atribuimos desde el sentido común a la tradición musulmana. El punto de apoyo para esta tarea está en el análisis de la obra *Esparcimiento de Corazones* del alfaquí malikí Al Tifasi (s. XIII).

Laura Sandoval. Con formación tanto en Ciencias de la comunicación como en Filosofía, mis trabajos de investigación han convenido en abordajes sobre fundamentos filosóficos de la semiótica como forma de comprensión y expresión de conocimiento. A partir de la tesis de maestría en filosofía (FHCE, Udelar) sobre el pensamiento semiótico en Tomás de Aquino, comencé a

direccionar mis intereses hacia la denominada “semiótica medieval”. En ese sentido, mis intereses se enfocan en analizar estrategias discursivas que fundamentan y crean producción de sentido, en particular en los textos de mujeres místicas. Estuve incipientemente trabajando sobre textos e imágenes del *Scivias* de Hildegard von Bingen, con el fin de analizar las estrategias discursivas que legitiman un saber filosófico-teológico, una *scientia* relegada a lo masculino, en relación al género místico y al texto místico como género mayormente femenino.

Asimismo, la mística femenina es considerada por la propia autora como un texto que legitima la acción profética (escritura) como la mediación y expresión de esa experiencia. En ese sentido, el género místico provee un espacio paradójico de subjetividad en tanto sujeta al orden divino, pero libre para el desarrollo de un imaginario simbólico no restringido a una forma, donde mediación y traducción son conceptos centrales. Por otro lado, mis intereses devienen en analizar los supuestos en la noción de “mujer” dentro de la antropología filosófica escolástica cristiana, tanto en textos escritos por mujeres como por varones, cómo se articulan tales nociones con valoraciones diferentes asociadas a nociones y figuras teológicas como a tópicos discursivos dentro de un marco de producción altamente estandarizado.

Susana Violante desarrolla su investigación preguntándose: *¿Cómo, algunas mujeres, se autoperciben en la Edad Media?* La indagación se sostendrá en los variados ejes resultantes del análisis de los conceptos vertidos por las propias mujeres desde un análisis filosófico que nos permita, tal vez, dar cuenta de las conceptualizaciones actuales y su posible carácter fundante. No está de más señalar que cuestiones similares no son observadas de la misma manera ni “en” ni “por” los monjes, los obispos, los pobres, las mujeres, los varones, los niños, los ancianos y todas aquellas comunidades (colectivos) que no ocupan un espacio preeminente en la sociedad y, por lo tanto, no conllevan un valor de vida acreditado, reconocido, destacado.

Por esto, y mucho más, nos cuestionamos ¿De qué sujetos estamos hablando? ¿Cuál es el modo de “reconocimiento” en el que estamos inmersos?

¿Qué referencialidad del conflicto queda excluido? Filosóficamente, estas cuestiones inciden en las relaciones interpersonales desde la antigüedad hasta la contemporaneidad. Los diferentes modos de rechazo han de ser “leídos” y “comprendidos”, para evitar la nihilización del ser humano y, en nuestro caso, de la mujer. En definitiva, trataremos de poner en acto el “dispositivo”: “persona”, “mujer”, “valoración”, “búsqueda de sí”, “pensamiento crítico”, “pensamiento autónomo”. Nos enmarcaremos en el reconocimiento de la sagacidad, sutileza, inteligencia y capacidad relacional de las mujeres del periodo conocido como “Medioevo”, para resistir a las nihilizaciones padecidas y gestar conocimiento en diversos ámbitos de sus vidas, desde el *locus domesticus* a la vida académica que les permitió, a muchas de ellas, generar una cosmovisión filosófico-teológico-gnoseológica muy particular.

De las mujeres que gestaron conocimiento en el *locus domesticus*, no poseemos sus nombres, pero conocemos las tareas que realizaban. De algunas que tuvieron acceso al conocimiento, tenemos sus nombres y a algunas de ellas, nos dedicaremos por ser, sus vidas, discursos determinativos con valor epistémico para la constitución de cultura, que permanecen, en muchos casos, hasta la actualidad porque provocaron una variación cultural no solo en el mundo judío, cristiano, árabe e islámico, sino en la generación de profundos debates filosóficos acerca del libre arbitrio, la identidad, el entendimiento, las ciencias, la manipulación de la naturaleza, entre otros. Si pretendemos hallar un escrito sobre ‘teoría del conocimiento’, por ejemplo, no lo hallaremos entre estas mujeres, pero sí un modo particular de conocimiento teorizado. Trataremos de introducirnos en el intersticio de sus escritos, ya sean poemas o tratados, y en su desplazamiento del yo en tanto reconocimiento o ignorancia del ámbito común vivido.

