



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 5, N. 2
Diciembre 2018**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

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

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistente de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)

José Meirinhos (Universidad de Porto - Portugal)

Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Mauricio Beuchot (UNAM - México)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ARTÍCULOS

A matéria e o mal moral em Moisés Maimônides

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Introdução

Para o pensamento judaico em geral, as questões éticas são fundamentais e estas passam também pela relação com Deus mantida pelo povo judeu. Para Maimônides, não ocorrerá diferente. Judeu praticante, criado em um ambiente religioso, profundamente versado nas Escrituras e nas discussões Talmúdicadas ainda em sua própria casa, por influência do pai, apesar de sua ligação profunda com a filosofia grega, jamais se afastou das temáticas de origem. Escritor prolífico também no campo mais propriamente religioso no âmbito do judaísmo, Maimônides chegou a ser *nagid* ou líder da comunidade judaica do Cairo, e deixou obras fundamentais, cujo estudo é considerado imprescindível até os dias atuais nos programas de formação dos seminários teológicos judaicos. Dentre elas destacam-se especialmente a *Mishne Torah*, que consiste em um condensado da jurisprudência judaica onde figuram seus comentários aos 613 preceitos e às Leis da *Torah* (Pentateuco) e também um comentário em árabe à *Mishná*, o *Kitab al-Siraj*, além de diversas epístolas. Como médico, chegou a servir na corte do sultão Salah al Din (Saladino) e também neste campo deixou diversas obras importantes que influenciaram profundamente a medicina medieval.

Embora sua obra filosófica fundamental, o Guia dos Perplexos exiba uma profunda orientação aristotélica, atestada pelo próprio autor em sua declarada admiração pelo Filósofo, o rol dos temas que são abordados pelo livro escrito em suas três partes distintas, revela um impulso originário não propriamente filosófico, mas arraigado nas questões que eram discutidas nas sinagogas e nos ambientes religiosos de sua época. O tratamento da questão é filosófico, a linguagem é a compartilhada pela *Falsafa*, mas a origem primeira das preocupações é nitidamente proveniente das discussões entre seus correligionários. Temas como Profecia, Criação, Anjos, Providência, entre outros, figuram ao lado dos debates e discordâncias com os pensadores dos adeptos da teologia racional do *Kalam* e com os neoplatônicos seus antecessores, sem dúvida alguma, assumindo destaque frente às questões provenientes de especulação puramente racional. Julius Guttman

afirma que a filosofia judaica pode ser considerada uma filosofia do Judaísmo¹, posto que, em última instância, a origem última da temática principal e da necessidade de especulação proviria da religião, no mais das vezes, a partir de seus moldes rabínicos e talmúricos. Não concordamos completamente com esta afirmação, já que, em alguns autores essa temática não é a fundamental e também porque consideramos que a filosofia judaica é um corpo de conhecimentos concebido sempre em diálogo com outras culturas ou com necessidades de um tempo específico. Mas, no caso do Guia dos Perplexos, é difícil entender o impulso fora do contexto religioso do qual seu autor era profundamente imbuído desde a infância.

Conforme o próprio Maimônides nos apresenta, a motivação fundamental a impulsionar o seu esforço no Guia dos Perplexos teria sido a de esclarecer determinados pontos considerados por ele como obscuros na Bíblia – pontos estes que, por sua vez, já eram temas frequentes de amplas discussões em passagens talmúricas e rediscussões nas escolas em interpretações internas à religião judaica – como também expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, que, em virtude da linguagem enigmática utilizada, estariam parcialmente encobertos à inteligência do povo em geral. Nota-se aqui que, desse modo, ele próprio afirma que sua primeira intenção foi a “explicação de certos termos que aparecem nos Livros proféticos”. Maimônides também se referirá a uma segunda intenção que é descrita por ele como sendo a de:

“Explicar certas figuras obscuras que estão nos livros proféticos, mas, que não são propriamente caracterizadas como tais. Ignorantes e leitores superficiais tomaram-nas no sentido literal e não no sentido figurado. Mesmo aqueles bem informados ficam perplexos ao tomarem estas passagens em sua significação literal, mas ficam totalmente aliviados desta perplexidade ao

¹ Guttman propõe que a filosofia judaica possui traços próprios justamente porque sua temática provém de questionamentos internos à religião e não de investigações metafísicas racionais: “Desde a Antiguidade, a filosofia judaica foi essencialmente uma filosofia do judaísmo. Mesmo na Idade Média – que conheceu algo como uma total e abrangente cultura baseada na religião– ela raras vezes transcendeu o seu centro religioso” Julius Guttman, *A Filosofia do Judaísmo*, São Paulo, Perspectiva, 2003, p. 28.

explicitarmos a figura, ou meramente sugerirmos que os termos são figurativos”².

Assim, não somente entende certos termos, entendidos enquanto conceitos como formando passagens de difícil compreensão, mas considera igualmente as passagens em linguagem figurativa. Desse modo, esta perplexidade à qual o autor se refere consiste aqui na reação do judeu médio, leigo ou pouco estudado, a certas passagens bíblicas consideradas de difícil compreensão em sua totalidade, muito disso devido à linguagem um tanto enigmática utilizada nas Escrituras. A estas se acrescentam aquelas outras passagens bíblicas que, a uma leitura simples e buscando sua compreensão literal, mostram-se contraditórias, de consecução impossível e, até mesmo, absurdas. Assim, não só tem a intenção de explicar os termos obscuros e certas imagens, mas, para tanto, lança mão de certos artifícios com objetivo de explicar estas passagens por intermédio do recurso a interpretações figurativas, simbólicas ou alegóricas. Um desses métodos que denominamos aqui artifícios explicativos é o constante recurso que faz à homonímia e à polivalência dos termos, explicando que, ainda que um mesmo termo possa ser utilizado em diversas ocasiões, não necessariamente será referente a um mesmo e único significado. Mas, vale acrescentar que a interpretação alegórica não é sua opção preferencial – tal como foi, por exemplo, para Filon de Alexandria - quando da exegese em geral ou da leitura de passagens que possam ser entendidas de modo literal ou com recursos mínimos à interpretação simbólica. É reservada àquelas passagens que ele mesmo considera obscuras.

Maimônides tem também, dentre as preocupações fortes em sua obra, outra que é o esclarecimento das diversas aparentes contradições entre a mensagem bíblica e a filosofia racional, tão em voga no Medieval. Nesse sentido é que vemos o aspecto dialógico de sua filosofia, posto que está diante da herança grega e em discussão

² *Guia I*, Introdução, p. 1. As citações de trechos do Guia dos Perplexos estarão indicadas simplesmente com o termo *Guia*, a parte na qual se encontra o trecho contará em algarismos romanos e o capítulo em algarismos arábicos. A versão em idioma moderno utilizada foi a tradução ao inglês de Friedlander (Moses Maimonides, *Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed*, Tradução do original árabe por M. Friedlander, NY, Dover Publications, 1956). Vale ressaltar a existência da tradução do texto completo ao espanhol, por David Gonzalo Maeso (Maimonides, *Guía de Perplejos*, Ed. e trad. David Gonzalo Maeso. Madrid, Editorial Trotta, 2008), e da tradução das duas primeiras partes ao português por Uri Lam. Infelizmente a terceira parte ainda não está disponível.

permanente com a seus antecessores e contemporâneos muçulmanos. Estas contradições entre a verdade revelada e a especulação racional são, para ele, em sua maioria, meramente questões muito mais de aparência do que de divergência mesma de conteúdo; e seriam devidas, em diversos casos às diferenças na terminologia utilizada, o que, implicaria em qualquer incompatibilidade radical, uma vez que a linguagem não é capaz de designar diretamente as realidades que ultrapassam o mundo sensível e extenso no tempo e no espaço, o que justificaria sua interpretação simbólica das diversas passagens obscuras. Claro é que, considerando a especulação racional puramente humana como falível, por vezes apontará problemas e até mesmo erros nas formulações puramente filosóficas, mas estes pontos serão raros, como em sua célebre discussão contra os aristotélicos quanto à eternidade do universo.

“Ele ensina verdades filosóficas sem impedir o compromisso religioso, mostrando que a filosofia não necessita romper normas sociais ou destruir crenças religiosas. A religião leva as verdades abstratas da filosofia na forma de imagens e símbolos, Maimônides argumenta, mas a religião não é meramente uma representação mítica das verdades racionais, ela também leva até onde a ciência encontra seus limites³.”

A partir destes objetivos centrais declarados pelo próprio autor, podemos nos enganar a respeito do Guia dos Perplexos, crendo que seja uma obra de fácil leitura dedicada a esclarecer o vulgo. Mas o que ocorre é exatamente o contrário. É uma obra que, para sua compreensão, necessita de uma série de conhecimentos prévios, tanto em termos de religião quanto de filosofia. Além disso, Maimônides não escreveu uma obra com preocupações exatamente didáticas. A sequência não segue propriamente um encadeamento sistemático, mas, para os temas buscados, há que buscar passagens, por vezes esparsas, em diversos trechos distintos das três partes da obra. Enfim, embora considere que os mistérios bíblicos estão encobertos para o grande público, este não é seu foco principal, já que, para a correta compreensão desses mistérios, faz-se necessária uma preparação que, nos meios judaicos, já é em parte provida pela própria educação religiosa.

“Em suma, a obra não é dirigida nem aos filósofos nem tampouco aos desprovidos de toda formação intelectual, mas ao círculo de estudiosos que se

³ Joel Kraemer, “Moses Maimonides: An Intellectual Portrait”, Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge University Press, 2005: 10-57 (p. 43).

encontram desconcertados por certos problemas que aparentam contradição entre religião e filosofia, ou simplesmente a razão natural, extremos estes que o Guia dos Perplexos propõe conciliar⁷⁴.

Passemos, portanto à nossa questão fundamental e vejamos de que modo o autor apresenta as diversas facetas que levanta acerca do mal e como as conecta à questão da matéria.

A questão do mal

O tema do mal em si já é algo que podemos dizer que tenha sua origem na especulação religiosa judaica e não necessariamente na busca de uma ética racional. O fundamento da reflexão sobre o mal nas religiões monoteístas provém diretamente de inspiração bíblica, procedendo desde o Gênesis –e, no caso da especulação judaica, também de conteúdos de textos não canônicos– e das mais diferentes histórias e passagens constantes do Antigo Testamento. Portanto, para Maimônides, o fundamento de sua reflexão sobre o mal não será uma observação empírica proveniente de uma necessidade de estabelecimento de regras puramente humanas ou fruto da busca de teorias a partir de reflexões ético-políticas, como é, em parte, na filosofia antiga. Para qualquer pensador judeu, este tema estará necessariamente vinculado às questões que precedem em termos de fundamentação religiosa, a saber, a questão da Lei Divina e da obrigatoriedade das *mitzvot*. Em virtude disso e de sua influência filosófica, a reflexão de Maimônides tentará dar conta simultaneamente de dois aspectos, um proveniente da inspiração original religiosa e outro advindo da reflexão ética grega, em especial, da teoria aristotélica, que lhe é mais cara.

A questão do mal é tratada tanto do ponto de vista ontológico, quanto a partir da ética. Aqui apresentaremos o pensamento do autor a partir da visão que o próprio nos oferece no texto do *Guia*, onde a questão pode ser dividida nos seguintes aspectos: a ideia sobre o mal em si mesmo como princípio ontológico, a posição do autor sobre o mal natural ou aqueles males ou sofrimentos que acometem a realidade sensível por si e a questão referente ao mal moral. Vale pontuar que, na sequência, o autor oferecerá uma breve análise do mal e do sofrimento humanos, a partir de uma exegese do Livro de Jó, mas, neste trabalho, não abordaremos a questão por estar fora dos objetivos propostos.

⁴ G. Maeso, “Estudio preliminar”, Maimonides, *Guía de Perplejos*, Ed. y trad. David Gonzalo Maeso. ed. cit., p. 15.

Ao contrário do que poderíamos esperar, Maimônides não se estende muito sobre a questão do mal em si mesmo. No capítulo 12 da terceira parte de sua obra Maimônides trabalhará esta questão e nele divide os males em três classes: a) os males que acometem os homens e os corpos em geral; b) os males que um homem inflige a outro ou aos demais e c) os males que o homem causa a si mesmo. Para podermos compreender de modo mais acurado a relação que ele estabelece entre o mal e a matéria há que buscar algumas passagens que estão fora de seus capítulos específicos em relação ao mal.

Quanto à questão do mal em si mesmo, ou, da possibilidade de existência de um princípio ontológico ou substancial para o mal, podemos dizer que, da mesma maneira que tantos outros pensadores de sua época dedicados a elaborar uma conciliação entre a filosofia e as Escrituras, ele não considera esta questão. Para ele não há nem pode haver um mal absoluto ou substancial, enquanto um princípio independente ou alguma causa última do mal no mundo. Sob o governo de um Deus que é puro bem e do qual, necessariamente, somente o bem pode proceder, o mal é simplesmente a ausência do bem de Deus, sua falha ou sua deturpação, ocorrendo por algum empecilho à perfeição ou por acidente. “A verdadeira ação divina, em toda sua integridade é o bem, porque é o ser”⁵. Esta é precisamente a primeira conexão que se estabelece entre mal e matéria, dado que, para ele, a matéria é imperfeita e, portanto, necessariamente privada por definição da possibilidade de recepção da totalidade do bem de Deus. Scholem, refletindo a respeito do tratamento conferido ao mal pelos pensadores judeus comentará que o tema do mal é um dos pontos fundamentais que traçam uma separação e um distanciamento entre os filósofos judeus de orientação racional e os místicos através da história, mas, em especial os cabalistas. Ambos, segundo ele, são “aristocratas do pensamento”, mas concebem a questão de modo absolutamente distinto. “Em geral, os filósofos do judaísmo tendem a tratar o problema do mal como algo sem importância em si mesmo. Alguns deles têm se mostrado mais que orgulhosos dessa negação do mal, considerando-a um dos pilares mestres do que chamam o judaísmo racional”. Os místicos, ao contrário, com uma abordagem muito mais vivencial e experiencial do que propriamente teórico-racional, “têm um forte sentimento da realidade do mal e do escuro horror que há em torno de cada ser vivo. Não procuram, como os filósofos, descartar-se dele por uma fórmula conveniente; procuram antes penetrar

⁵ Maimonides, *Guia*, III, 10, p. 266.

em sua profundez⁶. No caso dos filósofos medievais de orientação aristotélica como Maimônides, esta contraposição é especialmente flagrante em comparação com as preocupações dos cabalistas que foram seus contemporâneos ou que o sucederam e, dentre eles, não raros, tanto vieram a criticá-lo.

Sem estatuto ontológico próprio, o mal é, portanto, meramente privação da capacidade plena de recepção do bem que advém de Deus e, assim, devemos passar diretamente à primeira classe de males que Maimônides distingue, ou seja, àquilo que podemos chamar de “mal natural”, ou àqueles “males” que acometem os homens e os corpos em geral. Na linha dos aristotélicos e neoplatônicos medievais que, por sua vez, seguiam o conjunto da literatura atribuída a Aristóteles⁷ na época, o RaMBaM defende que todos os corpos são compostos de matéria e de forma, e que a corrupção e a morte atingem estes corpos exclusivamente em virtude da matéria que os compõe. Sua concepção de matéria resume-se exclusivamente à matéria sensível e corpórea, não aceitando a existência de graus ou sutilezas que permitiriam um conceito de matéria espiritual ou inteligível. Do mesmo modo, advoga a prioridade da forma sobre a matéria, da qual procede a essência e a perfeição, limitada pela imperfeição da matéria que a recebe. A forma, então, considerada em si mesma, não está submetida à situação de sofrer males naturais, a não ser acidentalmente, pelo fato de estar unida à matéria e somente enquanto assim estiver. A forma em si é perene e incorruptível e a mais alta entre as formas é a forma humana, descrita por ele como nobilíssima forma humana que é a imagem e semelhança de Deus⁸. Portanto, caso a forma humana, especialmente, fosse atingida pela corrupção, isto ocorreria de modo exclusivamente acidental.

⁶ Gershom Scholem, *As Grandes correntes da Mística Judaica*, São Paulo, Perspectiva, 1995, p. 37.

⁷ Observe-se que aqui nos referimos ao Aristóteles conhecido na Idade Média, ou seja, contam-se entre suas obras as atribuições arbitrárias, como as contribuições do *Liber de Causis* e da *Teologia*, e ainda das cartas e materiais apócrifos, repassadas pelos pensadores muçulmanos bem como de suas versões lidas a partir de tradutores e comentadores. “Aristóteles encabeça a lista de autoridades filosóficas que Maimônides admira e cita ou parafraseia frequentemente. No entanto, como ele diz a Samuel [Samuel Ibn Tibbon, tradutor de seus livros ao hebraico], Aristóteles precisa ser estudado com seus comentários, especificamente, aqueles de Alexandre de Afrodisia, Temistio ou Averróis”. Alfred Ivry, “The Guide and Maimonides’ Philosophical Sources”, Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005: 58-81 (p. 59).

⁸ Cf. *Guia* III, 8, p. 261.

Por outro lado, Maimônides associa a matéria diretamente à privação, à qual está indissolúvelmente ligada. Por esta razão, a matéria se torna, em última instância a origem mesma dos “males” que atingem os corpos e que, acidentalmente afetam a forma. Na parte III do Guia dos Perplexos, capítulo este que dedica à matéria, explica que “A verdadeira natureza da matéria implica sua indubitável associação com a privação”⁹, de certo modo complementando aquilo que já expusera inicialmente sobre a matéria na parte I da obra, ao comparar certas ideias bíblicas com as concepções dos filósofos, conferindo as devidas diferenças de vocabulário. Aponta para a descrição de Platão, para sustentar o paralelo com as passagens das Escrituras:

“Assim, Platão e seus predecessores denominavam a matéria “fêmea” e a forma “macho”. Já sabes que os princípios dos seres que nascem e perecem são três: a matéria, a forma e a privação particular inerente à matéria, pois, se esta não contivesse em si a privação, não seria suscetível da forma, daí que a privação seja elemento integrante dos princípios. Esta cessa quando advém a forma e uma nova privação a substitui, e assim perpetuamente, como se ensina na física”¹⁰.

Maimônides descreverá a matéria como uma mulher casada e adúltera que, ainda que jamais esteja livre e isenta do vínculo marital com a forma, é infiel, pois não cessa de mover-se a fim de se livrar da forma atual, buscando constantemente outra forma para substituí-la. Desse modo, “está claro, a partir disso, que toda destruição, corrupção ou imperfeição se origina da matéria”¹¹, e que todos adoecemos e morremos por causa da matéria. A partir dessa designação, interpreta uma série de passagens bíblicas que se referem à mulher e seu comportamento pecaminoso, despidorado ou adúltero não como relatos reais que devem ser lidos literal e historicamente, mas como alegorias para a situação da matéria e, desse modo, a associação da mulher com o pecado que está presente em inúmeras passagens do Velho Testamento é a partir desta analogia explicada.

A matéria é também entendida como uma barreira à nossa própria compreensão. Entendendo a inteligência, ou a alma racional humana mais alta enquanto forma pura, a limitação do conhecimento humano procede da associação dessa forma com

⁹ Ibid.

¹⁰ Maimonides, *Guia*, I, 17, p. 27.

¹¹ Maimonides, *Guia*, III, 8, p. 261.

a matéria, necessariamente nessa vida. Assim, a matéria seria também a causa pela qual nossa inteligência não é capaz de ver claramente a si mesma e contemplar as verdades superiores e divinas. A isso se refeririam as passagens bíblicas que aludem ao véu que nos separa de Deus: “a matéria é um grande véu que impede de ver a inteligência como realmente é [...] por tal motivo, sempre que nossa inteligência aspira ver Deus ou algumas das inteligências separadas, tropeça neste véu interposto entre eles”¹².

Outra questão que vale ressaltar aqui é aquela de que, dado que Deus é criador de tudo a partir do nada, caberia a objeção por parte de alguns detratores de que, portanto, deve ser Deus o agente causador dos males, uma vez que, necessariamente é Ele quem confere a matéria aos corpos. Questão muito debatida durante o Medievo, é quase inescapável, quando nos deparamos com um autor que admite somente a matéria corpórea e confere imperfeição e privação a este elemento necessariamente constitutivo do universo sensível. Maimônides não só conhece a possibilidade de esta objeção ser levantada, como a discute. Para tanto, confronta os *mutakallimin*, que, segundo ele, acabam por defender direta ou indiretamente esta ideia, uma vez que “asseguram que é Deus quem cega e ensurdece e acalma o que se agita, dado que tais privações, segundo eles, são realidades”¹³. Maimônides contesta estas afirmações, apontando sua inconsistência, com o fim de reafirmar o mal como privação e a privação como ausência. A privação é, por definição, a inexistência de algo, não podendo ser, portanto, algo efetivo, ou uma realidade em si mesma. A privação não é ser, mas é não-ser.

O autor vai mais além em sua reflexão, argumentando em direção à necessidade ou não de um agente para o mal/privação. Para ele, não haveria sentido em buscar um princípio ou causa para a imperfeição ou ausência e, para desvincular a origem do mal de Deus, argumenta no sentido de desvincular o agente da privação, uma vez que não há necessidade de um agente para a privação, nem mesmo caberia esta possibilidade, pois para necessitar um agente é preciso ser. Um não-ser não necessita disto, nem há como determinar um agente para ele, uma vez que algo que não é não pode ter sido efetivado pela ação de um agente. Para tanto, analisa uma série de situações corriqueiras, e toma como exemplo a ideia comum de uma ação humana que, ainda que pudesse ter sido realizada, não é realizada. Exemplifica com o caso

¹² Maimonides, *Guia*, III, 9, p. 265.

¹³ Maimonides, *Guia*, III, 10, p. 266.

hipotético de um homem que, ainda que dispusesse de perfeitas condições para salvar um outro homem da morte, não o faça.

Para o entendimento comum, nesse caso, por abster-se de fazê-lo, de algum modo, o primeiro homem teria matado o segundo ou, ao menos, teria sido responsável por sua morte. Ele discorda totalmente dessa posição e assim explica:

“De qualquer modo, fica claro para ti que em nenhum caso pode a ação de um agente vincular-se à privação e que “efetuar a privação” somente poderá ocorrer por acidente (ou indiretamente) como já expusemos. Por outro lado, o que um agente realiza de modo direto é algo que necessariamente existe, seja qual for o agente e deve se referir a coisa existente”¹⁴.

A partir disso, entende que mesmo as imperfeições, deformidades, e as enfermidades que possam vir a acometer os corpos, ainda devem sempre ser consideradas no elenco dos bens, uma vez que qualquer que seja a coisa existente e realizada se encontra no âmbito do ser, portanto do bem, e aquilo que lhe falta, do não-ser ou privação, não consistindo propriamente uma realidade a ser considerada. Essa é a explicação que o autor fornece à afirmação de que Deus viu ser muito bom tudo quanto havia feito¹⁵. Maimônides reforça que até mesmo a morte deve ser entendida como um bem, porque “ainda o ser desta matéria inferior cuja condição pode ser associada à privação, que engendra a morte e todos os males, é, apesar de tudo, também um bem, no sentido da perpetuação da geração e da permanência necessária do ser”¹⁶. A partir desta ótica, o mal que acomete os corpos é exatamente um mal natural, ou seja, uma característica indissociavelmente ligada à existência neste mundo sensível, algo comum a todos e, ainda, necessário, por estarem todos os seres neste mundo dotados de matéria corpórea. Mas, a matéria em si, não é propriamente um mal. Em virtude do fato de que, de algum modo, ainda que incompleto, dispõe de algum ser, seria assim então um bem. Dessa maneira, Maimônides considera explicada a primeira classe de males, demonstrando igualmente a ausência de substancialidade do mal, sua privação de ser em si mesmo e a inexistência de agente.

¹⁴ Maimonides, *Guia*, III, 10, p. 266.

¹⁵ Cf. Gn. 1:31.

¹⁶ Maimonides, *Guia*, III, 10, p. 267.

Apesar de Maimônides acreditar que a maioria dos males advém do próprio homem, estes também não estão dissociados da matéria. Conforme já apontamos, a pura forma é incorruptível, portanto, a causa do mal que procede da ação do homem não tem sua origem na forma. Por essa razão, a questão da matéria também estaria relacionada com as duas outras classes de males que ele descreve, a saber: aqueles que um homem inflige a outro ou aos demais em geral e aqueles que o homem causa a si mesmo. Maimônides aponta que, apesar da propensão do senso comum e até mesmo de alguns sábios, em crer que há no mundo mais mal do que bem, o mal não é tão abundante quanto se pensa. Para ele, a causa dessa crença reside em considerar o universo inteiro a partir de uma perspectiva unicamente centrada no ser humano.

“Todo iletrado imagina que o universo inteiro existe unicamente para seu próprio benefício, como se ninguém houvesse além dele. Consequentemente, se o que a ele sucede é contrário a seus desejos, forma o juízo taxativo de que a única realidade é o mal: mas se o homem considerasse que representasse o cosmos, apercebendo-se de sua insignificância dentro de si mesmo, a verdade lhe seria mostrada clara e evidente”¹⁷.

Quanto àqueles males que um homem inflige aos demais, por exemplo, a tirania, Maimônides afirma que estes são pouco numerosos e dificilmente se encontram generalizados e nem são excessivamente frequentes. A exceção que ele aponta é em relação a situações de guerras e grandes conflagrações, mas também não as considera como um estado comum no convívio humano.

Quanto à terceira classe de males, aqueles que cada homem causa a si mesmo, estes sim são muito mais numerosos e frequentes e praticamente não há homem que se encontre isento deles. Na visão do autor, todos os males e condições perniciosas do corpo e da alma encontram sua causa nos vícios e nos apetites desenfreados, seja pela comida, seja pela bebida ou pelo ato sexual, e estes podem ser ocasionados tanto por abuso quanto pela irregularidade, quanto pela má qualidade. Estes males, ainda que exclusivamente causados a partir do corpo, acabam por atingir a alma, pelo fato de estar a ele indissociavelmente ligada e pelo fato de que os hábitos da alma são de algum modo consequências da compleição corporal. Vale ressaltar que a compleição corporal natural –ou seja, o grau de perfeição da matéria corpórea e, inclusive cerebral– é tomada em grande consideração por Maimônides, inclusive é uma das características essenciais para a vocação profética. Um homem que não

¹⁷ Maimonides, *Guia*, III, 12, p. 267.

tenha as disposições do corpo devidamente ordenadas e funcionais não chegará jamais a ser um sábio e muito menos seria considerado em relação ao dom da Profecia. As teorias e tendências de Maimônides, o médico, aqui se revelam novamente...

A afecção eventual da alma, não pela compleição corporal, mas pelo comportamento do corpo ocorre por duas razões: a primeira delas é que todas as alterações que o corpo experimenta em si afetam necessariamente a alma, uma vez que a alma é uma força que reside no corpo e que as propriedades da alma dependem das condições do corpo; dessa maneira, os abusos e vícios cometidos pelo corpo e que alteram diretamente o corpo no plano sensível têm consequências secundárias também na alma pelo fato de que esta está vinculada a ele. A segunda razão é que, conforme Maimônides, a alma se familiariza com as coisas supérfluas e adquire uma forte disposição para desejar as coisas que não são necessárias para a conservação do indivíduo ou da espécie e esta disposição torna-se um hábito. E, conforme o autor, para a satisfação das coisas que são necessárias à conservação do indivíduo e da espécie, um mínimo é o bastante, mas para o desejo das coisas supérfluas não há limite. “Assim, todo homem ignorante, de pensamentos tortos, sempre anda triste e com pesar porque a ele é inacessível o luxo conseguido por outro e, a miúdo, corre grandes riscos, como viagens marítimas e serviço ao rei, com o objetivo de alcançar estes luxos inúteis”. E, em seu pesar e tristeza por ganância e inveja, acaba por chegar ao ponto de recriminar a Deus mesmo por haver criado um universo injusto e palco para todos estes “males”, que não passam de visões distorcidas a partir de suas paixões desenfreadas e espelho de sua própria maldade. Como consequência, Maimônides advoga a necessidade da educação moral em direção aos bons hábitos para que o homem não se desvie de seus propósitos superiores. Esta educação conduz à virtude e afasta do vício. Vale ressaltar aqui mais uma vez o paralelismo entre suas duas fontes fundamentais: a religiosa e a filosófica. A esta ideia que, a princípio, parece ser de fundo puramente filosófico, e soa como inspirada diretamente pelos textos éticos de Aristóteles, faz eco o que o autor expõe no seu *Comentário à Mishná*, quando nos explica acerca do estabelecimento dos vícios e virtudes na alma:

“Saiba que estas virtudes morais e vícios são adquiridos e firmemente estabelecidos na alma pela frequente repetição das ações relacionadas a um **hábito moral** particular por um longo período de tempo e por tornar-se

acostumado com ele. Se estas ações são boas, adquiriremos a virtude; se elas são más, iremos adquirir o vício”¹⁸.

Ainda sobre o paralelismo necessário e a ligação entre corpo e alma que não pode ser subestimada ou desconsiderada, Maimônides utiliza a analogia do médico na “cura” das qualidades morais e condução ao bem estar e saúde da alma: “Se sua alma se tornar doente ele deve seguir o mesmo percurso no tratamento dela que no tratamento médico dos corpos”¹⁹.

Um ponto interessante a considerar é que, enquanto há notáveis semelhanças entre as concepções filosóficas e religiosas de Maimônides, existem diferenças importantes entre suas ideias morais e alguns conteúdos constantes de seus escritos médicos. Apesar da influência já apontada da formação médica de Maimônides em suas concepções sobre os sofrimentos do corpo e da alma, não parece haver uma continuidade muito encadeada entre estas facetas da obra do autor. Encontramos fortes recomendações constantes do Guia dos Perplexos e em suas outras obras de caráter moral quanto ao recato sexual. O autor ainda reforça a ideia através da expressa recomendação não somente quanto à moderação, mas também quanto à proibição de sequer falar sobre sexo. Esta advertência advém diretamente da tradição judaica, em cujo idioma sagrado, o hebraico, não foram jamais criados termos para a referência às partes sexuais do corpo humano, assim como para as atividades sexuais, e mesmo as de excreção²⁰. Curiosamente, estas considerações morais de Maimônides não condizem, no entanto, com as páginas médicas escritas pelo autor, nas quais podem ser encontrados detalhados registros e recomendações quanto a esta atividade humana.

¹⁸ MAIMONIDES, Moses. *Ethical Writings of Maimonides*. Introduction by Raymond L. Weiss. New York: Dover Publications, 1983, p. 68.

¹⁹ MAIMONIDES, ob.cit, p. 68. Observe-se que essa analogia, presente provavelmente pela relação entre o estudo da medicina e da filosofia entre os muçulmanos e judeus durante o Medievo, veja-se os famosos exemplos dos seus antecessores Ibn Sina e Isaac Israeli, não é estranha mesmo a não médicos. Ela se apresenta também na obra do poeta Ibn Gabirol (IBN GABIROL, S. *La Corrección de los Caracteres*. Introducción, Traducción y notas, Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990). A influência maior e comum deve ser a da teoria dos humores proveniente de Hipócrates e Galeno, largamente estudada durante o período e transmitida já através do pensamento aristotélico.

²⁰ sec. MAIMONIDES, Guia, III, 8, p. 264.

Conforme Bortz, em seu trabalho médico, Maimônides “proporcionou a informação necessária para aumentar o vigor, mas, ao mesmo tempo, recomendou mesura e equilíbrio, fornecendo ao paciente interessado uma explicação racional sobre porque o prazer em excesso poderia prejudicá-lo”²¹.

Podemos pensar em diversas razões para esta aparente contradição, mas cremos que uma possível explicação pode advir da ideia que o autor sustentava de que nem todos os homens são iguais. Desse modo, nada há de anormal em que enquanto moralista defendesse uma posição, mas que, em sua profissão de médico, desenvolvesse técnicas visando o incremento da atividade sexual, a fim de satisfazer os anseios de seus pacientes. Para Maimônides existem diferentes categorias de homens e, conforme já assinalamos, além da questão da disposição natural do corpo, que é consequência acidental da produção do ser humano, esta distinção se relaciona também com o que ele chama de grau de dedicação e escravidão à matéria. Em contraposição a isso, o grau de busca da forma, pura e inteligível, bem como da finalidade última do homem é o que liberta desta escravidão e transforma o homem em verdadeiramente livre. Os homens se distribuem, portanto, ao longo de uma escala que tem seus dois extremos de liberdade e escravidão: o extremo inferior é onde se encontram aqueles que são completamente escravos da matéria, separados de Deus por este véu, ávidos de luxos materiais, cegos pela ganância e a inveja de seus pares, e que, entregues à gula e à lascívia, abstêm-se completamente do pensamento e da reflexão sobre o inteligível. Estes homens vivem imersos na sua animalidade, distante da finalidade propriamente humana.

No outro extremo dessa escala, o superior, encontramos os homens que buscam no mundo material apenas a satisfação de suas necessidades de manutenção e reprodução, para os quais os incentivos da matéria são repugnantes, feios e imperfeitos. Estes são aqueles que Maimônides denomina os homens verdadeiramente livres. São os indivíduos que se esforçam sempre em preferir o que há de mais nobre, aspirando à imortalidade, conforme requer a nobreza de sua forma e somente pensam na concepção das coisas inteligíveis, em alcançar uma ideia exata do todo e unir-se ao intelecto divino de onde provém sua forma e que se infunde sobre eles. Estes são os sábios e os justos, aqueles que podem se aproximar mais das

²¹ Jaime Bortz, *Maimônides: Medicina Preventiva y psicossomática*, Bs. As., Editorial Sefarad 92, 2004, p. 100.

verdades superiores e realidades divinas por terem se afastado do véu grosseiro que separa sua inteligência das formas puras²².

A partir do que foi apresentado, podemos notar que, desse modo, Maimônides atribui a causa última do pecado, em última instância, também à matéria. Não só os males físicos, mas também “todas as faltas e prevaricações humanas são motivadas por sua matéria e não por sua forma, enquanto todas as suas virtudes procedem de sua forma” (*Guia*, III, 8). Assim, podemos concluir que a disposição racional de controle das paixões e apetites sensíveis procede da forma, enquanto o próprio apetite advém da matéria e é o direcionamento que o homem confere a seu comportamento, suas inclinações e finalmente aos hábitos que cultiva e assentará em sua vida que determinará o quanto de males que sofrerá. A própria ignorância e escravidão à matéria é a causa de que o homem julgue que está sofrendo “males”, ainda que, em verdade isso não esteja ocorrendo.

Seguindo este caminho, temos, portanto, que não só a causa dos próprios males que acometem o homem, mas que assim ele julga erroneamente estar sofrendo é a ignorância. E, por sua vez, a ignorância é do mesmo modo associada com a matéria, uma vez que ela, em si mesma, por ser a ausência do conhecimento é equiparada àquela por ser também uma privação; em contraposição, a ciência é associada à forma. Em virtude disso, a ignorância é causa de grande parte dos males que os homens impingem a si mesmos e também aos demais.

“Se estivessem na posse da ciência, cuja relação com a forma humana é comparável à da visão em relação ao olho, sentir-se-iam impedidos de prejudicar a si mesmos e aos demais, uma vez que o conhecimento da verdade freia a inimizade e o ódio e evita que os humanos se prejudiquem mutuamente”²³.

Acrescentamos aqui que, na visão de Maimônides, há diferenças entre a gravidade do pecado cometido pelo homem livre dedicado às coisas inteligíveis e o pecado cometido pelo escravo da matéria. O pecado do homem livre é mais grave,

²² Note-se que aqui estamos nos referindo aos homens em geral. As categorias de profetas descritas por Maimônides, apesar de que, para aspirar à profecia há que necessariamente passar por toda esta preparação, não se enquadram necessariamente nessa escala, posto que ainda há outros quesitos a serem considerados que aqui não abordaremos.

²³ Maimonides, *Guia*, III, 11, p. 267.

uma vez que o que conduz o escravo ao pecado é a ignorância e os acidentes que atingem sua matéria, em virtude de sua escravidão e animalidade. Os homens virtuosos e sensatos conhecem a sabedoria, aceitam a natureza das coisas e os preceitos da Lei e assim contemplam claramente a bondade e a verdade universais. Buscam somente o necessário para a satisfação de suas necessidades corporais.

Conclusão

Apesar das influências iniciais dos modelos advindos da tradição judaica e da ética aristotélica, podemos concluir que a proposta moral de Maimônides não é formalista/legalista/ritualista como a estrutura judaica tradicional nem propriamente decorrente de virtudes que sejam válidas por si mesmas. Maimônides propõe uma ética de cunho intelectualista. Vale ressaltar que a tradição bíblico-rabínica, não distingue a ética enquanto tal, ou seja, enquanto uma disciplina ou perfeição humana em separado das leis e preceitos religiosos. Isso precisamente confere o caráter legalista e até mesmo ritualístico da moral judaica. Conforme Weiss, “Ela não diferencia entre leis morais e leis rituais. Para delimitar claramente a esfera da ética, Maimônides recorre ao ensinamento aristotélico, conforme o qual ‘ética’ se refere a traços de caráter”²⁴. Assim, Maimônides parece construir as bases de sua proposta profundamente assentado sobre as influências aristotélicas, ainda que lidas estas a partir das lentes do racionalismo talmúdico. O filósofo defende que o objetivo principal do homem seria atingir, através da ação moral, uma espécie de perfeição intelectual que conduzirá à compreensão das coisas inteligíveis e, a partir destas e através delas, tentar alçar-se até a iluminação por parte do intelecto divino (intelecto agente). Como decorrência, toda ação reta e virtuosa do homem, seu comedimento, a necessidade de evitar as paixões e apetites não possuem um fim em si mesmos, mas têm como objetivo o afastamento da matéria e a identificação com a forma inteligível, perpétua e incorruptível.

Esta preparação conduzirá o homem virtuoso que, para Maimônides, é o sábio, à possibilidade de união com o intelecto divino – o intelecto agente de Aristóteles e dos filósofos islâmicos medievais. A proposta ética de Maimônides é composta, portanto, de duas partes distintas. Conforme SHATZ, “Ainda que aqui haja uma certa espécie de moralidade que precede e é pré-requisito para a *vita contemplativa*,

²⁴ Weiss, em Moses Maimonides, *Ethical Writings of Maimonides*, New York, Dover Publications, 1983, p. 3.

há um outro tipo de moralidade que é uma **consequência** da perfeição intelectual e representa um ‘transbordamento’ ou ‘emanação’ da realização intelectual”²⁵.

E não é somente no Guia dos Perplexos que Maimônides apresentará esta visão. No *comentário à Mishná*, conhecido também como *oito capítulos*, podemos ler a seguinte explanação:

“O homem necessita subordinar todas as potências de sua alma ao pensamento, no sentido que referimos no capítulo anterior e direcionar sua visão para um único objetivo: a percepção de Deus, quer dizer, o conhecimento D’Ele na medida em que cai sob o poder do homem”²⁶.

A conduta virtuosa, a ser atingida a partir da correção do hábito moral e obediência à Lei Divina é uma disciplina propedêutica que não apresenta finalidade em si mesma, mas funciona como uma espécie de purificação para atingir uma moralidade superior, que emana diretamente de Deus. Os apetites devem ser submetidos à razão e direcionados à busca do conhecimento de Deus, de onde provirá a orientação para a verdadeira vida virtuosa. Outra característica da ética maimonideana é o individualismo, ponto que, de certo modo, se opõe à orientação geral da ética judaica tradicional que é essencialmente voltada à comunidade. Mesmo que afirme o caráter comum a todos, tanto da Lei Divina, quanto da Lei natural²⁷, expõe que a razão disso é que estas devem necessariamente ser destinadas a todos e em conformidade com a busca do bem comum. Ele trata a sociedade como se fosse quase um organismo vivo, que deve trabalhar eficientemente se estiver harmoniosamente ordenado²⁸. Mas a perfeição humana é uma obra individual, na qual o homem particular deve tomar a Deus mesmo como modelo.

O racionalismo exacerbado de Maimônides que tanto influenciará a filosofia judaica posterior traz consigo um perigo que é o afastamento da vida comum e a proposição de um objetivo ideal de sábio desvinculado dos anseios e temores humanos mais arraigados. Esta é justamente a advertência que indicamos no início

²⁵ David Shatz, “Maimonides’ Moral Theory”, Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005: 167-192 (p. 169).

²⁶ MAIMONIDES, Moses, *Ethical Writings of Maimonides*. Introduction by Raymond L. Weiss. New York: Dover Publications, 1983, p. 75.

²⁷ Sec. Maimonides, *Guia*, III, 34, p. 328.

²⁸ Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Surrey. Curzon Press, 1997, p. 142.

do texto, aquela que Scholem aponta ao tratar das diferenças entre os dois ramos da aristocracia do pensamento judaico. Este excessivo intelectualismo indica que a atitude do seguidor deste caminho deva quase flertar com a ataraxia, distanciando-se tanto dos dramas vívidos que recheiam a *Torah* e o *Tanakh* (Antigo Testamento) como um todo, quanto da vida comunitária ativa que sempre caracterizou o judaísmo. Resta saber se esta proposta tem suas raízes exclusivamente na filosofia aristotélica que influenciou o autor, ou se está também perfeitamente consoante com as práticas rabínicas de discussão talmúdica e no modelo judaico do sábio ou do justo (*tzadik*). Até pela extensa aceitação e influência posterior da filosofia Maimonideana nos círculos teológicos rabínicos, tendemos a crer que a segunda opção talvez também esteja correta. O quanto desse intelectualismo e isenção frente ao sofrimento humano real acabou por provocar a profunda modificação do pensamento ético judaico a partir da modernidade e principalmente no período pós-holocausto, é ainda um tema a ser aprofundado.

Recibido: 10/09/2018
Aceptado: 30/11/2018

Resumen. Como la mayoría de los pensadores medievales, Maimónides no cree en la existencia de un mal substancial, en cuanto un principio independiente o causa última del mal en el mundo. Bajo el gobierno de un Dios que es puro bien y del cual solamente el bien puede proceder, el mal es la ausencia del bien de Dios, su falla o deturpación, que ocurre por algún impedimento a la perfección o por accidente. Maimónides distingue el “mal natural” de otras formas de mal, y como asocia la materia a la privación, la entiende como el origen de los males que afligen a los cuerpos. Pero, como médico que era, también relaciona la materia al mal moral, o a las otras clases de males que clasifica como: los que el hombre inflige a otro hombre y los que causa a sí mismo. Pretendemos presentar brevemente aquí esta perspectiva del mal que Maimónides nos ofrece en su filosofía.

Palabras-clave: Maimónides - mal - materia - alma - medicina.

Resumo. Como a maioria dos pensadores medievais, Maimônides não acredita na existência de um mal substancial, como princípio independente ou causa última do mal no mundo. Sob o governo de um Deus que é puro bem e do qual somente o bem pode proceder, o mal é a ausência do bem de Deus, sua falha ou deturpação, que ocorre por algum empecilho à perfeição ou por acidente. Maimônides distingue o “mal natural” de outras formas de mal e, como associa a matéria à privação, entende esta como a origem dos males que afligem os corpos. Mas, como médico que era, também relaciona a matéria ao mal moral, ou a outras classes de males que classifica como: os que o homem inflige a outro homem e os que causa a si mesmo. Pretendemos apresentar brevemente aqui esta perspectiva do mal que Maimônides nos oferece em sua filosofia.

Palavras-chave: Maimônides - mal - matéria - alma - medicina.

Abstract. As most medieval thinkers, Maimonides does not believe in the existence of a substantial evil as an independent principle or ultimate cause of evil in the universe. Under the government of a God who is pure good and from whom only the good could proceed, evil is the absence of the good of God, its failure or distortion, which occurs due to an obstacle towards perfection to the perfection or by accident. Maimonides differentiates “natural evil” from other classes of evil, and, since he associates matter to privation, he understands matter as the source of all evil that affects the bodies. However, as a physician, he also links also matter to the moral evil that he classifies as the evil that men inflict upon other men and the evil that a man causes to himself. In this article we intend to briefly present the approach to evil offered in Maimonidean philosophy.

Keywords: Maimonides - evil - matter - soul - medicine.

Aportes de Averroes a la noción tomista de creación. Sobre la noción de creación

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Más allá de la explicaciones dadas por Aristóteles, y admitidas por el Comentador, sobre la producción de todas las cosas dentro del mundo sublunar por medio de la generación, Averroes debe enfrentar un nuevo desafío, esto es, el dato de la revelación coránica que dice, “En verdad, vuestro Señor es Dios, Quien creó los cielos y la Tierra en seis días” y “¿Acaso no pertenecen a Él la Creación y el imperativo creador? ¡Bendito sea Dios, Señor del Universo!” (Corán 7:54).

Fundado, entonces, en las categorías aristotélicas del acto y la potencia, pero integrando también nociones de origen neoplatónico, integración que le permitió desarrollar no sólo categorías metafísicas de origen aristotélico sino también su doctrina de la causalidad, se propuso dar una solución estrictamente filosófica a la cuestión de la creación diciendo, “una vez demostrado lo relativo a la generación simple, después que también se había demostrado lo relativo a la generación compuesta en la medida que vimos, debemos investigar las causas generales de todo cuanto se genera y se destruye, y que en cierto aspecto, son las causas últimas”¹, siendo la pregunta que siempre subyace, ¿cómo trascender el estrecho universo aristotélico sin renunciar a sus principios?, algo que finalmente logrará Tomás al llevar hasta sus últimas consecuencias estos mismos principios, esto es, trascendiendo el orden de las esencias.

Intentaremos, pues, acercarnos a la comprensión de la noción de creación elaborada por Averroes recogiendo aquellos elementos que, al mismo tiempo que ponen de manifiesto la originalidad de su pensamiento, aparecen también como un antecedente del de Tomás, quien, a su vez, formulará luego su propia definición de creación.

¹ Averroes. *Epítome del libro: sobre la generación y la corrupción*. (9.335 a 24 – b 14). Edición y traducción de José Puig Montada, p. 61.

1. El creador

Siguiendo a Aristóteles, parte Averroes de la comprensión de Dios como Causa Primera, Acto Puro y Motor Inmóvil, al que considera, además, *Perfectum simpliciter*, entre cuyas perfecciones destacan su inteligencia y voluntad pues, Él es, ‘por esencia’, Inteligencia y Voluntad², y lo mismo afirmará Tomás diciendo, “necesariamente hay que sostener que el acto de entender en Dios es su sustancia”³, y que, “por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer” (I 19,1)

Por su Inteligencia, estima Averroes que Dios “tiene un conocimiento perfecto de sí y de todo –universales e individuos–, mediante un solo acto que se identifica sin residuos con su misma Esencia”, pues “todas las proporciones y formas están en la materia prima en potencia, y en el primer motor en acto” (*In XII Metaph*), y así, “el [*Ser*] *Primero* al percibirse sólo a Sí mismo, percibirá todos los seres con una existencia, un orden y una disposición superiores”, más aún, Él es la “causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores [del mundo sublunar]”⁴, y “es de la misma actualidad del pensamiento de donde procede toda actualidad”, siendo la creación “un proceso de manifestación activa de la misma divinidad, y del orden con que ella misma se piensa, más que una imitación o plasmación en materia de ideas ejemplares”⁵

Tomás, por su parte, dirá también que “como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en Él se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible” (I 14,2) y que, mientras “se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia”, a las ‘cosas distintas a El’ “no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es El” (I 14,5), y ello “con conocimiento propio”, ya que “Dios no se

² Cr. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut. La Incoherencia de la Incoherencia*. Directores: Dra. María de la Concepción Vázquez de Benito y Dr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. Doctoranda: Khadija Madouri, Salamanca, Universidad de Salamanca. Facultad de Filología. Departamento de Lengua Española, 2014. p. 261 y 321. Ver también *Compendio de Metafísica*, trad. y notas de C. Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919. De ahora en adelante se cita *Compendio*. 4,43.