Si bien nuestro propósito puede parecer muy ambicioso, iremos de a poco, pero sin detenernos, incorporando el ítem “futuras líneas de investigación” que podrá contener la tarea de traducción y análisis de algunas de sus obras, para así ampliar lo que de ellas se conoce y que, en su expresividad nos otorgan elementos para comprender mejor su espacio de vida y su

colaboración en la gestación de “cultura” en, por lo menos, las mujeres de las tres religiones abrahámicas –judaísmo, cristianismo, islamismo–.

Esperamos que nuestro trabajo indagatorio y recopilador nos permita comprender las deudas que los periodos posteriores de los estudios filosóficos tienen con el pensamiento desarrollado por las mujeres en la Edad Media, ya sea porque se mantiene en los posteriores periodos o bien porque lo han modificado o anulado.

Carolina Durán
Nicolás Moreira Alaniz
Mariano Pacheco
Laura Sandoval
Susana B. Violante
(Coordinadora de la comisión)

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Julián Barenstein

Es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se ha desempeñado, asimismo, como investigador (becario post-doctoral) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

Juan Manuel Campos Benítez

Es mexicano, nacido en 1957, Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Artes por la State University of New York y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido cursos de Lógica y Filosofía en México (en las universidades estatales de Puebla, Tlaxcala, Sinaloa y Zacatecas; en universidades privadas: Universidad Iberoamericana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad de las Américas) y Bolivia (en Santa Cruz y La Paz) durante 28 años. Ha participado en congresos nacionales e internacionales: Congreso Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Congreso Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, Congreso de la Asociación Filosófica de México, Congreso Interamericano de Filosofía, Congreso Mundial sobre el Cuadrado de Oposición, Congreso de Logica Universalis, Congreso de Dialogo Filosófico, Congreso del Instituto de Pensamiento Iberoamericano entre otros. Ha publicado alrededor de 50 artículos en diversas revistas

Enrique Corti

Es Doctor en Filosofía, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1987, Profesor Titular de Historia de Filosofía Medieval y de Filosofía Teórica en

la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), e Investigador Principal en CONICET, Argentina.

José David García Cruz

Es mexicano, nacido en 1987. Licenciado en Filosofía por la BUAP (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México); Magíster en Filosofía por la PUC (Pontificia Universidad Católica de Chile), y candidato a Doctor en Filosofía por la PUC. Ha publicado artículos en diversas revistas: *Logica Universalis*, *The Logica Yearbook*, *Lecture Note in Computer Science*. Autor de capítulos de libros en la colección Diagrams. Ha impartido cursos de lógica y epistemología en la BUAP, tanto a nivel universitario como preuniversitario. Es ayudante de Manuel Correia en los cursos de Lógica de la PUC. Las áreas de investigación en las que se centra son: cuadrado de oposiciones (geometría lógica), lógicas modales, lógica aplicada a la filosofía de la religión, y epistemología formal.

Emanuele Lacca

Graduado en Bachillerato y Máster en Historia de la Filosofía por la Università degli Studi di Palermo (Italia, 2009 y 2011), Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL) y la Università degli Studi di Cagliari (2016), Investigador Post-Doc en Filosofía Renacentista en la Universidad de la Bohemia del Sur (2017 y 2018). Actualmente es assistant professor de Filosofía Renacentista y Moderna y de Ética Social en la Universidad de la Bohemia del Sur (Rep. Checa).

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 Ana Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España) Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires y Nacional de Mar del Plata, del Salvador y actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Ha sido profesora invitada en diversas universidades del exterior: Ha dirigido y dirige tesis y proyectos de investigación sobre temas medievales. Es miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano FEPAEI Miembro fundador de la RRLFM.

Vidzu Morales Huitzil

Es Licenciado y en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, institución en que actualmente es doctorando. Ha realizado estudios de Religión Cristiana en el Instituto Católico de Teología para Laicos “Camino, Verdad y Vida”; Curso de Lengua Extranjera en el Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras; diversos cursos y talleres en la BUAP. Su formación en los idiomas clásicos se consolidó bajo el método natural, gracias al auspicio de Alexis Hellmer Villalobos. Realizó estudios en latín y griego en España (*Caelum*) y en Italia (*Vivarium Novum*), así como también fue invitado a la conmemoración del *Centenario Museo Dihigo* (Cuba). Ha participado en diversos proyectos de investigación y docencia en la Academia Mexicana de Ciencias, *Studium Angelopolitanum* y el Archivo General del Estado de Puebla, institución en la que ejerce la docencia en lengua latina, griega y de jeroglífico egipcio. Ha publicado artículos de difusión y de investigación en diversos medios comunitarios y académicos

Mariano Gabriel Pacheco Busch

Estudiante avanzado del Profesorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ayudante en la cátedra de Filosofía de la Historia y adscripto en Filosofía Medieval en la mencionada institución. Integra los grupos de investigación “Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica” y “Grupo de Investigación y Estudios Medievales”. Es miembro adherente de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Laura Sandoval

Maestranda en Ciencias Humanas- Filosofía Contemporánea en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar) y maestranda en Estudios Medievales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA), cursando la Especialización en Pensamiento Medieval en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA). Además, integra la Comisión de Mujeres de la Red latinoamericana de filosofía medieval (RLFM) y forma parte del grupo de investigación “Filosofía teórica de la comunicación” coordinado por el Dr. Ricardo Viscardi (UdelaR).