³ S. Tomás, *Suma Teológica*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Ed. Católica. 1957, I 14,4.

⁴ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 256.

⁵ Alfonso García Marqués, “La teoría de la creación en Averroes”. *Anuario filosófico* 19, N. 1, 1986: 37-54, aquí p. 48

conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese todos los modos de ser” (I 14,6), de modo que, mientras, según entiende Tomás, Averroes afirma que “Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los efectos particulares”, él, en cambio, sostiene que como “el poder activo de Dios se extiende no solo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, es forzoso que la ciencia de divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia” (I 14,11).

En cuanto a su Voluntad, explica Averroes que en el ‘mundo visible’ “observamos dos agentes que pueden actuar e influir. El primero genera en esencia una sola cosa”, y se le llama ‘agente por naturaleza’, mientras que “el segundo opera en un momento algo, y en otro, lo contrario” y “se lo denomina ‘volente y libre’ cuando actúa por conocimiento y a propósito. Pero ambos actos no son atribuibles al Agente Primero ¡Ensalzado sea! al ser propios del ser generable y corruptible” pues, mientras “el ser libre y volente carece del objeto deseado”, “Dios ¡Ensalzado sea!, no carece de nada si Él lo quiere”, y mientras “el ser libre elige para sí entre dos preferibles”, “Dios no necesita perfección alguna”, y que “mientras la voluntad del volente cesa al adquirir el objeto deseado por ser la voluntad pasión y mutación. Dios ¡Ensalzado sea! está exento de ambas cosas”, añadiendo que “el acto natural no se debe a un conocimiento; mientras que está demostrado que el acto de Dios, Altísimo, emana de un conocimiento”, de modo que, “no se puede utilizar una misma definición para el [agente] del mundo visible y del mundo invisible”⁶, si bien, con todo, esta distinción no alcanzará en Averroes su máximo desarrollo posible, cosa que sí sucederá con Tomás, al afirmar que el creador y la criatura pertenecen a dos órdenes ontológicos distintos (Cfr. I 46, 1 ad6).

Por otra parte dice, además que, dado que “Su acto emana de un conocimiento, y no es por una necesidad propia en Él, o por algo externo”⁷, “el acto creador en su aspecto volitivo puede describirse como un acto aprobatorio del orden pensado por el intelecto”⁸. También Tomás afirma que “si pues, no hay duda de que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela ‘ciencia de aprobación” (I 14,8), explicando que “Dios

⁶ Averroes. *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 209.

⁷ Ver también. Averroes, *Compendio* 3,5 y ss.

⁸ A. García Marqués, “La teoría de la creación... p. 49.

con un sólo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad” (I 19,5), y como a la voluntad le corresponde “la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe”, en consecuencia, “la voluntad de Dios es causa de las cosas” (I 19,4).

2. ¿Creación de la nada?

Pero, más allá de las posibles afinidades y convergencias entre ambos pensadores, es necesario recordar que para Averroes, decir ‘ser’ es referirse a la substancia⁹, sustancia que no designa sino “la esencia de la cosa” (1,21)¹⁰, ser es, pues, equivalente a sustancia entendida como la actualidad de una esencia, como ‘una esencia que es’. Y, Dios es la “substancia separada, siempre en acto” (4, 2)¹¹. Para Tomás, en cambio, ‘ser’ es igual a existir (cf. 45,4, ad 1), es un acto, y no un estado, limitándose la noción de substancia a sólo las esencias que tienen el ser recibido de otro, mientras que Dios, cuya “esencia es su misma existencia” (I, 3,4)¹², no es sino el *Ipsum esse subsistens*¹³.

Ahora, bien, Averroes sostiene que “todos aquellos que han afirmado una causa agente y la generación se encuentran divididos en dos escuelas totalmente opuestas”, la de aquellos que son partidarios de una doctrina de lo ‘latente’, para quienes ‘todo está en todo’ y donde “la generación sólo consiste en salir unas cosas de otras”, siendo el agente necesario solamente para desencadenar este proceso, “no siendo otra cosa que un motor”; y los partidarios de la creación, quienes sostienen que “el agente es el que crea y produce el ser en su totalidad y completamente y que la existencia de una materia sobre la que actúe no es condición de su acción, sino que

⁹ Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 314. Véase también R. Ramón Guerrero, “Averroes: el ‘Proemio’ de su Comentario al libro lambda de la ‘Metafísica’”, en *Anales del Seminario de Filosofía* 1, N. 2, 1996: 275-295, aquí p. 282; e ídem, “La metafísica de Averroes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15, 1998: 181-198, aquí pp. 195 y 196. Véase también Averroes, *Grand Commentaire de la Metaphysique d’ Aristote. Livre Lam-Lambda*, citado por Idoia Maiza Ozcoidi en “La sustancia, corazón de la metafísica en Averroes”, en *Éndoxa: Series Filosóficas* 27, 2011: 13-36, aquí p. 14.

¹⁰ Averroes, *Compendio*, 1, 24; 2, 6; 2, 65.

¹¹ Véase Averroes, *Compendio*, 3, 48 y 4, 53.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *Acercas del ente y de la esencia*, intr. y trad. de C. Taubenschlag, Bs As, Ágape, 2004, IV, 35.

¹³ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 3, 5 ad1.

Él es el que produce todo” (Tafsîr Met., pp. 1497-1499)¹⁴, él, por su parte, asumirá lo que considera una ‘posición intermedia’.

En efecto, para Averroes, como explica R. Guerrero, “toda creación, producción o generación es, ciertamente, una educción de las formas que están en la materia”¹⁵, pero, como señala también García Marqués, Averroes “no duda en hablar de un nacimiento de todo el universo a partir de Dios solo sin necesidad de ningún otro principio”¹⁶, basando su afirmación en dos pasajes, aquel en el que dice,

“todos están de acuerdo en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno intermedio entre los extremos. Uno es el ente formado a partir de una cosa distinta de él y producido por alguna causa; es decir, efecto de una causa eficiente a partir de la materia. El extremo opuesto es el del ente incausado..., o sea, Dios. El que está entre ambos extremos es el ser que ni está formado de cosa alguna preexistente ni le precede el tiempo, pero procede de alguna causa, es decir de causa eficiente. Tal es el mundo”. (*Tratado decisivo (Fasl al-maqâl)*, pp. 175-176)¹⁷.

Y aquel otro donde dice que “Dios no está clasificado entre las causas naturales”, sino que “más bien es el agente de todas esas causas porque origina el universo de la no-existencia a la existencia, y lo conserva del modo más excelente y perfecto”¹⁸.

Pero, no obstante, rechaza la doctrina de la creación de la nada¹⁹ diciendo que ella “solo incumbe a quienes afirman que el acto del Agente depende únicamente de una creación absoluta”, esto es, “a la creación de algo que no existió antes, no a lo que existió en potencia y fue posible, y que el Agente llevó de la potencia al acto”²⁰, y que “quienes así piensan del Agente, admitirán necesariamente la mutación de la propia no existencia en existencia y viceversa” lo cual es “completamente imposible”²¹

¹⁴ Citado por Rafael Ramón Guerrero, *ibíd.*, p. 187.

¹⁵ R. Guerrero, *ibíd.*, p. 188.

¹⁶ A. García Marqués, “La teoría de la creación...”, p. 40.

¹⁷ Citado por A. García Marqués, *ibíd.*, p. 39.

¹⁸ A. García Marqués, *ibíd.*, p. 40. Ver Averroes. *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 209.

¹⁹ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 195, 196 y 197. Véase también p. 174 ss.

²⁰ Averroes, *ibíd.*, p. 195.

²¹ Averroes, *ibíd.*, p. 197.

Según Averroes, “el acto del Agente no depende de la no existencia, al no ser esta un acto; ni tampoco de la existencia que no está unida a la no existencia” y “la existencia que está unida a la no existencia, solo existe en el momento de la creación de la cosa creada”²². De modo que “Su acto no depende de la no existencia por primera vez y en esencia”²³, es decir, “no depende de la nada ni absoluta, ni particularmente”²⁴, sino que “solo depende de la existencia que está en potencia”²⁵, pues “la creación es educir la cosa de la existencia en potencia a la existencia en acto”, es el “continuo paso de la potencia al acto de todas las posibilidades”²⁶ y que supone siempre un ‘algo’ desde donde se produce la cosa, sea este algo la materia o la existencia posible, porque ambos “son inherentes en todo ser creado”²⁷.

Tomás, por el contrario, dirá que es propio del cambio que “un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después”, pero que “en la creación, por la cual se produce todo el ser de la cosa creada, no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender”²⁸, explicando que, cuando se dice que algo se hace “de” la nada,

“esta preposición ‘de’ puede incluir la negación que significa la palabra ‘nada’, o, al contrario, estar incluida en ella. Si la preposición incluye la negación, el orden queda afirmado, expresándose entonces el orden de sucesión entre lo que es y el no ser precedente; más, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y el sentido es este: ‘se hace de la nada’, es decir, ‘no se hace de algo’”, y “ambos sentidos son verdaderos” (I 45,1 ad3).

Así, pues, ‘crear’ es “producir una cosa en el ser según toda su sustancia”, y, de hecho, ‘presuponer algo’ va “contra el concepto mismo de creación” (I 45,5 ad1)²⁹, y así, “la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la

²² Averroes, *ibíd.*, p. 220.

²³ Averroes, *ibíd.*, p. 205.

²⁴ Averroes, *ibíd.*, p. 206.

²⁵ Averroes, *ibíd.*, p. 220.

²⁶ Averroes, *ibíd.*, p. 174.

²⁷ Averroes, *ibíd.*, p. 197.

²⁸ S. Tomás, *Suma Teológica* 45, 2 ad2.

²⁹ Véase también S. Tomás. *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 2, co.

nada”³⁰, pues es la “emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios”(I 45,1), y “de esta emanación ni aún la materia está excluida”³¹, más aún, tanto la ‘esencia’ como el ‘*esse*’ “surgen de la nada por el mismo acto creador divino”, ya que “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el ‘*esse*’ participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del ‘*esse*’”³².

3. Tiempo y causalidad

Pero hay otro motivo por el cual Averroes rechazaba la creación *ex nihilo*, a saber, porque, según entendían los teólogos musulmanes, la ‘temporalidad’ de la creación estaba ‘indisolublemente’ unida a la creación ‘de la nada’³³. El, en cambio, atribuye a la palabra *anterior* ‘varias acepciones’, entre ellas, lo “anterior por razón del tiempo y lo anterior por razón de causalidad” (3,21), explicando que, “sometidos ambos a un verdadero examen y estudiados desde el punto de vista de sus naturalezas [respectivas], se ve que el acto es anterior a la potencia, bajo esos dos aspectos [de tiempo y causalidad]” (3,22), e incluso, “desde todos los puntos de vista” (3,27).

En cuanto a la ‘causalidad’, el acto es anterior a la potencia porque “toda cosa mudable tiene una causa transformadora”, ya que la potencia “no tiene actividad suficiente para reducirse por sí misma al acto”, de modo que “aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia” (3,22), concluyendo que “el acto es anterior a la potencia, en cuanto que es causa eficiente y final [de la misma]”(3,23).

Y, respecto al ‘tiempo’ propiamente dicho, sostiene que, como éste “no es otra cosa que la medida del movimiento que la mente percibe”³⁴, siendo ambos, ‘el movimiento y el tiempo’, “inseparables”³⁵, “la anterioridad por razón del tiempo,

³⁰ Cf. S. Tomás, *S.C.G* 2, 15.

³¹ S. Tomás, ob. cit. I 44 a. 2 ad 1. Véase S. Tomás. *S.C.G* 2, 16. V. también I 44 a. 3 ad 3.

³² C. Fabro. *Participación y causalidad según S. Tomás de Aquino*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain. 1961, traductor J. M. García. U.N.C, pp. 629 y 630. Cr. H. Beck. *El acto de ser*, Pamplona, Eunsa, 1968, p. 29 y 30.

³³ Cf. A. García Marqués, “La teoría de la creación...” p. 45.

³⁴ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 166.

³⁵ Averroes, *ibíd.*, pp. 158 y 161.

bien sea potencial, bien actual, existe en la cosa que es anterior de una manera accidental”, es decir, que sólo “afecta a las cosas particulares sujetas a generación y corrupción”, porque “si esa propiedad existiera de una manera esencial en las causas eficientes no se daría causa alguna eterna; y no existiendo lo eterno, no existiría tampoco lo sujeto a generación y corrupción” (3,23), ‘absurdo’ que “proviene de sentar como principio que la causa eficiente es necesariamente anterior en tiempo” (3,25).

En síntesis, dirá, “existen dos existencias; una, cuya naturaleza es el movimiento, y es inseparable del tiempo; y, otra, cuya naturaleza no es el movimiento, que es eterna, y no se define por el tiempo”, y continúa, “si ello es así, la anterioridad de uno sobre el otro –me refiero al que no está en el tiempo– no es una anterioridad en el tiempo, ni tampoco es similar a la anterioridad entre la causa y su efecto que caracteriza al ser móvil” sino que “la anterioridad del primero [de ambos seres] sobre el otro es una anterioridad de un ser que no cambia ni está en el tiempo sobre otro ser que cambia y que está en el tiempo, con lo cual es una anterioridad distinta” y , por lo tanto, “al comparar el Eterno y el mundo, no se puede afirmar que existen simultáneamente, ni que [el Creador] es anterior en el tiempo o por causalidad, al no ser propio de Él estar en el tiempo, como sucede al mundo”, y “la posterioridad del mundo respecto a Dios –si [Dios] no le precede en el tiempo–, sólo será concebible como la posterioridad del efecto respecto a su causa”³⁶.

Señala, además, que “si suponemos que el tiempo ha sido creado, es que ha existido **después** de no haber sido nada, **antes** que existiese; mas como los conceptos de **antes** y **después** se refieren a partes del tiempo, resulta que el tiempo existiría antes de existir” (4,4), argumento al cual responderá Tomás que “ese antes que se dice preceder a la existencia del tiempo y el **antes** propio del tiempo”, “son **términos equívocos**, ya que el primero es puramente imaginativo, mientras que el segundo es una parte real del tiempo” (cf. *Suma contra Gentiles*, libro 2. c. 36)³⁷.

³⁶ Averroes, ibíd. p. 152 y 153. Cf. Averroes, *Compendio*, entre otras, 3,22 y 3, 23.

³⁷ Averroes, *Compendio* 4,4 Nota 1, p. 203.

4- Creación eterna y Acto creador

Mientras Algazel “entiende por ‘eternidad’ aquello que no tiene causa”³⁸, para Averroes, en cambio, “significa que no tiene ni principio ni fin”³⁹, y por ello, dice, “a quienes pregunten ¿cuál es el origen de Sus actos [de Dios]?, convendría responderles diciendo que el origen de Sus actos y el de Su existencia es el mismo: ninguno de los dos tiene principio”⁴⁰, y así resulta que la creación es “un acto eterno”, al igual que su Principio, ya que “el acto de un ser cuya existencia no está limitada en el tiempo, tampoco deberá estar limitado en el tiempo: el acto no podrá retrasarse respecto a la existencia de un ser”⁴¹, sino que “el acto de este agente, en particular, es simultáneo a la existencia de ese causado”, en el sentido de que “si no existe el acto tampoco existirá el causado”⁴².

Por otra parte, argumenta también Averroes que, “quienes admiten que el mundo, antes de existir, fue siempre posible, deberán reconocer que es eterno, al suponerse que lo que es siempre posible existe siempre. Y eso no es un absurdo. Y, lo que es posiblemente eterno, será necesariamente eterno” como afirmaba Aristóteles diciendo que “la posibilidad en las cosas eternas es necesaria”⁴³, añadiendo que, del “Agente absoluto procede un Acto absoluto” que además, dice, “no es específico para un efecto concreto”⁴⁴.

Para Tomás, en cambio, “en el entendimiento del primer inteligente se comprenden todos los modos del ser, y toda medida de cantidad y duración!” pero que, “así como no impuso a las cosas el mismo modo de existir que él tiene”, “así también dio a las cosas la medida de duración que quiso, no la que él tiene”⁴⁵, y que, si bien “antes que el mundo existiese, era posible su existencia”, “esta posibilidad no

³⁸ Luis Xavier, López Farjeat, “Averroes”, en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica*: Enciclopedia filosófica on line, URL:

<http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/averroes/Averroes.html>

³⁹ Averroes, *ibíd.*, p. 226 y 150.

⁴⁰ Averroes, *ibíd.*, p. 125.

⁴¹ Averroes, *ibíd.* p. 171. Véase también ps. 123 y 125.

⁴² Averroes, *Compendio*. 3, 10 y *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 287 y 224. Véase también, A. García Marqués, *La teoría de la creación...* p. 51.

⁴³ Cf. Averroes, *ibíd.* p. 172.

⁴⁴ Averroes *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 232. En cuanto al pensamiento de Tomás al respecto, ver *Suma Contra Gentiles* I, 65.

⁴⁵ S. Tomás. *Acerca de las sustancias separadas*, 9.

se fundaba en alguna potencia pasiva”, “sino en la potencia activa de Dios”⁴⁶, pues, “aunque Dios haya tenido eternamente la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido efecto alguno eterno”⁴⁷.

Así, pues, partiendo de la noción de Dios como Acto puro, Averroes concluye que la ‘creación’ no es sino la mera ‘actualización’ de una ‘posibilidad’ por parte de un agente, un mero ‘paso’ ‘de la existencia en potencia al ser en acto’⁴⁸, porque “el mundo, dice, tiene, pues, un Agente que actúa siempre; es decir, que siempre lo lleva de la no existencia a la existencia”⁴⁹, y la ‘creación’ no es, entonces, sino la total⁵⁰ y permanente dependencia del mundo respecto a su creador, esto es, de Aquel que por medio del movimiento⁵¹ mantiene todo en la unidad⁵².

Conclusión

Así, pues, como se ha visto, son muchas las convergencias entre estos dos pensadores, y una la diferencia fundamental, causa de todas las ‘divergencias’ entre ambos, las primeras se refieren a la en última instancia, a la noción de ‘Acto Puro’ desarrollada por Averroes, las segundas surgen de la noción de Dios, *Ipsum Esse subsistens*, propia de Tomás.

Con ello se ubica Averroes en el centro de un proceso que, partiendo de Aristóteles, llega a su plenitud con Tomás, pues, si con su reflexión deja de manifiesto la dificultades de una doctrina que no lograba salir de los estrechos límites de las esencias, al mismo tiempo abre la posibilidad de llevar hasta sus últimas consecuencias las nociones aristotélicas de Acto y potencia, pues, donde esta doctrina muestra su límite, revela también todo su potencial, y ello es lo que, en definitiva, permitirá a Tomás pasar del orden de las esencias al del ser, afirmando la absoluta trascendencia del *Ipsum esse subsistens*, cuya Inteligencia y Voluntad son absolutamente libres, superando de este modo cualquier posibilidad de considerar a

⁴⁶ S. Tomás, *Suma Teológica*, I 46,1 ad1.

⁴⁷ S. Tomás, *ibíd.*, I 46,1 ad6.

⁴⁸ Averroes, *ibíd.*, p. 195.

⁴⁹ Averroes, *ibíd.*, p. 226.

⁵⁰ Cf. Averroes, *ibíd.*, p. 149.

⁵¹ Averroes, *ibíd.*, p. 223.

⁵² Cf. entre otras, Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 232 y 265.

la creación como “un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene”⁵³.

En efecto, entre los muchos aportes de Averroes a la noción tomista de creación, es preciso mencionar especialmente, su desarrollo de las nociones aristotélicas esenciales que, junto con importantes aportes recogidos del pensamiento de Avicena, permitieron que Tomás llegara a la comprensión de la naturaleza metafísica de Dios como un Puro Acto de Ser, como el *Ipsum esse subsistens* (cfr. I 44,1), lo cual no sólo hizo posible que la cuestión de la creación fuera planteada dentro de un orden estrictamente metafísico-racional sino que también le permitió explicar que el acto creador de Dios es el origen absoluto de todos los seres subsistentes (I 45,4)⁵⁴, porque “el ser es comunicado a todas las cosas del universo por obra del ente primero, el que es su propio ser”⁵⁵, y “es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios” (I 45,5)⁵⁶, crear es, pues, “causar o producir el ser de las cosas” (I 45,6)⁵⁷, “incluyendo en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir” (I 45,3 ad3)⁵⁸.

En segundo lugar, este nuevo punto de partida, aparece como la única posibilidad de poder explicar una creación de la nada y en el tiempo. En cuanto a lo primero, porque, habiendo demostrado que sólo “Dios es esencialmente el ser subsistente” (I 44,1), crear será hacer pasar de la no existencia ‘absoluta’, a la existencia, esto es, ‘de la nada al ser’ (cfr. I 45, 4 ad 2), sin que sea preciso suponer un ‘algo’ desde donde se produce la cosa, y en este sentido, no es un cambio, ya que “lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres”, debe serlo de “todo lo que de

⁵³ Cf. R. Ramón Guerrero., *Averroes: Cosmología y Filosofía, Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2003: 161-193, aquí p. 181-

⁵⁴ Véase también S. Tomás. *Acerca de las sustancias separadas*, 18.

⁵⁵ S. Tomás, *Acerca de las sustancias separadas*, 9.

⁵⁶ Ver también S. Tomás. *S.C.G.* 2,21.

⁵⁷ Véase también S. Tomás, *Suma Teológica*, I 45,4 ad1 y *Suma Contra Gentiles*. Introd. y notas de Ismael Quiles, S.J. Bs. As. Club de Lectores. 1951. 2, 15.

⁵⁸ Véase también S. Tomás, *Suma contra Gentiles*, lib. II, c. 35 y *De Potentia*, q. 3, a. 3, c. in fine.

cualquier modo hay de ser en ellas” (I 44, 2)⁵⁹, ni supone movimiento alguno, ya que “a un mismo tiempo se está creando algo y está ya creado” (I 45, 2 ad3).

Y así, en cuanto a la eternidad o no del mundo, esta radicalidad permite explicar también que, si bien “el conocimiento de Dios, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad” (I 14,13), y “la ciencia de Dios es causa de las cosas según las cosas están en la ciencia de Dios, como en la ciencia de Dios no estuvo que fuesen eternas, de que la ciencia divina sea eterna no se sigue que lo sean también las criaturas” (I 14, 8 ad 2)⁶⁰, y que, dado que “la voluntad de Dios es causa de las cosas. Luego, en tanto alguna cosa será necesaria, en cuanto es necesario que Dios la quiera, puesto que la necesidad del efecto proviene de la necesidad de su causa, según dice Aristóteles”, pero, “hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo (cfr. I 19, 3)”, y así, “no es, pues, necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa” (I 46,1)⁶¹, estableciéndose de este modo la posibilidad de una creación *in tempore*⁶² pues, si bien “no se puede demostrar apodícticamente que el mundo no ha existido siempre” (I 46,2), “tampoco se puede demostrar su existencia eterna” (I 46,1), ya que “en el decir que algo fue hecho por Dios y nunca estuvo sin existir no hay nada que el entendimiento rechace”⁶³, mientras que ‘el mundo ha comenzado a existir’ es algo que “sabemos sólo por la fe” (I 46,2).

Recibido: 15/09/2018
Aceptado: 30/11/2018

⁵⁹ Y lo mismo dice en Iífd. I 44,2 ad1, ad2 y ad3. Véase también S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. [XVIII n345] Intr. Trad. Y notas Juan C. Cruz. Eunsa. España. 2000, y *Los principios de la naturaleza*. Traducción, introducción y notas E. García Estébanez. Ed. Ágape. Bs. As. 2007. Art. 1 y *Suma Teológica* I 45,2.

⁶⁰ Véase S. Tomás, *Ibíd.* I 46,1 ad9, y *Sobre la eternidad del mundo*, Trad. del latín, introducción y notas, Ángel J. Cappelletti, Bs. As., Aguilar, 1975, 9.

⁶¹ Ver S. Tomás, *ob. cit.*, I 19,3 ad6.

⁶² Cf. A. García Marqués, “La teoría de la creación...”, pp. 51 y 52.

⁶³ S. Tomás, *Sobre la eternidad del mundo*, 12.

Resumen. Más allá de las explicaciones dadas por Aristóteles, y admitidas por Averroes, acerca de la producción de todas las cosas dentro del mundo sublunar por medio de la generación, el Comentador debe enfrentar un nuevo desafío, esto es, el dato de la revelación coránica según el cual, todo ha sido producido por Dios por creación.

Es así que, con el fin de dar una solución estrictamente filosófica a la cuestión de la creación, fundado en las categorías aristotélicas del acto y la potencia, pero integrando al mismo tiempo, importantes nociones de origen neoplatónico, Averroes desarrolla no sólo estas categorías metafísicas fundamentales, sino también su doctrina de la causalidad, procurando dar respuesta a la pregunta acerca de ¿cómo trascender el estrecho universo aristotélico sin renunciar a sus principios?, concluyendo que creación es el paso de la no existencia a la existencia por la acción de un Agente, sin poder, sin embargo, explicar una creación “de la nada” y “en el tiempo”, algo que finalmente logrará Tomás al llevar hasta sus últimas consecuencias estos mismos principios al trascender del orden de las esencias al del ser.

Intentaremos, pues, acercarnos a la noción averroica de creación recogiendo aquellos elementos que, al mismo tiempo que ponen de manifiesto la originalidad de su pensamiento, aparecen también como un antecedente del de Tomás, quien, a su vez, formulará luego su propia definición de creación.

Palabras claves: creación - causa primera - *ex nihilo* - Averroes - Tomás de Aquino.

Resumo. Além das explicações dadas por Aristóteles, e admitidas por Averróis, sobre a produção de todas as coisas dentro do mundo sublunar por meio da geração, o comentador deve enfrentar um novo desafio, a saber, os dados da as revelação do Alcorão segundo os quais tudo foi produzido por Deus pela criação.

Assim, para dar uma solução estritamente filosófica à questão da criação, fundada nas categorias aristotélicas do ato e a potencia, mas integrando ao mesmo tempo, noções importantes de origem neoplatônica, Averroes desenvolve não apenas estas categorias metafísicas fundamentais, mas também a sua doutrina de causalidade, tentando responder à pergunta, como transcender o universo aristotélico estreito sem renunciar a seus princípios? Concluindo que criação é a passagem da não-existência para a existência através da ação de um agente, sem poder, no entanto, explicar uma criação “do nada” e “no tempo”, algo que Tomás finalmente alcançará trazendo esses mesmos princípios às suas últimas consequências e, assim, transcendendo a ordem das essências à do ser.

Vamos tentar, então, abordar a noção averróica de criação, recolhendo aqueles elementos que, ao mesmo tempo em que revelam a originalidade de seu pensamento, aparecem também como antecedentes do de Tomás, que, por sua vez, formulará seu próprio definição de criação.

Palavras-chave: criação - primeira causa - *ex nihilo* - Averroes - Tomás de Aquino.

Abstract. Beyond the explanations given by Aristotle, and admitted by Averroes, about the production of all things within the sublunary world by means of generation, the Commentator must face a new challenge, that is, the data of the Quranic revelation according to the which, everything has been produced by God by creation.

And so, wanting to give a strictly philosophical solution to the question of creation, founded on the Aristotelian categories of act and potency, but integrating, at the same time, important notions of Neoplatonic origin, Averroes develops not only these fundamental metaphysical categories, but also his doctrine of causality, trying to answer the question, how to transcend the narrow Aristotelian universe without renouncing its principles? concluding that creation is the passage from non-existence to existence through the action of an Agent, without being able, however, to explain a creation “out of nothing” and “in time”, something that Tomás will finally achieve by bringing to its ultimate consequences these same principles and thus go beyond the order of the essences.

We will try, then, to approach the Averroic notion of creation by picking up those elements that, at the same time that they reveal the originality of their thought, also appear as an antecedent of that of Tomás, who, in turn, will formulate his own definition of creation.

Keywords: creation - first cause - *ex nihilo* - Averroes – Thomas Aquinas.

La lógica modal en la edad media

Sandra Limón Hernández
María Rosa Marín Moranchel

Introducción

La lógica modal es un tipo de lógica que se ha desarrollado recientemente y los estudios respecto a ella han ampliado su aplicación a otros ámbitos dando lugar a otros tipos de lógica como deóntica, epistémica, etc. No obstante, la lógica modal ya había recibido un tratamiento en la Edad Media que supera con creces los estudios contemporáneos. En el siguiente artículo se expone una breve historia sobre la modalidad empezando desde Aristóteles, pasado por los megárico-estoicos y llegando finalmente con dos autores que destacan en la exposición del tema. Pedro Hispano y Alonso de la Vera Cruz, quienes están separados por varios siglos, aunque comparten ideas similares respecto a la modalidad. Lo que se espera es captar el interés del lector que aún no ha tenido aún un acercamiento a la lógica medieval debido a los prejuicios que sobre la Edad Media se esparcen para cambiarle su manera de aproximarse a futuros textos de lógica y del Medioevo.

Aristóteles: los inicios de la modalidad

“En la lógica elemental clásica (el cálculo funcional con la identidad), se afirma que las proposiciones son V o F ‘a secas’. En la lógica **modal** decimos que las proposiciones son **necesaria** y **posiblemente** V o F y las fórmulas son modificadas por operadores que expresan la necesidad y posibilidad”¹.

El primero en enunciar las nociones modales y en tratar el tema de la modalidad es Aristóteles, quien en *De Interpretatione*² aborda los enunciados modales y en *Primeros Analíticos*³ los silogismos modales. La modalidad aristotélica está

¹ Walter Redmond. “Lógica modal”, *Lógica simbólica para todos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999, p. 157.

² Capítulos 12 y 13.

³ Libro I, 3-12.

constituida por las nociones: posible, imposible, necesario y contingente. Aristóteles notó que estas nociones pueden agregarse a las oraciones y darles un sentido distinto al que poseen normalmente.

En el tratamiento aristotélico de la modalidad se distinguen tres sentidos en que se emplea la noción modal de posibilidad.

1. Posibilidad como contingencia o doble posibilidad. En este primer sentido se excluye la necesidad por la existencia de proposiciones que admiten tanto que sea posible realizar una acción como hacer también su negación, por ejemplo, un hombre puede estar sentado como puede no estar sentado.

2. Posibilidad como compatible con la necesidad porque lo necesario es ya posible. En este segundo sentido se explicita que de lo posible se sigue lo necesario por lo que se excluye ahora la contingencia.

3. Lo posible como aquello que nunca llega a actualizarse. De manera sucinta este sentido trata sobre lo meramente posible, es decir, aquello que aunque es posible no puede llegar a realizarse.

No obstante, dicha distinción de sentidos suele reducirse a dos, descartando así el último sentido y considerando solo los primeros dos. Si se rechaza la compatibilidad entre posibilidad y necesidad se trata de **posibilidad unilateral**, en cambio si se acepta entonces nos referimos a la **posibilidad bilateral**. Estas maneras de considerar la posibilidad permearon la modalidad pues la afinidad entre posible y necesario supera el ámbito lógico. Debido a que no existe una lógica proposicional que sirva de base a la lógica modal ésta resulta insuficiente, aunque las relaciones lógicas entre los signos modales puede ser esquematizado en un cuadrado de oposición donde se conservan las relaciones de contrariedad, contradicción y subalternación como en el cuadrado original.

Los megárico-estoicos y la modalidad

Además de Aristóteles, otros pensadores contemporáneos suyos también se avocaron al tratamiento de la modalidad. Siguiendo un camino distinto al del pensador griego, encontramos a los pensadores megárico-estoicos. La problemática que guía el tratamiento de la modalidad en los estoicos hunde sus raíces en el problema de la implicación material, la cual no puede empezar siendo verdadera y

terminar siendo falsa. De aquí resulta la noción de posibilidad, que es la noción modal básica en Filón de Megara y Diodoro Cronos.

Filón y Diodoro nos ofrecen por primera vez una formulación de las nociones modales, Filón lo hace de la siguiente manera: “Necesario es aquello que siendo verdadero no es susceptible de falsedad” mientras que “lo no necesario es lo que es susceptible de falsedad”. En lo susceptible se diferencian dos formas, una en la cual se hace referencia a la naturaleza de la cosa y otra parte a causas externas. Demos un ejemplo, en la proposición: “Yo puedo leer el periódico” se muestra la disponibilidad natural que tengo para realizar la acción “leer el periódico”. Ahora, si bien es cierto que tengo la disposición para dicha acción hay factores externos que me pueden imposibilitar ejecutar dicha acción como por ejemplo que llueva, el periódico se moje y no pueda leerlo aunque tenga la disposición. Por su parte Diodoro define la posibilidad en términos temporales.

La diferencia entre la definición de posibilidad entre ambos pensadores radica en el tiempo pues como bien se dice que: “que lo posible puede no llegar a realizarse en el tiempo pero Diodoro establece que lo posible tarde o temprano llegara a realizarse”. La orientación dada a la modalidad permitió un desarrollo modal dirigido a la cuestión temporal.

A diferencia de la lógica modal aristotélica la lógica mégarico-estoica fue sentada bajo una lógica proposicional bien establecida, pero eso no fue suficiente. El desarrollo modal requería otras cosas más como una interpretación de las nociones modales.

La Edad Media y la modalidad

En un primer momento la lógica proposicional legada por los estoicos y la lógica de los términos generales propuesta por Aristóteles fueron retomadas en conjunto por los medievales, como muestra de ello se hayan los textos de Boecio, donde es difícil distinguir entre las aportaciones aristotélicas y estoicas pues parecen complementarse muy bien. Hasta finales del siglo XII se comienza a hacer un tipo de lógica que más adelante resaltara por “[ser] un grandioso intento de abarcar las

leyes formales que vienen expresadas en el lenguaje natural (latín) dentro de las reglas sintácticas y funciones semánticas ricamente diferenciadas”, dice Bochenski⁴. En la Edad Media la modalidad adquiere mayor relevancia y su tratamiento es más fructífero. Resaltan dos etapas en el tratamiento de la modalidad: la sintáctica y la semántica. Se llama sintáctica a la doctrina lógica en el contexto del cuadrado de oposición y equivalencia aplicada a las proposiciones modales sin cuantificar. Por el momento nos ocuparemos de ésta cuestión, es en la división de las sentencias donde encontramos el lugar de las proposiciones modales. Alberto de Sajonia nos ilustra en cuanto a ésta división y nos dice:

“que se dividen en categóricas e hipotéticas. Algunas categóricas, nos dice, se llaman hipotéticas en la significación, por ejemplo, las exclusivas, las exceptivas y las reduplicativas. De las sentencias categóricas que no son hipotéticas en la significación hay nuevamente una división entre: asertóricas y modales”⁵.

Hacia la mitad del siglo XII se admite una teoría universal respecto a la estructura de la sentencia modal donde se identifican sus dos componentes: el **modo** y la **oración** en cuestión (*dictum*). Para poder explicar qué es una proposición modal, es menester saber que es un modo. Un modo es una determinación de una cosa. Debido a que dicha determinación puede afectar al sujeto o al predicado de una oración se dice que el modo es triple:

1. En la proposición: “un hombre blanco corre”, se determina al sujeto de la oración a partir de la palabra blanco.
2. En la proposición: “Sócrates es un hombre blanco” hay una determinación en el predicado de la oración.
3. En la proposición: “Que Sócrates corra, es imposible” hay una determinación que afecta la composición de predicado y sujeto. Además, debido a que dicha proposición contiene el modo imposible se sostiene que sólo ésta es modal mientras que las otras son asertóricas.

⁴ I. M. Bochénski, “Primera parte: introducción”, *Historia de la lógica formal*, Millán Bravo Lozano (ed.), *Historia de la lógica formal*, Madrid, Gredos, 1985, p. 22.

⁵ Alberto de Sajonia, “Tratado tercero”, Ángel Muñoz García (trad.) *Perutilis Logica*, primera edición bilingüe latín-español, México, UNAM, 1988, p. 783.

Las proposiciones modales se diferencian de las no modales o asertóricas porque cuentan con alguno de los seis modos: posible, necesario, imposible, contingente, verdadero y falso en su estructura. No obstante, los dos últimos modos no añaden nada a la oración pues es lo mismo decir: “Sócrates corre” que “Es verdadero que Sócrates corre” pues como se ve no afecta a la proposición por ello se convino en que los modos verdadero y falso no han de considerarse parte de la modalidad. Tenemos entonces sólo cuatro modos: necesario, posible, imposible y contingente. Para continuar con la exposición sobre la modalidad nos apoyaremos en uno de los autores medievales que destaca en el tratamiento sintáctico se trata de Pedro Hispano, autor del siglo XIII.

Pedro Hispano y el tratamiento sintáctico de la modalidad

Pedro Hispano define al **modo** como una determinación o adición hecha a una cosa a través de un término. Entendamos por «término» aquello que funciona como sujeto, predicado, conectivas y cuantificadores. Cuando se introduce una modificación al sujeto tenemos un adjetivo, mientras que si modificamos el verbo de una oración tenemos entonces un adverbio. Existen entonces dos tipos de modos según Hispano: aquellos que modifican mediante un adjetivo y aquellos que modifican mediante un adverbio. Estos últimos se subdividen en:

1. Los que determinan la acción del verbo, es decir, describen de qué forma se realiza la acción, por ejemplo: “Pedro disputa sabiamente”;
2. Y los que determinan la composición de sujeto y predicado, como en “Pedro necesariamente disputa” donde el modo nos dice algo más de la relación entre sujeto y predicado.

Como ya vimos hay cuatro modos, los cuales según Hispano pueden ser usados como predicados en las oraciones. Aunque también pueden encontrarse en medio de las oraciones. Entonces tenemos dos tipos de oraciones modales: *de dicto* y *de re*. En el primer caso el modo es predicado como en “Es posible que Sócrates corra”, mientras que en el segundo éste se encuentra dentro de la oración como en “Sócrates posiblemente corre”.

Según Pedro Hispano, las proposiciones propiamente modales son aquellas en las que el modo afecta la composición sujeto/predicado, es decir, las de *re*. Porque además este tipo de proposiciones entraña el sentido *diviso* en el cual las proposiciones modales son verdaderas. Un ejemplo de ello es el siguiente: la proposición: “Es posible que el que ande esté sentado” tomada en sentido *diviso* es

verdadera porque del que está sentado puede predicarse la posibilidad de andar mientras que en sentido compuesto (*de re*) es falso pues es contradictorio decir que el que anda ésta sentado.

Entonces la clasificación de las proposiciones modales depende del lugar en que éste situado el modo y la manera en que se ha de tomar dicha proposición. Si el modo precede a la oración categórica o hipotética entonces el sentido es compuesto, pero si el modo se encuentra en medio el sentido es diviso mientras que si el modo aparece al extremo final entonces podemos tomar a la proposición tanto en sentido diviso como compuesto. Se asoma aquí la teoría de la suposición de los términos que se desarrolló en conjunto con la de la modalidad. Hasta aquí el tratamiento sintáctico.

Antes de pasar al tratamiento semántico conviene mencionar que ya desde el siglo XIII los autores medievales eran conscientes que había un cierto paralelismo entre modalidad y cuantificación.

“Tomás de Aquino dice que el operador de necesidad tiene semejanza con el cuantificador universal, el de imposibilidad con el universal negativo y la posibilidad y la contingencia se asemejan al cuantificador particular; asimismo rigen las reglas del cuadrado de oposición”⁶.

Dado ese paralelismo el operador de necesidad pudo tomar el lugar del cuantificador universal y el operador de necesidad, el del cuantificador particular. La importancia de incluir esto radica en el posterior tratamiento que da Alonso a la modalidad cuando la combina con la cuantificación.

Alonso de la Veracruz y el tratamiento semántico

Alonso, lógico del siglo XVI define a una oración modal como aquella que es determinada por un modo. Como ya habíamos visto hay cuatro modos: Posible, Imposible, Necesario y Contingente. Aquellas oraciones que carecen de un modo o que son no modales se llaman *de inesse*. Siguiendo a Hispano, Alonso considera que hay dos clases de oraciones modales: divisa y compuesta. En la compuesta el modo es sujeto y el dicho predicado, mientras que en la divisa el modo determina al verbo.

⁶ Juan Manuel Campos Benítez, “La lógica modal medieval”, *Nueva Época*, N. 12, 2003: 34-58 (p. 37).

Las diferencias entre divisa y compuesta determinan la verdad o falsedad de las oraciones modales, por ejemplo en “un predestinado posiblemente se salva” es verdadera en sentido diviso pero falsa en el compuesto: “que un predestinado se salve es posible”. La diferencia entre estas oraciones modales la expresa claramente Alonso:

“Primero, el modo es nombre en la compuesta y se toma adverbialmente en la divisa. Segundo, el modo se pone en un extremo en la compuesta para denotar que rige [*competere*] el dicho total; por ejemplo ‘que Sócrates corra es posible’. En cambio, el modo se inserta entre las partes del dicho en la divisa; por ejemplo ‘Sócrates posiblemente corre’, pues en este caso se denota la posibilidad entre la cosa significada por el predicado y (la cosa significada) por el sujeto”⁷.

Además de diferenciar las oraciones modales, Alonso estableció una conexión entre modalidad y cuantificación considerando la instancia cantidad. Nos dice que la cantidad puede ser del dicho y puede ser del modo, si es del dicho se consideran los cuantificadores de todo, alguno, etc. Y si es del modo tenemos necesario, posible, etc. Si se añade la negación encontramos las equivalencias correspondientes a los cuantificadores universal y particular con lo necesario y lo posible. Esto abarca tanto a las oraciones modales compuestas como a las divisas, si se vierten en un cuadrado se obtiene un cuadro que expresa la modalidad y la cuantificación bastante complejo.

En el tratamiento semántico de la modalidad se pretendía tratar la interpretación de las oraciones modales como entidades lingüísticas, conceptuales y extralingüísticas. En respuesta a las sugerencias de considerar a las modales compuestas como de primera intención, es decir, que en estas oraciones la modalidad se limita a ser solo una propiedad de la oración Alonso responde que en la oración “que Sócrates corra es posible” se entiende no que lo posible sea la oración sino la acción en cuestión, en otras palabras, el correr es posible para Sócrates.

La clave para entender la interpretación de las oraciones modales la hayamos en la teoría de la suposición, que a grandes rasgos tiene que ver con el uso de los términos tal y como aparecen en la oración. La teoría de la suposición envuelve

⁷ Walter Redmond. “Sobre las oraciones modales” por Fray Alonso de la Veracruz, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 50, 1984, 233-248, (p. 237)

aspectos sintácticos y semánticos. Alonso considera que la modalidad ha de tomarse personalmente, la suposición personal se refiere al significado de los términos, a una entidad extralingüística. Aunque nos permite inferir una oración a partir de su significado. Así que el sentido de “que Pedro dispute es posible” es: aquello que la oración “Pedro disputa” significa es algo posible. Es buena, pues, esta inferencia: “que Pedro dispute es posible; luego ‘Pedro disputa’ es posible”⁸.

Como se ve la modalidad es para Alonso parte de la realidad y no se reduce a una cuestión sintáctica, sino que tiene sus aplicaciones pragmáticas.

Consideraciones finales

A partir del recorrido realizado en el presente trabajo se rastrearon las nociones centrales de lo que actualmente se conoce como lógica modal. Como se habrá mostrado fueron los medievales quienes ayudados de otras teorías como la de la suposición pudieron establecer la interpretación de los signos modales. El tratamiento de las bases sintácticas de la modalidad nos muestran que en el desarrollo de la lógica modal medieval hay un cierto adelanto respecto a la lógica modal moderna. Si bien la modalidad es un campo que ha sido explorado por pensadores contemporáneos, los lógicos medievales no se quedaron atrás en su tratamiento. Incluso se trataron otras aplicaciones de la lógica modal como la lógica del saber y del creer, la lógica deóntica pues en el siglo XIV se admitieron otros modos además de los tradicionales llamados estos **modos especiales** que compartían las reglas de la modalidad de re. Pese a que no se pretende ahondar sobre estos modos especiales se cree importante mencionarlos pues es un tema poco conocido y poco explorado aún.

Con este trabajo se espera haber captado el interés en el campo de la lógica modal específicamente de la medieval que como pudo apreciarse es un terreno muy rico.

Recibido: 30/08/2018
Aceptado: 30/11/2018

⁸ *Ibíd.* pp. 238.

Resumen. El método que sigue el presente trabajo es histórico pues lo que se busca es rastrear las nociones modales para llegar al Medioevo comprendiendo que saber el origen de dichas nociones permitirá ver el desarrollo de la lógica modal legada por Aristóteles pero cultivada por lógicos medievales. El objetivo del trabajo se limita a mostrar el tratamiento modal medieval pues se cree pertinente empezar sin presuponer algún conocimiento del tema para introducir a los lectores en este campo de investigación.

Palabras clave: lógica modal – sintaxis – semántica – modo - *dictum*.

Resumo. O método que segue o presente trabalho é histórico, porque o que se busca é traçar as noções modais para atingir a Idade Média, entendendo que conhecer a origem dessas noções nos permitirá ver o desenvolvimento da lógica modal legada por Aristóteles, mas cultivada pelos lógicos medievais. O objetivo do trabalho limita-se a mostrar o tratamento modal medieval, pois considera-se pertinente iniciar sem pressupor algum conhecimento do assunto para introduzir leitores neste campo de pesquisa.

Palavras-chave: lógica modal, sintaxe, semântica, modo, *dictum*.

Abstract. The method that follows the present work is historical because what is sought is to trace the modal notions to reach the Middle Ages, understanding that knowing the origin of these notions will allow us to see the development of the modal logic bequeathed by Aristotle but cultivated by medieval logicians. The objective of the work is limited to show the medieval modal treatment because it is considered pertinent to start without presupposing some knowledge of the subject to introduce readers to this field of research.

Keywords: modal logic - syntax - semantics - mode - *dictum*.

Algunos elementos para entender los tratados *De obligationibus*

Ricardo Arturo Nicolás Francisco

Los *Tractatus de Obligationibus*, también conocidos como *Tractatus Obligationum*, *Ars Obligatoria*, *Obligationes*, *De Obligationibus*, *De arte obligatoria*; son tratados medievales de los siglos XIII y XIV en los que se expone la doctrina de la *obligatio*. Se trata de un tipo de discusión entre dos individuos que se rige por reglas¹.

Hay varios tipos de *obligatio*, siendo la *positio* la más reconocida en la literatura medieval. Mi propósito en este trabajo es exponer la *positio* de un tratado que la tradición ha atribuido a Sherwood. He elegido a este autor porque no hay muchos estudios sobre su obra, sobre todo en la lengua hispánica; los textos contemporáneos se enfocan en explicar el tratado de Walter Burley. La importancia de la obra de Sherwood se debe a que es uno de los primeros tratados conocidos en exponer la *obligatio*.

La estructura de este trabajo es la siguiente: en la primera y segunda parte expongo la *obligatio* y la *positio*. En la tercera parte presento algunos ejemplos de la *positio* y en la cuarta parte ofrezco algunas reflexiones.

Ponatur obligatio esse clarus

Los tratados de las obligaciones (*tractatus de obligationibus*) son textos de los siglos XIII y XIV con los que se quería iniciar a los estudiantes en la práctica de la disputa poniendo a prueba sus habilidades lógicas. Sus orígenes no son totalmente claros, pero hay personas que piensan que sus raíces teóricas se pueden rastrear en algunos textos aristotélicos (*Primeros Analíticos*, I, 13 y en la *Metafísica* IX, 4)².

¹ S. Uckelman, “Interactive logic in the middle ages”, *Logic and Logical Philosophy* 21, 2012: 439-471.

² Sin embargo, Spade y Yrjömsuuri han señalado que los primeros tratados fueron escritos antes de que se conociera una versión en latín de la *Metafísica*, por lo que resulta dudoso que este libro aristotélico haya estimulado el origen de los tratados. Cf P.V. Spade y M.

Los tratados de las obligaciones contienen la doctrina de las *obligatio*, discusiones regidas por reglas entre dos personas. Los participantes de este tipo de discusión asumen uno (y sólo uno) de dos roles: de respondiente (*respondens*) u oponente (*opponens*). Hay diferentes tipos de *obligatio* registrados en la literatura medieval: *depositio*, *dubitatio*, *institutio*, *petitio*, *sit verum*, *casus*; pero la más conocida es la *positio*. En este tipo de *obligatio*, el oponente empieza por pedirle al respondiente que acepte una proposición como verdadera –a la que se le llama lo puesto o *positum*–. Generalmente la proposición es falsa. El respondiente puede aceptar la proposición o negarse a aceptarla. Si la acepta, la discusión comienza. Posteriormente, el oponente propone una serie de otras proposiciones –llamadas proposiciones propuestas o *proposita*– que el respondiente puede aceptar, negar o dudar³. Estas acciones tienen que ser realizadas de acuerdo a ciertas reglas.

Los tratados tienen diferentes reglas para cada *obligatio* y esto es uno de los rasgos principales que distingue a un tratado de otro⁴. Esto se puede ver en los tratados de Burley y de Swyneshed. Burley dice que para aceptar una proposición, el respondiente tiene que ver si la proposición se sigue lógicamente del *positum* o de otras proposiciones (las *proposita*) que se han aceptado y negado junto con el *positum*. Swyneshed, por otra parte, establece que para aceptar un *propositum* sólo se tiene que ver si se sigue lógicamente del *positum*, sin consideración de las otras proposiciones que se acepten o nieguen.

La discusión termina cuando el oponente dice *cedat tempus* y entonces evalúa las respuestas del respondiente⁵. La expresión puede significar que la discusión se ha acabado o que el oponente solicita un tiempo intermedio para señalarle al respondiente los errores que ha cometido durante la discusión.

Yrjönsuuri, “Medieval theories of *Obligations*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno del 2017), Edward N. Zalta (ed.),
URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/obligations/>>.

³ Algunos autores medievales incluyen ‘distinguir’ entre estas opciones, si la proposición que el oponente propone es ambigua y el respondiente quiere distinguir sus diferentes significados.

⁴ Otro rasgo que los distingue son el número de especies de *obligatio* que distinguen.

⁵ El oponente debe tener mejores habilidades que el respondiente, para que así pueda detectar sus errores.

El objetivo general del respondiente en una *obligatio* es que sus respuestas no se contradigan entre sí y responder de acuerdo a la obligación aceptada.

De obligationibus Magistri Willielmi de Sirewode

El texto que me incumbe es el que se ha atribuído a Sherwood. Sherwood define la obligación (*obligatio*) de este modo:

“La obligación, de acuerdo a como utilizamos este nombre [...], es el prefijo de las proposiciones según el cual algo se intenta establecer, y se dice obligación porque es algo que hay que cumplir”⁶.

La obligación puede ser de tres tipos: la primera utiliza un prefijo que obliga a aceptar una proposición (o considerarla como verdadera); la segunda, un prefijo que obliga a rechazar una proposición (o considerarla como falsa); y la tercera, un prefijo que obliga a dudar de una proposición (o considerarla como dudosa). Sherwood dice que la primera obligación es, a su vez, de dos tipos: la que utiliza un prefijo que obliga simplemente a aceptar una proposición, y la que utiliza un prefijo que obliga a aceptar una proposición junto con el acto que lo postula⁷.

Sherwood llama *positio* a la discusión que obliga a considerar una proposición como verdadera; *petitio*, a la que obliga a considerar una proposición como verdadera y aceptar el acto que lo postula; *depositio*, a la que obliga a considerar una proposición como falsa; y *dubitatio*, a la que obliga a considerar una proposición como dudosa. Además, incluye los tipos de prefijo que se usan en cada obligación: “póngase” (*ponatur*) para la proposición que comienza una *positio*, y “propóngase”

⁶ “Obligatio, secundum quod nos utimur hoc nomine in sophismatibus, est praeifixio enuntiabilis secundum aliquem statum, et dicitur obligatio quasi ob aliud ligatio”. A lo largo del texto usaré la edición en latín de Romuald Green, “An introduction to the logical treatise *De Obligationibus*, with critical texts of William of Sherwood [?] and Walter Burley”, Volumen 1 y 2, Louvain, 1963 (Tesis doctoral).

⁷ Sherwood no proporciona un ejemplo que pueda aclarar la distinción entre los dos tipos. Ofreceré un ejemplo (después de introducir terminología de la *obligatio*) que pretende capturar la diferencia.

(*proponatur*) para el resto de las *proposita*; depóngase (*deponatur*) para la *depositio* y “dúdesese” (*dubitetur*) para la *dubitatio*⁸.

De este modo, la distinción entre la *positio* y la *petitio* se podría ver de la siguiente manera. En una *positio*, el oponente dice “póngase (*ponatur*) que Sócrates es blanco”, mientras que en una *petitio* el oponente (le) dice (al respondiente) “te pido (*peto te*) que respondas afirmativamente a que Sócrates es blanco”.

En lo siguiente me concentraré en exponer las reglas de la *positio* que rigen la discusión y las características de esta obligación.

Sherwood afirma que para que comencemos con una *positio*, el *positum* tiene que ser falso o dudoso. Una proposición que se sabe verdadera se tiene que conceder, no es algo que se ponga al inicio de la obligación como un *positum*⁹. Las proposiciones dudosas se ponen cuando se duda de la **verdad** de las proposiciones y se piensa que podrían ser falsas. Por esta razón, la *positio* también recibe el nombre de *falsa positio*. Hay dos tipos de *falsa positio* la posible (*positio possibilis*) y la imposible (*positio impossibilis*) La *falsa positio possibilis* es aquella que es falsa, pero puede ser verdadera. Por ejemplo: “Sócrates es blanco”. La *falsa positio impossibilis* es aquella que es falsa y nunca puede ser verdadera. Por ejemplo: “Sócrates es un burro”¹⁰.

En una *positio possibilis*, hay dos tipos reglas: las del *positum* y las de las *proposita*. Sherwood menciona una sola regla genérica para el *positum*¹¹. La regla dice que cualquier *positum*, bajo la forma explícita de la proposición, y dentro del tiempo de la *positio*, se debe conceder¹².

⁸ Pido (*Peto*) es para la *petitio*, pero Sherwood no aborda la *petitio*, aunque la menciona como una especie de la *obligatio*.

⁹ Aunque sí se podrían poner como “el asunto que es verdadero” (*rei veritas*).

¹⁰ En lo siguiente me enfocaré en exponer la *falsa positio possibilis*. Los ejemplos anteriores son de R. Green (1963, v.1).

¹¹ Hay otras reglas particulares que versan sobre si el *positum* es una proposición disyuntiva, tiene pronombres demostrativos o está condicionada por las acciones del respondiente sobre las otras *proposita*. No analizaré esas reglas.

¹²“Omne positum sub forma positi propositum in tempore positionis est concedendum”.

Las siguientes reglas corresponden a las de las *proposita*. Sherwood llama a una proposición **pertinente** si tiene relación lógica con el *positum* y las otras proposiciones que se han aceptado y negado en la discusión; llama a una proposición **impertinente** si no tiene relación lógica con el *positum* y las otras proposición que se han aceptado y negado en la discusión.

Una proposición es pertinente si y sólo si se sigue del *positum* o las *proposita* que se han aceptado y negado en la discusión, o si contradice al *positum* o las *proposita* que se han aceptado y negado en la discusión. Si una proposición es pertinente porque se sigue del *positum* y las *proposita* que se han aceptado o negado en la discusión, se tiene que conceder. Si una regla es pertinente porque contradice al *positum* o las *proposita* que se han aceptado o negado en la discusión, se tiene que negar.

Si una proposición es impertinente se debe responder de acuerdo a su calidad de verdad: si se sabe verdadera, se tiene que conceder; si se sabe falsa, se tiene que negar; si no se sabe si es verdadera o falsa, se tiene que responder que se duda.

Assiduus usus omnia vincit

Los siguientes son algunos ejemplos del tratado de Sherwood que ilustran el funcionamiento de las reglas y algunos ejemplos que sirven para discutir las características y los alcances de la *positio*.

Primer caso

1.1 Supóngase que ‘Marcos’ y ‘Tulio’ denotan el mismo sujeto, pero el respondiente no lo sabe.

Póngase que Marcos corre (se concede).

Propóngase que Tulio corre (no es necesario que se conceda).

1.2 Supóngase que ‘Marcos’ y ‘Tulio’ denotan el mismo sujeto, pero el respondiente no lo sabe.

Póngase que Marcos corre (se concede).

Propóngase que Tulio se mueve (no es necesario que se conceda)

El *positum* se concede porque, aunque fuera falso, podría ser verdadero. Para que el *propositum* se conceda en cada uno de estos ejemplos, el *positum* tendría que

decir que Marcos y Tulio son la misma persona, o su contenido tendría que ser un conocimiento compartido de los participantes (como se explicita al inicio del siguiente caso). Con estos ejemplos, Sherwood intenta aclarar la regla que dice que cualquier *positum* que se concede lo hace bajo la forma explícita de la proposición.

Tal como están expresados, los *posita* no permiten conceder los *proposita*.

Segundo caso

2.1 Sea Sócrates negro y Platón similarmente (es decir, esto es algo verdadero).

Póngase que Sócrates es blanco (se concede).

Propóngase que Sócrates es diferente del negro (se concede, porque se sigue del *positum*).

2.2 Sea Sócrates negro y Platón similarmente (es decir, esto es algo verdadero).

Póngase que Sócrates es blanco (se concede).

Propóngase que Platón es similar a Sócrates (se concede, porque es impertinente y verdadero).

Propóngase que Platón es blanco (se concede, porque se sigue del *positum* y de la proposición que se ha aceptado anteriormente).

2.3 Sea Sócrates negro y Platón similarmente (es decir, esto es algo verdadero).

Póngase que Sócrates es blanco (se concede).

Propóngase que Sócrates y Platón son diferentes (se niega, porque es impertinente y falso).

Propóngase que Platón es blanco (se acepta, porque se sigue del *positum* y de la proposición que se ha negado anteriormente).

En este caso, se observa que el orden es importante en una obligación y que hay muchas estrategias que conducen al mismo resultado. Si en 2.3 el *positum* fuera “Sócrates y Platón son diferentes” el primer *propositum* (fuera éste “Sócrates es blanco” o “Platón es blanco”), se tendría que responder que se duda.

Nótese el uso vago de la palabra “similarmente”. Para que el oponente haga que el respondiente conceda inconsistencias tiene que usar de manera imprecisa palabras como esa.

Tercer caso

3.1 Póngase que tú eres de Roma.

Propóngase que el que tú seas de Roma y el que tú seas obispo son similares¹³ (se acepta porque es impertinente y verdadera).

Propóngase que tú eres un obispo (se acepta porque se sigue del *positum* y del *propositum* anterior).

3.2 Póngase que tú eres de Roma.

Propóngase que el que tú seas de Roma y el que tú seas del pueblo galo de los parisios son asuntos similares (se niega porque esto no es compatible con el *positum*).

Cuarto caso

4.1 Es verdad que nunca respondiste afirmativamente a que Dios existe, sino que dudas de esto.

Póngase que tú no has respondido afirmativamente a que Dios existe (se concede).

Propóngase que Dios existe (se concede, porque es necesaria).

Propóngase que tú no respondiste a que Dios existe (se concede, porque se sigue del *positum*).

4.2 Es verdad que nunca respondiste afirmativamente a que Dios existe.

Póngase que tú eres de Roma (se concede).

Propóngase que tú nunca respondiste afirmativamente a que Dios existe (se concede, porque es impertinente y verdadera).

Propóngase que Dios existe (se concede porque es necesaria).

Propóngase que nunca respondiste afirmativamente a que Dios existe (se concede, porque se sigue del primer *propositum*).

4.3 Es verdad que nunca respondiste afirmativamente a que Dios existe y que tú eres de Roma.

Póngase que tú eres de Roma (se concede).

Propóngase que el que tú seas de Roma y el que tú no respondiste afirmativamente a que Dios existe son asuntos similares (se concede, porque el respondiente considera que ambas cosas son verdaderas).

¹³ “Deinde proponatur: te esse Romae et te esse episcopum sunt similia”

Propóngase que Dios existe (se concede, porque es necesaria).

Propóngase que tú no respondiste a que Dios existe (se concede, porque se sigue del *positum* y del primer *propositum*).

En este caso, se muestra cómo es que un *positum* o un *propositum* puede contradecir proposiciones anteriores por las características necesarias o imposibles de algunas proposiciones (además de las ideas teológicas del autor).

De diversis opinionibus

Hay un debate que gira en torno al objetivo de estas discusiones. Antes de señalar dicho debate, me gustaría decir por qué creo que las obligaciones han sido justificadamente consideradas un tipo de discusión y no un tipo de diálogo.

Uckelman¹⁴ (2013) dice que las obligaciones son un diálogo entre dos agentes. Spade y Yrjönsuuri¹⁵ presentan un punto a su favor: afirman que aunque algunos autores medievales hablen de la *positio* como un tipo de discusión, no parece haber realmente ninguna discusión, porque no hay un problema que intenten resolver.

Apoyaré la idea de que la *obligatio* es una discusión distinguiendo tres clases de discusión en el ámbito filosófico: aquellas discusiones que sirven para clarificar un problema (si no es que alcanzar la verdad de un asunto); aquellas en las que alguien (un maestro, por ejemplo) pretende enseñar a otra persona (un alumno) lo que él sabe; y aquellas en las que sirven para practicar las habilidades de la discusión (en las que ni la verdad ni el aprendizaje son factores importantes, sólo el salir victorioso en la discusión)¹⁶.

Las *obligationes* son un tipo de discusión de la última clase. No todas las clases de discusiones intentan resolver un problema, como parecen pensarlo Spade y Yrjönsuuri. Uckelman no detalla por qué piensa sean un tipo de diálogo; pero creo que difícilmente pueden serlo, si consideramos que en un diálogo hay una igualdad entre los participantes, la cual no está presente en una *obligatio*.

¹⁴ S. Uckelman, “Medieval *Disputationes de obligationibus* as formal dialogue systems”, *Argumentation* 27, 2013: 143-146.

¹⁵ Ob. cit.

¹⁶ Alguno de los autores que están en las referencias distingue estos tres tipos cuando habla del papel de la discusión en los tratados aristotélicos.

La discusión a la que he aludido al inicio de esta sección tiene que ver con la interpretación moderna de las *obligationes*: algunos piensan que las *obligationes* en su momento fueron un tipo de razonamiento contrafáctico; otros consideran que fueron un marco para el análisis de las *insolubilia* y los *sophismata*; otros afirman que fueron una teoría de revisión de creencias; algunos más que fueron experimentos mentales, y recientemente hay quienes dicen que pueden verse como juegos.

Todas estas propuestas tienen objeciones porque omiten algún aspecto de las obligaciones (el aspecto dinámico de la discusión, por ejemplo). Pero también todas parten de los desarrollos formales actuales de la teoría de la argumentación. Creo que antes de intentar entender qué son las obligaciones desde un marco contemporáneo, sería adecuado tratarlos desde sus fuentes.

Cedat tempus

En este trabajo he presentado la *positio* del tratado de Sherwood. Mi propósito fue mostrar un poco del contenido de un tratado de las obligaciones en un autor que ha sido poco estudiado. En la sección final presenté unas breves reflexiones sobre por qué la obligación es un tipo de discusión y no un tipo de diálogo.

Recibido: 01/11/2018
Aceptado: 30/11/2018

Resumen. Los *Tractatus de Obligationibus*, también conocidos como *Tractatus Obligationum*, *Ars Obligatoria*, *Obligationes*, *De Obligationibus*, *De arte obligatoria*; son tratados medievales de los siglos XIII y XIV en los que se expone la doctrina de la *obligatio*. Se trata de un tipo de discusión entre dos individuos que se rige por reglas. Hay varios tipos de *obligatio*, siendo la *positio* la más reconocida en la literatura medieval. Mi propósito en este trabajo es exponer la *positio* de un tratado que la tradición ha atribuido a Sherwood. He elegido a este autor porque no hay muchos estudios sobre su obra, sobre todo en la lengua hispánica; los textos contemporáneos se enfocan en explicar el tratado de Walter Burley. La importancia de la obra de Sherwood se debe a que es uno de los primeros tratados conocidos en exponer la *obligatio*. La estructura de este trabajo es la siguiente: en la primera y segunda parte expongo la *obligatio* y la *positio*. En la tercera parte presento algunos ejemplos de la *positio* y en la cuarta parte ofrezco algunas reflexiones.

Palabras-clave: lógica medieval - argumentación - tratados de obligaciones - obligación - posición.

Resumo. Os *Tractatus de Obligationibus*, também conhecidos como *Tractatus Obligationum*, *Obligationes*, *Obligationibus*, *Arte obligatoria*; são tratados medievais dos séculos XIII e XIV, nos quais a doutrina do obrigatório é exposta. É um tipo de discussão entre dois indivíduos que é governado por regras. Existem vários tipos de *obligatio*, sendo a *positio* mais reconhecida na literatura medieval. Meu objetivo neste trabalho é expor a *positio* de um tratado que a tradição atribuiu a Sherwood. Eu escolhi esse autor porque não existem muitos estudos sobre seu trabalho, especialmente na língua hispânica; textos contemporâneos se concentram em explicar o tratado de Walter Burley. A importância do trabalho de Sherwood é porque é um dos primeiros tratados conhecidos a expor a *obligatio*. A estrutura deste trabalho é a seguinte: na primeira e na segunda parte, apresento a *obligatio* e a *positio*. Na terceira parte, apresento alguns exemplos da *positio* e na quarta parte ofereço algumas reflexões.

Palavras-chave: lógica medieval - argumentação - tratados de obrigações - obrigação – posição.

Abstract. The *Tractatus de Obligationibus*, also known as *Tractatus Obligationum*, *Arte obligatoria*, *Obligationes*, *Obligationibus*, Compulsory art; they are medieval treaties of the thirteenth and fourteenth centuries in which the doctrine of the obligatory is exposed. It is a type of discussion between two individuals that is governed by rules. There are several types of compulsory, being the most recognized *positio* in medieval literature. My purpose in this work is to expose the *positio* of a treaty that tradition has attributed to Sherwood. I have chosen this author because there are not many studies on his work, especially in the Hispanic language; contemporary texts focus on explaining Walter Burley's treatise. The importance of Sherwood's work is because it is one of the first known treaties to expose the *obligatio*. The structure of this work is as follows: in the first and second part I present the obligation and the *positio*. In the third part I present some examples of the *positio* and in the fourth part I offer some reflections.

Keywords: medieval logic - argumentation - treaties of obligations - obligation – position.

EDICIÓN CRÍTICA

Manuscritos de la Biblioteca Lafragua – Puebla, filosofía y teología

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

En la Biblioteca Lafragua, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en su Sección Manuscritos, hay un interesante material filosófico-teológico de la época colonial, que está totalmente digitalizado. Los documentos se refieren al Colegio de los Jesuitas, luego Colegio Carolingio y abarcan desde 1750 a 1807. Este material consta de unos 100 folios del fondo del Colegio Jesuita y unos 300 del Carolino. En su mayoría son documentos administrativo-académicos, es decir presentaciones de los interesados, informes biográficos y de limpieza de sangre, actas de oposiciones, elevación de quejas, etc. Dentro de este profuso material, sin duda importante para la historia institucional de ambos colegios, hay un dossier numéricamente mucho menor, que contiene las actas de las oposiciones, Se trata de la defensa de tesis en actos de oposición, para optar a cátedras u obtener becas, escritas tanto en castellano como en latín (a la inversa del resto documental que está en castellano) y que permiten evaluar, aunque sea en forma muy general, el tipo de temas y de teorías filosóficas y teológicas que estaban en vigor allí en estas décadas.

El resumen de la documentación es el siguiente

Colegio Jesuita (c. 100 ff) 1751-1765

Teología 1758 5 tesis

1759 3 tesis

Total 8 tesis

Colegio Carolino (c. 300 ff)

Actas de 1792 a 1807

Filosofía

1792 3 tesis defendidas

1793 8

1795 7

1802	7
1803	10
1805	8
1806	7
	Total 50

Teología

1795	1
1798	7
1802	3
1805	1
1807	8

Total 20

Total del Carolino: 70

Total general de tesis: 78

Se aprecia la mayor cantidad de tesis anuales del Carolino, debido a la proporcionalmente mayor cantidad de postulantes y también de vacantes. Pero, por otra parte, como podrá verse en las transcripciones que presento, hay una notable y significativa continuidad entre el tipo de temas y de fuentes usadas en ambos casos. Así, al menos en este aspecto, el Carolino de Puebla parece desmarcarse del carácter más modernizado de otros Carolinos de América (el de Lima o el de Buenos Aires, para citar dos que han sido más estudiados).

Transcripciones

Fondo Colegio Jesuitas

Oposiciones a becas - Teología

1758

1. Juan Figueroa
sd/sm/ 1758.

Sentencias I, D. 9. Conclusio: “In Deo datur praescientia et reali producendi ad nostram”.

2. Martín Yrizar

29 de enero de 1758.

Sentencias I, D. 19. Conclusio: “Actus contritionis seu charitatis non est forma formalis justificans”.

3. Joseph Molero

12 de febrero de 1758.

Sentencias Ium D. 22. Conclusio: “Relationes constituunt essentiam philosophicam Dei”.

4. Domingo Legarraga

14 de diciembre de 1758

Sentencias IIIum, D. 18. Conclusio: “Nulla pura creatura potest satisfacere de condigno pro peccato laetali”.

5. Diego Rosano

17 de enero de 1758.

Sentencias IIIum, D. 12. Conclusio: “Possibilis est creatura essentialiter impeccabilis”.

1759

1. Agustín de Souza

17 de diciembre de 1759

Sentencias II D, 21. Conclusio: “Nostrus Dominus fuit praedestinatus Redemptor post absolute praecisse peccatum”.

2. José Rafael González

2 de diciembre de 1759.

Sentencias II D. 21. Conclusio: “Motivum de recurrendi Incarnationem fuit Redemptio generis humani”.

3. José Nicolás Márquez

9 de diciembre de 1759.

Sentencias I, D. 35. Conclusio: “In Deo datur scientia media”.

Colegio Carolino

Filosofía

1792

Acta del 16 de noviembre de 1792: comparecen los opositores.

1. Joseph Alcalde

Temas 1) Anal. II, cap. 1 a 4; 2) De Caelo I, cap. 3 a 5; 3) De Anima I, cap. 2 y 3)
[Eligió] De Anima I, cap. 2, ad illa verba: “Inquirunt enim nonnulli, animam id est, quod maxime primaque movit”.

Conclusio: Cum anima rationalis sit principium motus corporis, habere potest rationem naturae.

2. Joseph María Torres

1) Res. Pr. I; 2) Phys. VII cap. 3 a 5; 3) De Anima II, cap. último y III cap. 1.
[Eligió] Phys. VII, cap. 4.

Conclusio: Specifica motus distinctio summenda est et ex termini diversitas ad quem post mobile tendat.

3. José Francisco López Gamboa

20 de septiembre de 1792

[Eligió] De Generatione I, cap. 1, ad illa verba: “Quamquam hujusce defensoribus necesse est inter generationem et alterationem diversitatem dare, tamen id fieri nequit ex iis quae exponunt”.

Conclusio: Generationem substantialem non est actionem realiter a praecedenti alteratione distinctum, probabiliter judicamus.

1793

1. José Francisco López de la Peña

11 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Aristoteles Libro 2 de Anima, cap. 1º ad illa verba: “Quapropter anima primus est actus, perfectioque corporis naturalis, potentia vitam habentur”.

[Conclusio] Anima rationale, tradita ab Aristotelis definitio, etiam competit.

2. Francisco Serrano et Terrera

19 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ab Aristotele Lib. III Physicorum, cap. 4 ad illa verba: “Uno modo dicitur infinitum, quod impossibile est pertransire”.

[Conclusio] Supposita infiniti notione a Philosopho tradita, impossibilis est creatura actu infinita.

3. Juan Maldonado Faustinus Mazicahtzin

18 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro IV De Caelo, cap. 1° ad illa verba: “Grave enim et leve ex dicimus, quia aliquando naturaliter moveri potest”.

[Conclusio] Gravia moventur impetu intrínseco, sive inditus ab eius natura.

4. José Francisco López Gamboa

16 de septiembre de 1793

Conclusio deducta ab Aristotele Libro UIV cap. 1° Meteorol., ad illa verba: “Calor et frigus in rebus naturae omnibus videantur... siccitas autem, et humor tum illa separatim, tum quae ex illis compacta sint videntur finibus describi”

[Conclusio] “Recte terra, aqua, aër et ignis quatuor statuuntur elementa”.

5. Joan Nepomuceno Aragón et Cañete

17 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Aristotele libro 1° de Generatione et Interitu, cap. 3, ad illa verba: “Ergo, sive detur subjectum, siver non detur, generatio ex non ente ita asserendi erit, ut res aequae ex non ente gignatur”.

[Conclusio] Merito admittenda est in rerum natura substantialis generatio.

6. Franciscus Xaverius Ponce et Alvarado

19 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Arist. Libro II de Anima, cap. 4, ad illa verba: “Nihil prorsus nutritur et sentit, quod non vitae particeps sit”.

[Conclusio] Bruta pura automata sine sensu esse non possunt.

7. Joseph Leonardus Tarija et Richarte

20 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro VII Physicorum cap. 2, ad illa verba: “Quae enim ita”

[Conclusio] Nulla datur actio in distans.

8. Mariano Josep Tena et Arauz

27 de septiembre de 1793.

Conclusio deducta ex Aristot. Libro VII Physicorum, cap. 1^o ad illa verba: “Omne, quod movetur ab alio movetur necesse est... at non in infinitum hoc proficiscitur”

[Conclsio] Mirabilium omnium corporum motuum causa primaria et per se est substantia spiritualis.

[Actas Incompletas de Oposiciones a Cátedras y Becas]

[título in folio]

1795

Filosofía

1. Juan Nepomuceno Aragón

5 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro III de Caelo, cap. 14, ad illa verba: “Praestat autem veritatem ponere, atque hoc ideo accidere dicere, quia naturam habet, id quod pondus habet ad ipsum medium ferri”.

[Conclusio] Gravia moventur impetu intrinseco, sive insito a natura.

2. Joseph López de la Peña

11 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro I de Generatione, cap. 1^o ad illa verba: “Si fieri nequeat, ut ex igni oriatur aqua, aut ex aqua terra, neque profecto ex alvo [sic] quidquam nigrum fieri, aut e molli durum”.

[Conclusio] Si generatio sit impossibilis, etiam alteratio impossibilis est.

3. Marianus Josep Tena et Arauz

14 de octubre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro I cap. 1^o De Generatione et corruptione, ad illa verba: “Distractis igitur hisce differentiis tum ex aqua terram, tum ex terra aquam necessario fieri constat”.

[Conclusio] Invicem possunt elementa transmutari.

4. Joseph Leonardus Torija et Ricarte

17 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro I De Generatione et Corruptione, cap. 4, ad illa verba: “Cum totum mutatur, nec sensibile quidquam ut subjectum, ídem permanent: ut cum ex tota aqua aër, aut ex aëre tota aqua fit: jam quod est tale, generatio est, et illius corruptio”.

[Conclusio] In corruptione substantiale datur resolutio usque ad materiam primam.

5. Joseph Emanuel de Herrera

26 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro I de Generatione et corruptione, cap. 5, ad illa verba: “Cum igitur, et os et nervus, et similes partes, accedent quidem quanto aliquo, sed non carne quanta augescant”.

[Conclusio] Ex parvo magnum fieri, sive raro factione, vel accessu novae materiae, nec Divinitus accidere potest.

6. Nicolaus María de Gorostizu

22 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Libro Sent. II, D. 20, pars 7 ad illa verba: “Scientia non ex vitio esset sed de natura, si hominis conditio in principio suo in subsequente propagatione a modico ad maiorem proficeret”.

[Conclñusio] Pueri in statu innocentiae sicut nati non fuisset in scientia perfecti, in haud quaquam habituri essent a principio corporis perfectionem.

7. Carolus Franciscus Serrans et Terrero

12 de septiembre de 1795.

Conclusio deducta ex Aristotele Libro VI Physicorum, cap. 71 [sic] ad illa verba: “Omne namque quo ex quopiam in quippiam est mutatum, in tempore est mutatum”

[Conclhsi] Motus non datur ad substantiam.

Teología

1. Francisco Ysunza

25 de septiembre de 1795.

Ex Par. 3, Libro 3 Magist. Sentent. Dist. 15 ad illa verba: “ex sola miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut acciit veram carnem”.

H.d.C. P. Usque adeo redimendi hominis gratia Verbum possibilem carnem assumpsisse certum est, ut nullo prorsus modo, nec impassibilis quidem in carne venisset, si homo primaevan innocentiam non exuisset.

1798

Teología

1. Pedro José Blanco

5 de octubre de 1798.

Conclusio deducta ex Sent. II, D. 287 ad illa verba [borroso, no se lee]

[Conclusio] Gratia requisita a Patribus contra Pelagiani est qualitas infallibilem consensum inducens salva arbitrii libertate.

2. Joseph Francisco López de la Peña

1 de octubre de 1798.

Conclusio deducta ex Dist. 31, Lib. III Mag. Sent., q. 4, ad illa verba: “Omnibus ergo Christus, vitam optavit, omneque salvos fient voluit”

[Conclusio] “Nedum pro praedestinatís, sed etiam pro parvulis sine Baptismo descendentibus aequè damnatis, mortus est Christus”.

3. Antonio Joaquín de Ureta et Uriarte

10 de octubre de 1798.

Ex Dist. 10, Lib. I Sent. Mag. Ad illa verba, Q. 5: “Non enim plene potest tantum ab homine reservare aereamen [sic]”.

[Conclusio] Nativa ergo rationalis creaturae facultas, ad Trinitatis notitiam haud pertingere valet. Nec homo fide imbutus illud humanis potest argumentis demonstrare.

4. Joseph Francisco López Gamboa

20 de septiembre de 1798.

Conclusio deducta ex Dist. 15, Lib. II, Q. 7 Mag. Sent., ad illa verba: “Nemo bono quae condidit Deo etiam singula simul vero universa res de bona”.

[Conclusio] Mundus hic omnium possibilium perfectissimum est.

5. José Ricardo Torija et Ricarte

25 de septiembre de 1798 Conclusio deducta ex Dist. 18, Q. 4, Lib. III Mag. Sent., ad illa verba: “Sed homo passibilis esse non potuit, sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito pervenire”.

[Conclusio] Christus Dominum gloriam sui Corporis, et ea quae ad exteriorum ejus excellentiam pertinent habuit per meritum.

6. Ignacio María Puerto

24 de septiembre de 1798.

Conclusio deducta ex Dist. 18, Lib. I Sent. ad illa verba: “Spiritus Sanctum esse Filii, sicut et Patris” [Conclusio] “Si Spiritus Sanctus a Filio non procederet, ab illo non distingueretur”.

7. Joseph Ignatius Ramírez

3 de octubre de 1798.

Conclusio deducta ex Dist. 19 Lib. III Mag, Sententiarum ad illa verba: “Mors ergo Christi nos justificat dum per eam charitas excitatur ex cordibus nostris”.

[Conclusio] Justificatio formaliter non fit sola Passio Christi reputatione, sed per intrinsecam qualitatem ibhaerentis gratiae.

*

Oposiciones del Colegio del Estado - 1802 a 1807

Filosofía

1802

1. Petrus Joseph Gómez

7 [de noviembre de 1802] mensis decurrentis.

Ex Arist. Lib. VIII Physicorum Cap. 10 ad illa verba: “quo fit ut id sit unde incipiat quod movetur et ad ítem ad quod perveniet desinetque movens in ipsis namque finitu quiescit id omne quod motu detur”.

H. D. C. In reflectione novus est motus novus quoque ímpetus ad elaterio corporis aut reflexis aut reflectentes ab utroque productos.

2. Joseph Roiso (o Rosa)

7 [de septiembre] decurrentis de 1802

Ex. Aristot. Lib. IV Physic, Cap. 8 ad illa verba: “Cernimus enim ea corporum, quae plus aut gravitatis aut levitatis habent momenti, celerius per aequale spatium ferri: Quare et per vacuum ita feruntur”.

H. D. C. In vacuo corpus moveri potest, non tamen in instante.

3. Joseph Michael Avendaño

10 [de septiembre] mensis decurrentis de 1802.

Ex Arist. Lib. III de Anima, Cap. 4 ad illa verba: “Non ídem igitur est sentire, et sapere, patet, illud enim omnibus animalibus, hoc valde paucis inest”.

H. D. C. Animantia bruta non sunt sine sensu automata

4. José Laurentius Avendaño

14 [de septiembre] mensis decurrentis de 1802.

Ex Arist. Libro VIII Physic. Cap. IV, ad illa verba: “Motus quidem habet principium (corpus) non movendi tamen atque agendi sed patiendi”.

H. C. D. Causa primaria, et per se movens corpora est substantia spirituellis.

5. Josephus Joachinus Bazo

15 [de septiembre] mensis decurrentis de 1802.

C. D. Ex Arist. Lib. VI Physic. Cap. 3 ad illa verba: “Demonstratum est enim omne tempus divisibile esse”.

[Conclusio] Tempus non est praesens, et existens ratione partium, sed solum ratione instantis.

6. Josephus Emanuel ab Herrera

2 de octubre de 1802.

Conclusio deducta ex Mag. Sentent. Libro III, Dist. 15, Q. 1, ad illa verba: “Assumpsit (Christus) defectus penae, sed non corruptione. Nec tamen omnes defectus penae, sed eos omnes quod homini cum assumere expediebat, et suae dignitatem derogabat”.

Usque adeo in C. D. N. Peccati fomes non fuit, sed non potuerit unquam sensum illecebris, noxaeque cupiditate percipi.

7 Joanne Salazar et Carrion

16 de diciembre de 1802.

Conclusio deducta Ex Lib III cap. 4 De Anima Arist., ab illa verba: “Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa: actu vero nihil est eorum antea, quam intelligat ipsa”.

[Conclusio] Nullae in nobis extant ideae intellectualis nobiscum creatae.

1802 Teología

1. José Joaquín Bazo

27 de mayo de 1802.

Ex Lib. III Mag. Sentent. Distinct. 31 par. 1 ad illa verba: “Quidam enim ad tempus sunt boni, qua postea sunt mali et e converso”.

H. D. C. Charitas amittitur per peccatum mortalem.

2. Josephus Mariano Arroyo

s/f [posiblemente 1802].

Ex Lib. III Magh. Sent, dist. 19, parag. 2, ad illa verba “Factus est ergo (Deus) homo mortales ut moriendus diabolus vinceret”.

H. D. C. Christi satisfactio fuit valores [sic] simpliciter, et intrinsecis infiniti”.

3. Miguel de Avendaño

3 de julio de 1802? [folio suelto]

Ex Mag. Sent. Distinct. 26 Lib. II parag. 8 ad illa verba: “Meritum autem impii non gracia [sic] sed poena debetur”

H. D. A. Homo in peccato existens, suae justificationis gratiam non meretur.

1803

Filosofía

1. Dominicus Emigdius de Garfias

30 de septiembre de 1803.

C. D. Ex Arist. Lib. I de Anima, cap. 1 ad illa “Videntur autem, et omnes affectus animae cum corpore esse: nam una cum iis ipsum corpus aliquid patitur”.

[Conclusio] Anima spiritualis determinat reapseque influit in corpus: unde systema influxus physice prae Cartesiano et Leibnitiano omnino retinendum.

2. Ángel José Ortiz

7 de septiembre de 1803.

C. D. Ex Arist. Lib. I Meteorol. Cap. 7 ad illa verba: “Cum igitur crebri ac plures (Cometae) apparent, sicuti dicimus aridus admodum, et flatuosus redditur annus. Cum vero rariores, et magnitudinem non perinde insigni conspiciuntur, haudquaquam ex aequo tale quippiam evenit”.

[Conclusio] Ergo cometarum cauda (ídem dicendum de conis) exhalationes esse inferiores in superiori aeris loco stellarum quibus illae adjunguntur, motum sequentes verosimilium judicamus.

3. José María Vega

5 de septiembre de 1803.

C. D. Ex Aristot. Lib. I de Generatione et Corruptione, cap. 5 ad illa verba: “Si caro et substantia ipsa maneat eorum vero affectuum, qui per se competunt quispiam insit, qui prius non inerat, hoc sane alteratum est”.

[Conclusio] Alteratio, saltem proprie, ac vere talis, fit propagatione, seu productione similis qualitatis alterativae ab agente in passo.

4. Pedro Gómez

4 de septiembre de 1803,

C. D. Ex Aristot. Lib. I de Generatione et Corruptione, cap. 3 ad illa verba: “Ergo propterea, quod interitus hujus, alterius interitus, necessario accidit, ut mutatio irrequiata sit, et subsistere nequeat”.

[Conclusio] Quemadmodum admittitur in rerum natura substantia, necessario etiam substantialis generatio admittenda sit.

5. Mariano José Roso

30 de septiembre de 1803.

Ex Arist. Lib. III de Anima, Cap. 7 ad illa verba: “Quae vero (anima) dijudicat atque discernet: est enim unum quid ipsum, et ita unum ut terminus. Atque haec ipsa unum sunt”.

Sequens deducitur assertio: Propositio mentalis est una, et simplex qualitas.

6. Miguel de Avendaño

7 de octubre de 1803.

Ex Arist. Lib. VI Physic. Cap. 9 ad illa verba: “Demonstratis autem his, dicimus id, quod partibus vacat, moveri non posse”.

H.D.A. Impossibile est punctum quantitatis a continuo separatum (si daretur) per se notus local moveri.

7. José Mariano Arroyo

16 [de octubre] de 1803 mensis et anni decurrentis.

Thesis. Ex Arist. Lib. II de Generatione et Corruptione Cap, 8, Texto L ad haec verba: “Suapte natura (ignis) ad terminum fertur universo”.

[Conclusio] Ignis elementaris est absolute levis.

8. José Cayetano Cuellar

17 [de octubre] mensis decurrentis 1803.

Ex Arist. Lib. II de Generatione et Corruptione, Cap. 11 ad illa verba: “Generationem terminum habere necesse est”
[Conclusio] Mundus ut nunc est, per solum generale Deo concursus potest durare in aeternum.

9. José Leonardo Torija y Ricarte
20 de septiembre de 1803.

Adsertio Deprompta Ex Aristot. Lib. VIII Physicorum Cap, 5 ad illa verba: “Si igitur omne, quod movetur, ab aliquo moveri necesse est, et aut ab eo, quod movetur ab alio, aut ab eo, quod non movetur ab alio: fieri enim non potest, ut in infinitum profiscantur”.
[Conclusio] Substantia spiritualis est causa primaria, et per se corpora undique movens.

10. José Joaquín Bazo y Lozada
23 [de octubre] mensis decurrentis de 1803.

Ex. Arist. Lib. I de Anima, cap. 4, ad illa verba: “Plantae, multaque animalium, vivunt divisa”.
S. D. A. Plantarum anima, uti et quorundam imperfectorum animantium, est divissibilis.

1805

Filosofía

1. José Antonio Sánchez
10 de septiembre de 1805.

Thesis deducta Ex Arist. Lib. I de Generatione, Cap. 1, Texto 27, ad haec verba “Detractis igitur hisce differentiis tum ex aqua terram, tum ex terra aquam necessario fieri constat”.
[Conclusio] Invicem possunt Elementa transmutari.

2. José Gerardo Medina
3 de septiembre de 1805.

Thesis deducta ex Arist. Lib. IV Physicorum Cap, 1 ad haec verba: “At locum impossibile est esse corpous, erunt enim in eodem corpora duo”.
[Conclusio] Duo corpora naturaliter nerqueunt esse in eodem loco.

3. Domingo Garfias

1 de septiembre de 1805.

Ex Arist. Lib. I Meteorol. Cap. 14 ad illa verba: “Patet, non semper universam terrae tractus eosdem hos mane, illos continentem esse, sed tempore cuncta permutari”.

S. D. A, Homines, et animales, ad Americam usque notram siccis pedibus, firmaque via pervenerunt.

4. Miguel Becerra y Obando

13 [de septiembre de 1805] mensis annique labentium.

Ex Arist. Lib V Physicorum Cap, 4 as haec verba: “Absolute autem is unus est motus qui et numero unus est, sed quinam sit talis patefiet facta divisione: tria enim vero sunt circa que motum esse dicitur quod, in quo, et quando”.

H. D. C. Motus numerica cum unitas tum distinctio a tribus ortum ducit subjecto termino, et tempore.

5. Pedro Gómez

14 de septiembre de 1805.

Propositio ad illa verba Arist. Libro IV de Caelo, Cap. 4: “Suo enim in loco gravitatem habent omnia, praeter ignem”.

[Conclusio] Aer elementaris dubio procul non est absolute levis.

6. José Miguel Avendaño

17 de septiembre de 1805.

Propositio deducta Ex Arist. Libro IV Meteorol. Cap. 1 ad haec verba: “Illud quod motus cietur [sic], ac fluit, minus eo quod quietem agit, immotumque manet, putrilagine tangitur”

[Conclusio] Calor in motu non consistit.

7. José Joaquin Bazo y Lozada

18 de septiembre de 1805.

Ex Arist. Lib. II de Anima, Cap., 1 ad illa verba “Quapropter anima primus est actus, perfectioque corporis naturalis”

S. D. C. Humana mens per se et essentialter est humani corporis forma.

8. Mariano José Roso

9 de octubre de 1805.

Ex Arist. Lib. III de Anima Cap 1 ad haec verba: “Unusquisque namque sensus nimirum unum sentit”.

S. D.A. Objectum cujuslibet sensus externi est sensibile singulare.

Teología

1. José Miguel Merida

19 [de septiembre de 1805] mensis annique labentium.

Ex Libro V Sexti Decret. Tit. 5 de usuris, cap. 1 ad haec verba: “Qui vere contra fuerint: Minores vero personae singulares excommunicationes: sententiam ipsam facto se moverent incursumus”.

S.D.A. Manifesti usurarii, sive Clerici, sive Laici, a communione Ecclesiae repelluntur.

*

1806

Filosofía

Autos formados en este Real Colegio Carolino a la Cátedra de Filosofía que comenzó a leerse el 18 de septiembre de 1806.

Opositores

D. José Antonio Sánchez

D. Gerardo Medina

D. Manuel Guillén

D. Domingo Garfias

D. Pedro Gómez

D. Manuel Torija

D. Miguel Becerra

D. José Miguel Avendaño

D. José Mariano Arroyo

1. José Gerardo Medina

2 de septiembre de 1806.

Thesis deducta Ex Arist. Lib. II de Anima Cap. LI [sic] ad illa verba: “At vero, nec ab anima, cogente sempiternum manere, consentaneum est latiori”

[Conclusio] Caelestia corpora non sunt animata.

2. José Antonio Sánchez

3 de septiembre de 1806.

Thesis Deducta Ex Arist. Lib. II de Caelo, Cap, 2 ad haec verba: “Etenim, etsi unquam moveri Coelum incepti, principium tamen habeat ipsum necesse est, unde incoepisset si inciperet moveri”.

[Conclusio] Caelum ut et Universum cujus est pars non fuit ab aeterno.

3. Manuel Antonio Guillén

4 de septiembre de 1806.

Thesis deducta ex Arist. Lib. I de Ortu et Interitu, Cap, 3, ad illa verba: “Sive igitur subjecto quopiam existente, sive non ex eo fit, quod haud est. Quare simili modo, ex eo quod haud est, generatur, et id quod haud est, corrumpitur”.

D. Merito ergo admittenda est in rerum natura substantialis generatio.

4. Domingo Garfias

9 de septiembre de 1806.

Ex his Aristotelis verbis: “Non quaerere oportet si unum sit anima atque corpora sicut ceram et figuram” a Cap. 1º, Lib. II de Anima desumptis.

H. D. A. Rationalis anima nullo mediante corpore unitur corpore hominis, sicut figura immediate cerae unitur.

5. Miguel Francisco Becerra

8 de septiembre de 1806.

Ex Arist. Lib. I de Generatione et Corruptione Capit. 1 ad haec verba: “Etenim, si alteratio sit, et subjectum est elementum unum, et omnium, quae in sese vicissim mutantur, una est materia”.

S. D. P. Materia prima in se spectata, et generationis et corruptiionis est expers.

6. Manuel Antonio Torija

3 de septiembre de 1806.

Ex Arist. Lib. I de Caelo, Cap. 9 ad haec: “Neque tempus senescere ipsa facit, neque ullius eorum est ulla mutatio”

H. D. P. Substantia caelorum est naturaliter incorruptibilis.

7. José Mariano Arroyo

29 de septiembre de 1806.

C. D. Ex Arist. Lib. II de Generatione et Corruptione, Cap. 8, ad illa verba “Propterea quod (ignis) suapte natura ad terminum fertur universo”

[Conclusio] Ignis elementaris est absolute levi.

1807

Teología

Autos de Oposiciones a Cátedras de Teología, octubre de 1807

1. José Ignacio González de Pezuela

(s/f)

Ex Lib. IV Mag. Sent. D. 39, Par. 4 ad illa verba: “Ex quo intelligitur quae animam a lege Dei aberrare facient, et perniciose corrumpi, possit sine crimine, et vir uxorem suam dimittere, et uxor virum”

S. D. A. Matrimonium fidelium cum haereticis illicita sunt.

2. Miguel Francisco Becerra

10 de septiembre de 1807.

Propositio deducta ex Lib. II Mag. Sent. Dist. 22, Parag. 5, ad illa verba: “Adam... et de poenitenti et Dei misericordia cogitavit”.

[Conclusio] Primi Parentes poenitentiam de peccato suo gerunt, et a Deo veniam consecuti, salute quoque aeternam adepti sunt per Christum.

3. José Miguel Avendaño

3 de septiembre de 1807.

Propositio deducta Ex hisce verbis Magis. Sentent. Lib. III, Dist. 20, Parag. 3: “Christus... se in axa crucis... Deo Trinitate obtulit pro omnibus”.

[Conclusio] Jansenii error est revera ab ipso traditus, dicere Christum esse mortuo pro salutem aeternam dumtaxat praedestinatorum, et nullatenus reproborum.

4. José Joaquín Bazo y Lozada

16 de ..? [falta] de 1807.

“Credetur enim aliquid, quod non speramus”. Ex hisce Magist. Sentent. verba Lib. III Dist. 23, Parag. 9 sequens deducimus adsertio.

[Conclusio] In Beatis non remanet fides infusam, nec quoad habitum.

5. Ignacio María Puerto

14 de octubre de 1807.

Propositio deducta Ex Magistri Sent. Lib. III, Dist. 6, Parag. 6 ad sequentia verba: “Anonimam et carnem verbi personae vel natura unita esse ajunt ut... illis duobus velut indumenta Verbum Dei vestivetur”.

[Conclusio] Ab idolatriae crimine excussari nequit Nestorius ponens Verbum Dei unitum homine secundum induitionem [?] sicut vestimentum, juxta argumentationem S. Cyrilli.

6. José Cayetano Cuéllar

Ex his verba Sentent. Magist. Lib. I Dis. 27, parag. 4 “dicimus divinam verbis hypostasim simplicem omnia habentem quae habet Pater, ut ejus *homousion*, id est, consubstantialem”.

S. D. A. Vox *homousion* seu consubstantialem inserta fuit símbolo Niceno et quidem et quidem conveniente.

7. Mariano Tena y Auxos

9 de octubre [de 1807] anni decurrentis

Adsensio deducta Ex sequentibus Sentent. Mag. verbis lib. I, Dist. 17, parag. 6: “Quod domun proprio novi charitas intelligendum est quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum non perducit ad Deum”

[Conclusio] Nulla datur virtus perfecta sine charitate.

8. Antonio Joaquín Ureta y Uriartis

21 de septiembre de 1807.

Ex Dist. 22, Lib. III Sent. Mag. Ad illa verba parag. 1: “Et homo (scilicet Christus) mortus erat, quia anima a carne divina erat”.

H. D. A. In triduo mortis Christi usque ad resurrectionem Eucharistia confici non poliut.

*

Apéndice

1796

Actos de oposición a Cátedras de teología en el Colegio Carolino

Rector José Lezama

Dos becas reales

1. José de Lezama

28 de diciembre de 1796 puntea Sentencias II, D. 12. Al día siguiente lee una hora y responde media hora (15 minutos cada opositor).

2. José Francisco López de la Peña

28 de diciembre de 1796 – Puntea Sentencias III, D. 18.

3. Juan Zapata (Bachiller cursante de Teología)

31 de diciembre de 1796 – De los tres puntos de Sentencias elige Sentencias II, D. 12.

4. Mariano José de Tena

1 de enero de 1797 – Elige Sentencias I D 40, lee al día siguiente.

5. José Martiano de Herrera y Sánchez (catedrático de Teología)

30 de diciembre de 1796 –Elige Sentencias III D 32.

6. Nicolás María de Goroztizu (catedrático de Teología Moral)

27 de diciembre de 1796 – Elige Sentencias II, D. 30.

7. Francisco Javier Ponce y Albarado (catedrático de Mayores)

28 de diciembre de 1796 – Elige Sentencias III D. 22.

8. Antonio Ureta y Uriate (colegial)

2 de enero de 1797 – Elige Sentencias III, D. 15.

[Se certifica que no hubo más opositores, pero no están todos porque en el Acta se nombra también a otros].

Salen votados

Primera beca: 1) Pedro Narciso Blanco /Maestro de Artes) por unanimidad; 2) José Ignacio Ramírez (actual catedrático de filosofía) por mayoría; 3) Francisco Ponce (maestro de Mayores) por unanimidad.

Segunda beca: 1) Nicolás Goroztizu (catedrático de Filosofía) por mayoría; 2) José Manuel de Herrera (catedrático de Filosofía) por mayoría; 3) Antonio Palafox (maestro de Latinidad) por mayoría.

Recibido: 25/10/2018
Aceptado: 30/11/2018

Resumen. En la Biblioteca Lafragua, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en su Sección Manuscritos, hay un interesante material filosófico-teológico de la época colonial, que está totalmente digitalizado. Los documentos se refieren al Colegio de los Jesuitas, luego Colegio Carolino y abarcan desde 1750 a 1807. Consta de 100 folios del Colegio Jesuita 300 del Carolino. En su mayoría son documentos administrativo-académicos; hay un dossier numéricamente mucho menor, que contiene las actas de las oposiciones a filosofía y teología de ambas instituciones, con un total de 78 tesis a defender. Este material no ha sido estudiado; se las transcribe como una primera presentación del tema.

Palabras clave: filosofía colonial - teología colonial - Colegio Jesuita Puebla - Colegio Carolino Puebla - Biblioteca Lafragua.

Resumo. Na Biblioteca Lafragua, da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, em sua Seção de Manuscritos, há um interessante material filosófico-teológico da época colonial, totalmente digitalizado. Os documentos referem-se ao Colégio dos Jesuítas, depois Colégio Carolino, e cobrir de 1750 a 1807. Consiste em 100 fólios do Colégio Jesuíta 300 do Carolino. São principalmente documentos administrativo-acadêmicos; há um dossiê numericamente muito menor, que contém as atas das oposições à filosofia e à teologia de ambas as instituições, com um total de 78 teses para defender. Este material não foi estudado; eles são transcritos como uma primeira apresentação do tópico.

Palavras-chave: filosofia colonial - teologia colonial - Colégio dos Jesuítas de Puebla - Colégio Carolino de Puebla - Biblioteca Lafragua.

Abstract. In the Lafragua Library, of the Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, in its Manuscripts Section, there is an interesting philosophical-theological material from the colonial era, which is fully digitized. The documents refer to the Jesuit College, then Carolino College and cover from 1750 to 1807. It consists of 100 f. of the Jesuit College 300 of the Carolino. They are mostly administrative-academic documents; there is a numerically much smaller dossier, which contains the minutes of the oppositions to philosophy and theology of both institutions, with a total of 78 theses to defend. This material has not been studied; they are transcribed as a first presentation of the topic.

Keywords: colonial philosophy - colonial theology - Puebla Jesuit College - Puebla Carolino College - Lafragua Library.

SECTIO LATINA

Gildas Sapiens sive *De Excidio et Conquestu Britanniae*

Vidzu Morales Huitzil

*Nam historiae sunt res verae quae factae
sunt; argumenta sunt quae etsi facta non
sunt, fieri tamen possunt; fabulae vero
sunt quae nec factae sunt nec fieri
possunt, quia contra naturam sunt.*
Isidorus Hispalensis¹

*ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν
διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον
εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην*
Ἀριστοτέλη²

Gildas Sapiens, qui ineunte saeculo sexto natus est et anno quingentesimo septuagesimo post Christum mortum est, in parte septentrionali Europae, id est, in Britannia, maximi momenti historicus fuit. Ergo, cronographi britanni, bonae puerum religiosissimum indolis fuisse, ingenio floruisse, singulis diebus jejunavisse, pietate oravisse, et postea cilicio indutum esse, scripserunt. His ita se habentibus Sapiens chronicon, quod *De Excidio Britanniae* vocatur et dividitur in viginti capita, fecit, sed de fortuna sua flebiliter questus est, quapropter in praefatione ad se lectores, qui nolebant differre in aliud tempus historiae studium Britanniae, convocavit, et eos de rebus tristibus patriae suae litteris monebat:

“In hoc libro defleo potius quam declamo [...] incipit liber querulus de excidio Britanniae de calamitatibus et praevaricationibus, de exultatione brittonum, et duris oppressionibus eorum, et quam dolose Romani eos sibi subegerint”³

¹ Isidori Hispalensis, *Etymologiarvm Sive Originvm*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1991, p. 94.

² Ἀριστοτέλης, *Ἀριστοτέλους τα σοφζόμενα*, Lipsia, Carolus Hermannus Weise, 1843, p. 94.

³ San Gildas, *De Excidio Britanniae*, Londini, Samuel Bentley, MDCCCXXXVIII, p. 7.

[...] “non solum fuit hoc vitium, sed et fuerunt omnia, quae humanae naturae accidere solent, praecipue, odium veritatis fuit”⁴.

Procul dubio, historicus satis temporis naturam hominumque esse principium interpretandi annales⁵ sciebat ut Aristotelis dixit: “ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς”⁶, quia, “μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη”⁷.

Igitur, Gildas Sapiens permotus dolore rei publicae causa, fere animum despondit, namque “ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίνεταί καὶ φθείρεται”⁸, sed, religiosus, qui triplicem esse historiam credebat, videlicet:

“divina, quae visitationes Dei, resque eius gestas inter homines, mundi exordium, et miracula, narrat sanctorum eius: qualis Mosaica, [...] altera naturalis, qualis pliniana de cunctis naturalibus, et aristotelica de animalibus; tertia civilis, quae res gestas inter homines narrat, qualis Liviana”⁹,

sedulo adventum Secundi Adami expectavit. Itaque, quamquam “crassa atrae noctis caligine Britannia obscuraretur”¹⁰, Deus “omnes homines salvos fieri, et vocans non

⁴ Ibidem, p. 27.

⁵ Capitulum I (Descriptio Britanniae insulae) / Capitulum II (De nimia tyrannide indigenarum, et crudelitate saevissima idolatrarum) / Capitulum III (Quam dolose romani britones sibi subegerint) / Capitulum IV (De romanis) / Capitulum V (Quo tempore Christus in mundum venerit) / Capitulum VI (Gloria martyrum) / Capitulum VII (Ecclesia Britanniae) / Capitulum VIII (Gens britonum) / Capitulum IX (De scottis, pictis, romanisque) / Capitulum X (De bello) / Capitulum XI (Quomodo britones rursus romanorum solatium repetierint) / Capitulum XII (Qualiter gens scabra Scotorum, comperta excusatione romanorum, in britones insurrexerint, et eos persequendo lacesserint) / Capitulum XIII (De pictis) / Capitulum XIV (Quomodo omnis iustitia a britanibus perierit) / Capitulum XV -XVII (De rebus saxonibus) / Capitulum XVIII (Qualiter Ambrosius Aurelianus solus eis restiterit) / Capitulum XIX (Quomodo gens Britannica postea tota idolatriae erroribus subdita sit) / Capitulum XX (Recapitulatio singulorum).

⁶ Ἀριστοτέλης, *Ἀριστοτελοῦς τα σωζόμενα*, Lipsia: Carolus Hermannus Weise, 1843, p. 1.

⁷ Ibidem, p. 431.

⁸ Ibidem, p. 31.

⁹ Campanella, Tommaso, *Philosophiae Rationalis Partes Quinque. Videlicet: Grammatica, Dialectica, Rethorica, Poetica, Historiographia*, Parisiis: Apud Ioannem Du Bray, MDCXXXVIII, p. 16.

¹⁰ San Gildas, *De Excidio Britanniae*, Londini: Samuel Bentley, MDCCCXXXVIII, p. 17

minus peccatores, quam eos qui putant se esse iustos”¹¹ vult. Quapropter historicus lacrimas, quae ob bellum ortae sunt, et laetitiam, quae ad maiorem gloriam Dei ducta est, coniungebat, vae, vae, vae, habitantibus in terra!

“quantae fugae, quantae strages, quantae poenae, quantae religionis apostatarum ruinae, quantae gloriosissimorum martyriorum coronae”!¹².

Pingui Minerva, Gildas Sapiens neque bello volupt erat neque nolebat occisum peccatoris, verum, nusquam male sanctas scripturas auditas esse maluit, et dolorem lenivit, namque redemptionem sanctorum gratia martyrorum credebat. Aucta civitate pulchritudine religionis, non armis, sed verbis fovere ritum christianum conatus est, ergo, finitimi, qui movere arma ausi sunt, et cives improbi Britanniae non diei superiores irae erant, quamquam:

“Reges habet Britannia, sed tyrannos; iudices habet, sed impios, saepe praedantes et concutientes, sed innocentes; vindicantes et patrociantes, sed reos et latrones; crebro iurantes, sed periurantes; voventes, et continuo propemodum mentientes; beligerantes, sed civilia et iniusta bella agentes; latrones, non solum amantes, sed et munerantes; in sede arbitraturi sedentes, sed raro recti iudicii regulam quaerentes; innocios humilesque despicientes; sanguinarios, superbos, parricidas, commanipuladores, et adulteros Dei inimicos”¹³.

Recibido: 14/10/2018
Aceptado: 30/11/2018

¹¹ *Ibidem*, p. 18

¹² *Ibidem*, p. 100

¹³ *Ibidem*, p. 36

Resumen. Se presenta un escrito de Gildas (siglo VI) sobre la historia de los reyes Bretaña, considerados tiranos. *De excidio Britanniae* tiene una perspectiva providencialista, conforme a las tradiciones de su época. Señala los castigos al pecado y la oración por la salvación que obra milagros.

Palabras clave: Bretaña - reyes bárbaros - providencialismo - religiosidad - San Gildas.

Resumo. É apresentado um artigo de Gildas (século VI) sobre a história dos reis da Bretanha, considerados tiranos. *De excidio Britanniae* tem uma perspectiva providencialista, de acordo com as tradições de seu tempo. Salienta os castigos ao pecado e a oração pela salvação que opera milagres.

Palavras-chave: Bretanha - reis bárbaros - providencialismo - religiosidade - San Gildas.

Abstract. A paper by Gildas (sixth century) on the history of the Brittany's kings, considered tyrants, is presented. *De excidio Britanniae* has a providentialist perspective, according to the traditions of his time. Point out the punishments to sin and the prayer for salvation that works miracles.

Keywords: Brittany - barbarian kings - providentialism - religiosity - Saint Gildas.

Summarium. Opusculum Gildas (sextus saeculum) in historiam Britanniae principis, consideratis tyrannis, descriptum est. *De Excidio Britanniae* habet providentialem visionem, secundum traditiones suae tempus. Supplicia peccatorum et oratio pro salutem et miracula sunt principaliter considerati .

Verba praecipua: Britannia - barbari reges – providentiale visio - religiosum - Divus. Gildas.

RESEÑAS

ENRAHONAR, an international journal of theoretical and practical reason DE RELATIONE, N. 61, 2018

Volumen conferencias

La reciente edición del Servei de Publicacions del Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona, Núm. 61, 2018, ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital), <http://revistes.uab.cat/enrahonar> *De Relatione*, tiene como coordinadores a María Cabré Duran y a Alexander Fidora. La publicación, indexada, se encuentra dedicada *In Memoriam* de José Antônio de C. R. de Souza.

La presentación del primer volumen, corresponde a artículos surgidos de conferencias en el marco del *VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval* (SOFIME) y está a cargo de los coordinadores, en ella se relata la importancia del concepto *Relatio* que fuera relegada por muchos pensadores, a una “categoría secundaria”. Citamos página 13: “En la explicación tradicional que se remonta a Aristóteles, la categoría de relación (*pros ti*) no es constitutiva de realidad, sino que más bien la presupone. Por consiguiente, las relaciones son descritas como accidentes que añaden muy poco, casi nada, a la realidad. No debe sorprendernos, pues, que Tomás de Aquino se refiera a la categoría de relación como *ens minimum*, es decir, como «la más elemental forma del ser» (Super Sent. I, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2)”. La convocatoria acerca de reubicar el concepto *Relatio* durante el periodo que nos ocupa, es entendido como uno de los logros más importantes que forma parte de las teorizaciones sobre la cuestión trinitaria. Sin embargo, el concepto no quedó anclado en ella y giró su mirada hacia su *status* lógico y ontológico como puede observarse en el comentario a las *Sentencias* y también a varias obras de Aristóteles. En este volumen podremos leer seis conferencias que contribuyen a afianzar la temática.

María Jesús Soto-Bruna (Universidad de Navarra), presenta un artículo titulado “Relación como condición de diversidad. El orden de la *processio* en Eriúgena y en Gundisalvo”, señalando la importancia del filósofo irlandés al repensar dicha categoría en tanto que la consideraba la condición principal de la multiplicidad que constituye la realidad en su totalidad, por su ligazón con el Primer Principio, origen jerárquico de la cadena del ser que une a la obra metafísica de Domingo Gundisalvo. La autora concluye diciendo que “el *De processione mundi* de Gundisalvo y el *Periphiseon* de Eriúgena, se encuentran en sintonía para una consideración intencional de la relación como condición de diversidad en los sistemas en los que la explicación de esta última se hace en términos de *processio*. El principio de las

cosas es, en todo caso, unidad pura y relación, unidad plural que incluye la relación como condición de explicación de la diversidad en el cosmos [...] que permiten establecer el *Logos ut relatio*.

John Marenbon (Universidad de Cambridge) titula su artículo “Relations in Earlier Medieval Latin Philosophy: Against the Standard Account”, en él analiza dos tesis centrales acerca de cómo los medievales entendían la categoría de relación y las discusiones que sobre ellas se suscitaron en el periodo. La primera tesis, sostiene que las relaciones se entendían como accidentes monádicos. Indica, por ejemplo, que autores como Juan Escoto Eriúgena, reflexionaban sobre la pluri naturaleza de las relaciones, o sea, que la relación no se daría dentro de un elemento, sino que implica a varios, por lo menos a dos. La segunda tesis que el autor aborda, se refiere al estatus ontológico de las relaciones refiriendo que no en todos los autores que trataron el tema, aparece con un *status* de “realidad”, ya que, para Boecio y Marciano Capela, por ejemplo, y también en Pedro Abelardo, se puede hallar una tendencia a interpretar relaciones preferiblemente desde un punto de vista lingüístico y no tanto ontológico.

El artículo de **José Antônio de C.R. de Souza** (Universidad Federal de Goiás) titulado “As relações de poder no *Debate entre un clérigo e um soldado do rei*”, realiza un análisis de este relato anónimo que complementaría, de algún modo, los aspectos lógico y ontológico analizados en la conferencia precedente. De Souza, analiza el mencionado diálogo político de finales del siglo XIII, que fuera escrito como respuesta al *Clericis laicos* de Bonifacio VIII, publicado en 1296, una obra anónima que incrementa los argumentos a favor de una separación que permita la autonomía, entre los ámbitos de poder imperial y eclesiástico. De Souza concluye su escrito refiriendo que el *Debate* sería utilizado por Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham en sus escritos políticos dado que, “ambos, critican la política abusiva de Juan XXII”, limitan la acción de los eclesiásticos “exclusivamente a la esfera espiritual o religiosa”, “niegan toda jurisdicción terrena, en especial la *plenitudo potestatis papalis*”, la “acumulación de dinero”... “en fin, circunscribirán las acciones de los dignatarios eclesiásticos y del papa a la esfera espiritual, salvo en situaciones concretas de hecho y en determinadas y puntuales circunstancias”.

Hans Daiber (Universidad de Fráncfort), en su conferencia “The Category of Relation in Arabic-Islamic Philosophy”, centra su estudio en la filosofía árabe. Considera que las principales fuentes de discusión sobre la categoría de “relación”, fueron el libro *Categoría y Metafísica* de Aristóteles.

Realiza un relevamiento de dicha categoría desde al-Kindī y su estudiante Aḥmad Ibn aṭ-Tayyib as-Saraḥsī hasta al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Ibn Rušd, Ibn ‘Arabī y Ibn Sab‘īn. El autor señala significativas correspondencias entre los argumentos latinos y árabes, “tales como la conexión entre la teoría de la relación y una ontología dinámica”. Conexión que, Daiber, al finalizar su conferencia, ubica en el centro del proyecto filosófico y teológico de Ramon Llull.

Habida cuenta que el Congreso también se dedicó a la conmemoración del séptimo centenario, encontramos dos artículos dedicados a Ramon Llull:

Ruedi Imbach (Universidad de la Sorbona), a partir del título “Relations parisiennes: Lulle, Eckhart et Dante à Paris. À propos du rapport entre la philosophie et le lieu de sa genèse”, centra su conferencia en la importancia de la relación entre “el tiempo y el pensamiento” y plantea la cuestión, poco tratada entre “tiempo y lugar (espacio)” referidos a la presencia simultánea de tres filósofos: Llull, Meister Eckhart y Dante, que coincidieron en París durante los años 1310 a 1311, una coincidencia relevante para la historia de la filosofía dado que encuentra algunas preocupaciones semejantes en los tres: “se esfuerzan en traducir sus ideas a la lengua vernácula, proponen una reforma del cristianismo, buscan considerar de un nuevo modo las relaciones entre fe y razón”. Concluye su escrito afirmando que “Es indiscutible que los tres filósofos poseen la opinión que París es el lugar ideal para dar a conocer su nueva manera de concebir la filosofía y el cristianismo”.

Alexander Fidora (ICREA – Universidad Autónoma de Barcelona) nos ofrece la última de las conferencias, titulada “*Sicut oleum super aquam*. Sobre la fe y razón en Ramon Llull”. En ella considera a la mencionada “relación”, instalada en buena parte del periodo que nos convoca y que, en Llull, es uno de los aspectos filosófico-teológicos más controvertidos. En su conferencia se introdujo en el análisis de la analogía “entre el aceite que flota por encima del agua” que Llull utiliza para ilustrar la relación entre fe y razón, partiendo del comentario agustiniano de la mencionada imagen, la explicita en las recepciones que le otorgan Llull y, posteriormente, Nicolás de Cusa. La analogía del aceite y el agua le permite a Fidora establecer una línea de conexión entre los tres grandes filósofos acerca de la relación entre razón y fe que no sería “accidental” sino que podría ser descrita como “esencial”.

El presente volumen culmina con ocho reseñas de libros que fueron presentados en el Congreso:

Leyra, Montse (2017), *In Hebreo: The Victorine Exegesis of the Bible in the Light of its Northern- French Jewish Sources*. (Isaac Lampurlanés).

Van Koningsveld, Pieter Sjoerd (2018). An Arabic Source of Ramon Martí. Al-Saif al-Murhaf fī al-Radd ‘alā al-Mushaf (“The Whetted Sword in Refutation of the Koran”). Introductory Study with Text and Translation of its Surviving Fragments (Mònica Colominas Aparicio)

Hasselhoff, Görg K. i Fidora, Alexander (eds.) (2017). Ramon Martí’s «Pugio fidei»: Studies and texts (Jaume Mensa i Valls)

Bayona Aznar, Bernardo i Souza, José Antônio de C. R. de (eds.) (2016). Iglesia y Estado: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334) (Maria Cabré Duran)

Higuera Rubio, José y López Alcalde, Celia (eds.) (2015). *Ars artium sive ars magna: The Roots of Llull’s Artistic Project (Ramon Llull’s 700th Anniversary)* (Guilherme Wyllie)

Rubio, Josep E. (2017). Raymond Lulle, le langage et la raison: Une introduction à la genèse de l’Ars (Celia López Alcalde)

Arnau de Vilanova (2017). Regiment de sanitat, per al rei d’Aragó: Aforismes de la memòria (Jaume Mensa i Valls)

Daguí, Pere (2018). *Tractatus formalitatum brevis. Tractatus de differentia* (Xavier Calpe Melendres)

Susana B. Violante

ENRAHONAR Supplement Issue N. 61, 2018, 495 pp.
RELATION, REASON AND REALITY. STUDIES IN MEDIEVAL PHILOSOPHY
Volumen de Comunicaciones

La edición del Servei de Publicacions del Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona, Núm. 61, 2018, Supplement Issue, ISSN 978-84-490-8043-2, <http://revistes.uab.cat/enrahonar> *Relation, Reason and Reality. Studies in Medieval Philosophy*, ha sido coordinada por María Cabré Duran y Alexander Fidora y Jaume Mensa. La presentación del volumen está dedicado a las comunicaciones presentadas en el marco del VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) con motivo del Séptimo Centenario de la muerte de Ramon Llull (1315/1216). La revista, que posee varios *index*, cuenta con un total de 495 páginas en las que encontramos la *Presentación* a cargo de las personas que la han coordinado y siete divisiones temáticas. El total de comunicaciones es de treinta y cinco entre las que encontramos cinco de asistentes latinoamericanos, tres de Argentina y dos de Brasil, dignas de ser destacadas por cuanto representan la pasión por el conocimiento del periodo y el esfuerzo del desplazamiento.

La primera sección, *Metafísica y teología: de Agustín a Tomás de Aquino*, está conformada por seis artículos:

- **Miguel Ángel Ramírez Cordón** (Universidad Complutense de Madrid), *Trinidad en San Agustín y parentesco adánico: identidad, conocimiento y escatología*.
- **Rodrigo Ballon Villanueva** (Universidad de Navarra), *Apocatástasis: La relación Dios-criatura en el retorno eriugeniano*.
- **Pilar Herráiz Oliva** (Universidad de Murcia), *Nuevas consideraciones en torno a la noción de averroísmo*.
- **Josep-Ignasi Saranyana** (Universidad de Navarra; Real Academia Europea de Doctores), *La «relación trascendental» en el contexto de la taxonomía de la relación*.
- **Juan José Herrera** (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina), *La relación en la teoría tomasiana de las ideas divinas*.
- **Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas** (Sociedad de Filosofía Medieval), *Explorando el paraíso. Las Expositiones in Ierarchiam coelestem de Juan Escoto Eriúgena y la conformación de los ángeles*.

La segunda división temática se titula, *La especulación metafísica y teológica a partir de Duns Escoto* y está conformada por cuatro artículos:

- **Juliano Ribeiro Almeida** (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Brasil) *Pessoa e relação em João Duns Scotus*.
- **María Cabré Duran** (Universitat Autònoma de Barcelona), *L'Expositio in XII libros Metaphysicae Aristotelis d'Antoni Andreu i l'ús de l'obra homònima de Tomás de Aquino*.
- **Jaume Mensa i Valls** (Universitat Autònoma de Barcelona), *La qüestió Utrum Philosophus convenienter assignet et sufficienter tres modos relativorum d'Antoni Andreu: Comparació amb Duns Escot*.
- **Celina A. Lértora Mendoza** (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -CONICET. Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano -FEPAD), *Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial*.

El tercer grupo de cinco artículos, han sido reunidos con el tema *Lógica, teoría del conocimiento y estética*:

- **Manuel Bermúdez Vázquez** (Universidad de Córdoba, España), *San Agustín como preparación del escepticismo medieval*.
- **Lídia Queiroz** (Universidade de Porto. Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa), *On the Relation between Natural Philosophy, Mathematics and Logic in the Investigation on Atomism in the Middle Ages*.
- **Florentino Aláez Serrano** (Universidad Complutense de Madrid), *Teoría medieval del símbolo*.
- **Isabel María León Sanz** (Universidad de Navarra), *Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura*.
- **Albert Moya Ruiz** (Universitat Internacional de Catalunya), *Estética y teología en el icono medieval*.

El cuarto grupo consta de cuatro artículos cuya temática refiere *Antropología, psicología y filosofía natural*:

- **Marcos Roberto Nunes Costa** (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil), *A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?*
- **Javier García-Valiño Abós** (Universidad de Murcia), *Voluntad, amor y temporalidad. Ordo amoris y anticipación del futuro en Agustín de Hipona*.
- **Francisco Tauste Alcocer** (Societat Catalana de Filosofia), *La cosmología de Hermann de Carintia: el De essentiis (1143)*. **Manuel Méndez Alonzo** (Universidad de Alcalá de Henares), *Perspectivas sobre la desigualdad y las patologías en las Indias según la medicina española y la filosofía natural medieval*.

La subdivisión quinta y sexta corresponde a artículos monográficos. En la división quinta, *Ramon Llull*, encontraremos la mayor cantidad de estudios referidos al pensador con nueve artículos:

- **Pedro Mantas España** (Universidad de Córdoba, España), *Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética mozárabe en el siglo XIII*.
- **Martín González Fernández** (Universidad de Santiago de Compostela), *Artes lulianas y averroísmo: Intelecto único y web semántica*.
- **Constantín Teleanu** (Université Paris Sorbonne), Principia relativa. *La figure T de l'Art de Raymond Lulle*.
- **Joan Cuscó Clarasó** (Universitat de Barcelona), *Música, ética y mística en Ramon Llull*.
- **Coral Cuadrada** (Universitat Rovira i Virgili), *De mulierum relatione: Mujeres lulianas*.
- **José María Carabante Muntada** (Universidad Complutense de Madrid), *¿Es posible hoy un verdadero diálogo interreligioso? Ramon Llull, precursor de la tolerancia*.
- **Susana Beatriz Violante** (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), *El intento de conciliación y la imposibilidad de su realización. La inspiración en Ramon Llull*.
- **Maria Cristina Pascerini** (Universidad Autónoma de Madrid), *Ramon Llull en Italia: una perspectiva a partir de Menéndez Pelayo*.
- **José Higuera Rubio** (Universidade do Porto), *El lulismo del siglo XXI: ¿máquina de pensar o súper-inteligencia?*

La división sexta aborda la temática *Petrus Hispanus: 1st Symposium Petrinicum*, con seis comunicaciones;

- **José Meirinhos** (Universidade do Porto), *Petrus Hispanus' Attributed Works: Searching for New Interpretations*.
- **Mário João Rosas Rebelo Correia** (Universidade do Porto), *Ad aliquid and relatiuum. Relation and Theory of Supposition in Petrus Hispanus' s Tractatus*.
- **Celia López Alcalde** (Universidade do Porto), *The Communication between Substances and the Unity of the Human Being in Petrus Hispanus' Commentary on the De anima*.
- **Francisca Navarro Sánchez** (Universidade do Porto), *La obra médica de Avicena en las Questiones super libro De animalibus Aristotelis de Petrus Hispanus*.
- **João Rebalde** (Universidade do Porto), *Ordem e herarquia no comentario a De angelica hierarchia de pseudo-Dionísio atribuído a Petrus Hispanus*.

- **Eleonora Lombardo** (Universidade do Porto), *Discovering a Preacher and His Work. First Approaches to Petrus Hispanus' Sermon Collections*.

La séptima y última sección, dedicada a *La categoría de relación en la filosofía árabe*, está compuesta por un solo artículo, más extenso que los anteriores y pertenece a **Hans Daiber** que se titula “*De praedicamento relationis in philosophia arabica et islámica*”, este artículo se encuentra íntimamente relacionado con el que publicara en el volumen de Conferencias dado que aquél resulta ser las conclusiones de estas investigaciones que, en este apartado, desarrolla *in extenso*. Los compiladores sostienen al respecto que (p. 10) “estamos convencidos que se trata de un magnífico *status quaestionis* sobre las reflexiones acerca de la categoría de relación en la filosofía musulmana”.

Ambos volúmenes son ampliamente recomendables para los estudiosos del periodo dado que aportan detalladas “relaciones” a los temas titulados.

Susana B. Violante

DOCUMENTOS

RESÚMENES I COLOQUIO INTERCONGRESOS ASUNCIÓN, SEPTIEMBRE 2018

CECILIA C. CAVALEIRO DE MACEDO

La materia y el mal moral en Moisés Maimónides

Como la mayoría de los pensadores medievales, Maimónides no cree en la existencia de un mal substancial, en cuanto un principio independiente o causa última del mal en el mundo. Bajo el gobierno de un Dios que es puro bien y del cual solamente el bien puede proceder, el mal es la ausencia del bien de Dios, su falla o deturpación, que ocurre por algún impedimento a la perfección o por accidente. Maimónides distingue el “mal natural” de otras formas de mal, y como asocia la materia a la privación, la entiende como el origen de los males que afligen a los cuerpos. Dice que “la verdadera naturaleza de la materia implica su indubitable asociación con la privación” (*Guía*, II, 8). En otro pasaje, Maimónides se refiere a la materia como la mujer casada adúltera que, a pesar de su vínculo marital con la forma, es infiel: “queda claro, por eso, que toda destrucción, corrupción o imperfección se origina de la materia” (*Guía*, III, 8), y que toda enfermedad y muerte tiene la materia por causa. También ella es la causa por la cual nuestra inteligencia no es capaz de contemplar claramente a sí misma y a las realidades superiores. Pero, como médico que era, Maimónides también relaciona la materia al mal moral, o a las otras clases de males que clasifica como: los que el hombre inflige a otro hombre y los que causa a sí mismo. En el *Comentario sobre la Mishna*, advierte que si un hombre tiene el alma enferma debe seguir el mismo tratamiento que en la medicina de los cuerpos. Pretendemos presentar aquí esta perspectiva un tanto naturalizada del mal moral que Maimónides nos ofrece en su filosofía.

*

ENRIQUE CORTI

Abordaje filosófico de textos medievales

Exponer al tema exige el bosquejo de un panorama diacrónico de diversas exégesis sobre los grandes textos de la Edad Media, la exposición de los resultados obtenidos por la propia relectura de dichos textos, y su relación con la hermenéutica contemporánea.

El escenario de la lectura interpretativa de textos medievales, en el último siglo, se vio dominado por distintas propuestas heurísticas: a) el ejercicio de una práctica sistemática centrada en el autor, los temas y los sistemas doctrinales; b) el ejercicio de una práctica histórica-crítica, que aborda el autor y su contexto histórico; c) el ejercicio de una práctica de índole lingüística y estructural sobre los textos, los términos lingüísticos y los temas. Estas tres prácticas –conocer de manera suficiente la doctrina del autor, su contexto histórico, su lenguaje y su temática propia– son ciertamente requisitos de la exégesis, pero a su vez constituyen presupuestos para una cuarta propuesta de abordaje: d) el ejercicio de una práctica hermenéutica-estructural de lectura de textos medievales.

Mi propio ejercicio de la práctica hermenéutica-textual de lectura no ha sido lineal; ha sufrido desvíos. Intentaré dar cuenta de ellos trayendo a colación mis trabajos sobre los textos del autor que ha sido su leitmotiv principal: Anselmo de Canterbury.

Esta práctica interpretativa, que extendí hacia ámbitos extraños a los textos y aún al contexto medieval –textos de literatura contemporánea, tratamiento creativo de la imagen–, se enriqueció en diálogo con la hermenéutica filosófica del s. XX; es más, la posibilidad de su extensión no hubiera sido posible sin apelar a ella. De ello atestiguan ciertos productos culturales que pueden traerse asimismo a colación.

*

RAFAEL CÚNSULO

Orden, memoria e historia en Hugo de San Víctor

La Escritura es para los monjes un árbol prodigioso y a él se acercan de un modo paradigmático. El comentario monástico tiene por objeto las relaciones de Dios con cada alma, la presencia de Cristo en cada persona, la unión espiritual que entre ambos se da por el amor. El orden y la memoria ayudan a las técnicas de lecturas que Hugo de San Víctor propone en sus obras, lo que se destacan son las metáforas amorosas, fundadas en la doctrina de la memoria del corazón, que nos dan un acercamiento más místico al texto de la escritura.

La inspiración suprema para interpretar la escritura parte de la expresión joánica “Dios es amor” y Hugo quiere glorificar y exaltar todas las formas del amor divino que se presentan, así como los profanos habían exaltado con gran invención literaria la gloria del amor.

*

JORGE DA SILVA

Intencionalidade e criatividade do intelecto em Dietrich de Freiberg

Na Idade Média o dominicano Dietrich de Freiberg se opôs ao modelo puramente receptivo do processo cognitivo. Em vários tratados (*De origine de rerumprardicamentalium*; *De visione beatifica*) esse dominicano alemão defende a tese segundo a qual o fenômeno da intencionalidade deve ser abordado no quadro de uma teoria que insiste na *atividade*, até mesmo na *criatividade do intelecto*. Não é uma relação causal com as coisas materiais que permite aos atos intelectuais de referirem-se a alguma coisa. Mas o intelecto, por si mesmo, é capaz de produzir tais atos. Dietrich de Freiberg chega até mesmo dizer que o intelecto não produz somente atos que se referem a objetos bem definidos, mas que ele [o intelecto]

constitui esses objetos em sua estrutura essencial. Em outras palavras: contrariamente à maior parte de seus contemporâneos, Dietrich de Freiberg não se contenta em dizer que o intelecto estabelece uma relação com as coisas já constituídas. Ele não diz que o intelecto é capaz de dirigir seus atos em direção às substâncias, qualidades, quantidades e entidades que pertencem a outras categorias que existem como tais no mundo material. Ele não afirma tampouco que o intelecto é capaz de dirigir seus atos em direção a essas coisas porque as coisas o afetam por intermédio dos sentidos. Segundo Dietrich de Freiberg, não são as coisas que agem como causas eficientes e que permitem estabelecer assim relações intencionais. É, antes de tudo, o intelecto que assume a função de uma causa fixando-se nas coisas e aplicando-lhes uma estrutura categorial. Com base nessa teoria filosófica, eu procederei em três etapas para explicitar a relação entre intencionalidade e criatividade do intelecto. Primeiramente, esboçarei as funções e as atividades que Dietrich de Freiberg atribui ao intelecto. Em segundo lugar, analisarei o uso que Dietrich de Freiberg faz de sua teoria do intelecto para explicar a constituição das coisas. Por fim, em terceiro lugar, discutirei alguns problemas que se apresentam quando é estabelecido o liame estreito entre a intencionalidade dos atos intelectuais e a forma criadora do intelecto.

*

LUCAS DIEI

Reflexiones en torno a la disputa sobre la posibilidad de una filosofía cristiana en el marco del antiguo problema fe y razón

Si bien la cuestión sobre la posibilidad de una filosofía cristiana fue generada a partir de reflexiones contemporáneas (Brèhier, Gilson, Van Steenberghe), pretendo sostener que en los albores del cristianismo primitivo ya se presentó el problema enmascarado en las dificultades que desplegó la conciliación entre fe y razón. Esto sucedió en un contexto en el que se sostenía un modo de filosofía con gestos racionalistas debido a la enorme influencia del Gnosticismo en los primeros siglos de la era cristiana. En este marco, la propuesta fundamental de la presente comunicación es mostrar los supuestos subyacentes del problema clásico sobre la posibilidad de una filosofía cristiana, que tienen que ver con una concepción de la

filosofía en extremo racionalista, que establece límites muy rigurosos al pensamiento racional y que desconsidera tanto las potencialidades como la necesidad de la creencia (*fiducia*) como fundamento immanente del filosofar.

*

SILVANA FILIPPI

El tratamiento metafísico de Dios desde Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Génesis y efectos del pasaje epistémico de la metafísica a la ontología

En esta exposición analizaremos sucintamente el proceso de transformación que condujo desde el tratamiento de la noción de Dios que se produjo a partir de la introducción de la metafísica aristotélica en el siglo XIII latino, es decir, desde el momento en que parece consolidarse definitivamente el pasaje de la *sacra pagina* a la *scientia theologica*, hasta llegar a la fijación tardo medieval de una *metaphysica specialis* que haría de Dios “objeto” y parte especial de una ontología general, esto es, subsumido a ella y sometido a sus reglas. Este arco de pensamiento se despliega entre la consideración de Dios como fuente de toda realidad y como presencia espiritual en el hombre, pero siempre completamente trascendente (por lo cual su conocimiento se halla signado siempre por un límite epistemológico infranqueable), y la constitución de una metafísica regida por un concepto de ente definido a priori por el entendimiento, que somete toda realidad, y el ser mismo de Dios, a sus propios principios. La metafísica se transforma así en “onto-teo-logía”, es decir, en una lógica del ente en general y de Dios en particular, concediendo un rol fundamental a los conceptos y principios fijados por el propio entendimiento de tal modo que anuncia la reducción moderna del ser al pensar. En consecuencia, hacia el fin del Medioevo la intelección del Dios cristiano como *fons essendi*, epistemológicamente trascendente, cede frente a una metafísica que se transforma decididamente en onto-lógica, y lo convierte en objeto especial sometido a sus principios a priori. Esta transformación en el tratamiento filosófico de Dios resulta particularmente ilustrativa a fin de evidenciar el viraje epistémico sustancial que en aquel momento tuvo lugar en el pensar occidental, cuya marcada incidencia determinó el carácter de la filosofía y la ciencia subsiguientes.

NATALIA JAKUBECKI

El pecado del Diablo según Gilberto Crispino

Gilberto Crispino o Crispín (c.1045-1117) es conocido prioritariamente por su *Disputatio iudei et christiani* y en menor medida, por su *Disputatio christiani cum gentili*. Sin embargo, la producción teológico-filosófica de quien fuera el cuarto abad de Westminster excede en mucho los tópicos controversiales. Una de sus obras es el *De angelo perduto* en la que, como es evidente, trata de la caída del Diablo. Si bien en ella la influencia del *De casu diaboli* de Anselmo es innegable, Crispino no siempre sigue a quien fuera su amigo y maestro en Bec. La intención de esta comunicación, sin embargo, no es poner de manifiesto las convergencias y divergencias entre uno y otro texto, sino ofrecer una explicación de la concepción crispiniana sobre la caída del ángel y, con ella, del pecado en general, con independencia de su principal fuente. Para ello, también nos serviremos de algunos pasajes paralelos de otras obras escritas en la misma época (1093-1095), especialmente del *Sermo in ramis palmarum* (*Sermo*) en donde también trata sobre la rebelión del ángel, y de la *Disputatio gentili*, en donde explica la caída de Adán.

*

NICOLÁS LÁZARO

Tomás de Vio, *Princeps Comentatorum*

Con este trabajo buscamos poner de relieve las opiniones sobre la afamada persona del Cardenal Cayetano, basada en la fidelidad de sus comentarios a los textos de Santo Tomás de Aquino.

El fraile dominico fue una figura decisiva en la reimplantación de los estudios tomistas en un periodo en que la Iglesia vivía momentos delicados. Sabida es su

influencia en la corte pontificia de los sucesivos papados a los que sirvió; así como también el rol preponderante que tuvo en la cuestión “Lutero”, encontrándose y dialogando –sin poder llegar a un acuerdo– con el fraile agustino en las reuniones mantenidas en la ciudad alemana de Augsburg. Además, fue uno de los 19 cardenales que votaron afirmativamente y a favor de la legitimidad del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón.

Así pues, tras una referencia bio-bibliográfica de Tomás de Vio, haremos una exposición del contexto histórico en que el natural de Gaeta mereció su fama. Luego, traeremos la situación actual, el *Estado de la Cuestión*, sobre las opiniones y los argumentos de los investigadores actuales en torno a sus comentarios y la pretendida fidelidad del Cayetano respecto del Aquinate. Aquí, intentaremos mostrar tanto las posiciones que ensalzan la glosa del Cardenal, cuanto aquellas que la cuestionan seriamente.

Finalmente, nuestras conclusiones.

*

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Filosofía Medieval y Filosofía Colonial Americana: continuidad y novedad

Desde hace unas cuatro décadas, el colectivo de medievalistas ha reparado en que si bien el período que habitualmente cierra el medioevo filosófico coincide con el humanismo renacentista (siglo XV sobre todo) en realidad los ecos y los desarrollos de la filosofía medieval continúan bien entrada la Edad Moderna. Es que la Escolástica tardomedieval (siglos XIII y XIV) se continúa sin rupturas en la llamada Segunda Escolástica (siglos XVI y XVII) y alcanza cómodamente el siglo XVIII especialmente en las Universidades europeas hasta bien entrada su segunda mitad.

Es precisamente la escolástica el punto de continuidad entre el medioevo y la modernidad y el punto en que conecta con la filosofía colonial americana, que

durante casi tres siglos fue predominantemente académica y orientada en las formas docentes propias de los centros europeos. Es esta constatación la que ha llevado al colectivo de medievalistas, ya interesados en la escolástica moderna, considerar también la escolástica americana como objeto propio de su estudio, posición que comparto.

Sin embargo, dentro de esta continuidad pueden observarse novedades y características más específicas del cultivo filosófico en América Colonial Hispana, lo que permite fundamental la categoría historiográfica Filosofía colonial, entendida como *Scholastica Colonialis* o *Americana*. Se presentan algunos argumentos a favor de esta posición.

*

PAULO MARTINES

A noção de vontade em Tomás de Aquino

O objetivo desta comunicação é investigar a noção de vontade como apetite racional para Tomás de Aquino. A dificuldade desse tema, do ponto de vista filosófico, não diz respeito à existência ou não da vontade, ainda que alguns filósofos contemporâneos neguem a presença da vontade ou daquilo que se entende por volições, mas de conceber a vontade como racional. É possível reconhecer que as escolhas feitas pelo homem sejam sempre racionais? Porque pensar que aquilo que efetivamente queremos seja orientado apenas pela razão? Muitas de nossas ações são motivadas pelos nossos desejos ou paixões, não havendo um controle ou qualquer impedimento por parte da razão. A discussão tomásica sobre a vontade tem seu ponto de partida na distinção entre o apetite sensitivo e o apetite intelectual, de modo que a potencia sensitiva tem no elemento concupiscível e no irascível os seus objetos de inclinação, enquanto que a potência intelectual tem somente a capacidade racional.

*

ROBERTO JOSÉ MERIZALDE ESCALLÓN

Eutrapelia: la seriedad de la broma según la visión de Tomás de Aquino

Tomás aborda del tema de la broma en varios de sus escritos, de manera especial en la Suma Teológica q. 168, a. 2, 3, y 4. Es necesario destacar la finalidad de la broma según la visión del Aquinate: el hombre necesita descansar el alma y para alcanzar esa meta le es necesario buscar una sana y equilibrada distensión de espíritu. Sin ese indispensable reposo espiritual el ser humano se agotaría progresivamente y podría llegar a sufrir las severas consecuencias de una prolongada tensión del alma. En esas condiciones la broma se hace indispensable para el género humano y se convierte en una seria medicina para el reposo del alma. Así como el sueño y el alimento restaura las fuerzas físicas, la broma eutrapélicamente sana restaura las fuerzas del alma. Las bases de Tomás sobre el tema aportan fundamentos para una reflexión sobre el descanso del alma en nuestros días.

*

FERNANDA OCAMPO

Intelecto, facultades sensibles, y relación al objeto, en Dietrich von Freiberg

En el *De origine rerum praedicamentalium*, Dietrich von Freiberg sostiene la tesis de que el intelecto es principio “constitutivo” que tiene el modo y la razón de “causa” respecto de su “objeto”, ya que es exclusivamente en el conocer, que la cosa comienza a tener la razón (*ratio*) propia de “objeto”. Es el intelecto agente pues, quien otorga a las cosas de la realidad natural su *esse quidditativum*, distinguiendo y determinando los principios que el Filósofo llama “partes” de la forma, y que son significados por la definición: así, por ejemplo, “animal” y “racional” en el caso de “hombre”. Ahora bien, esta causalidad del intelecto *vis-à-vis* de sus objetos, pone de manifiesto la superioridad de este poder en el hombre respecto de otras facultades

inferiores, como los sentidos externos y la imaginación: pues, a diferencia del intelecto, estas potencias presuponen a sus objetos y son “movidas” por ellos, de modo que son los mismos objetos los que tienen razón de “causa” respecto de estas facultades. No obstante esto, Dietrich sostiene que al igual que el intelecto, estas *virtutes* son entes más “formales” que sus objetos, ya que son de alguna manera relativas a la vida y poseen un ser espiritual (*esse spirituale*): en esta doctrina, afirma el dominico, coinciden Aristóteles y Agustín. Nos proponemos entonces en el presente trabajo examinar este conjunto de tesis, de modo de poder discernir con mayor precisión la diferencia entre las facultades sensibles (externas e internas) y el intelecto, en lo que hace a su relación