Susana B. Violante

Es Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón; Licenciada, Magister y Doctora en filosofía –*Summa Cum Laude*– por la universidad de Barcelona, España. Título de tesis: *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*. Se ha desempeñado como profesora universitaria desde 1976. Ha sido profesora en Filosofía Medieval desde el año 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, siendo profesora titular regular concursada. Se desempeña desde 1984 como investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Desde 2014 es directora del Grupo de investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμὲ: es justo que yo...” en UNMDP. Ha asistido a más de 110 Congresos – Encuentros – Jornadas – Simposios, nacionales e internacionales. Ha dictado más de 40 Seminarios en universidades nacionales y extranjeras. Posee más de 30 trabajos publicados con finalidad docente y una multiplicidad de

publicaciones en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras, todas indexadas a la fecha. Asimismo posee numerosas publicaciones en actas de congresos, 21 capítulos de libros, 3 libros propios y ha coordinado otros 6. Ha ofrecido 23 conferencias en universidades extranjeras. Ha sido distinguida por: *A Publication of the Philosopher's Information center: The Philosopher's Index. The Philosopher's Index*, Ohio. 2011. Dirige a becarios; tesis doctorales y tesis de Licenciatura. Jurado en tesis doctorales, jurado externo en CONICET. Jurado en Concursos Docentes. Participa en actividades de supervisión de estudiantes; dirección de auxiliares en la docencia y también ha ofrecido capacitación docente a distancia y en el Programa Pro-ciencia - CONICET. Es miembro del Consejo Asesor y del Comité Evaluador de artículos para Revistas indexadas nacionales y extranjeras. Se desempeña como Coordinadora por Argentina en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, RLFM. Conformar el consejo de redacción de la revista *Mediaevalia Americana*, de la RLFM y forma parte de la Comisión Directiva del *Centro de Investigaciones de Estudios Europeos -CIEsE-* en la UNMDP.

Normas para autores

I. Envío

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

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

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

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

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

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

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

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se 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 christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
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 fôlio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos 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,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
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

ÍNDICE

Artículos	5
Dossier Celebración Día Mundial de la Lógica	7
<i>Eriqre Corti</i>	
Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury	9
Resumen	21
Resumo	23
Abstract	25
<i>José Daniel García Cruz</i>	
Dos aportes de William de Sherwood a la Geometría Lógica	27
Resumen	49
Resumo	51
Abstract	53
<i>Julián Barenstein</i>	
La demostración por equiparación de Raimundo Lulio	55
Resumen	65
Resumo	67
Abstract	69
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Dos cuadrados modales singulares de fray Alonso de la Veracruz	71
Resumen	83
Resumo	85
Abstract	87
Miscelanea	89
<i>Emanuele Lacca</i>	
Giudicare rettamente e testare il cuore e le menti. In cammino verso Alano di Lilla e Pietro Abelardo	91
Resumen	111
Resumo	113
Abstract	115

María Elisa Ladrón de Guevara

El alma humana, su naturaleza y relación con el cuerpo.	
Avicena y Tomás de Aquino, un diálogo fecundo	117
Resumen	133
Resumo	135
Abstract	137

Edición crítica 139

Celina A. Lértora Mendoza

Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782.	
Prima Physicae Pars, Liber Sextus – Cuestiones 1 a 3 sobre la luz.	141
Resumen	179
Resumo	181
Abstract	183

Sectio Latina 185

Vidzu Morales Huitzil

De quidditate Dei secundum Divum Thomam Aquinatem, doctorem angelicum, ordinis praedicatorum	187
Resumen	193
Resumo	195
Abstract	197
Summarium	199

Reseñas 201

Juan Manuel Campos Benítez, <i>Hermanas y enemigas. Ensayos sobre los conflictos entre dos aspectos de la lógica ayer y hoy</i>	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	203
Pseudo Dionisio Aeropagita, <i>Sobre los nombres divinos</i>	
por <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	209
<i>Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista, XV Jornadas De Iustitia et Iure</i>	
por <i>Susana B. Violante</i>	215
Ceferino Muñoz Medina & José M. F. Mendoza (editores). <i>Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur</i> . Homenaje póstumo a Silvana Filippic	
por <i>Laura Emilce Sandoval Del Puerto - Mariano Gabriel Pacheco Busch</i>	223
	229

Documentos	
<i>Memoria RLFM 2022</i>	231
<i>João Lupi</i>	
Informe Comisión de Patrística	235
<i>Susana B, Violante</i>	
Informe Comisión Mujeres Medievales	237
Escriben en este número	245
Normas para autores	251

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL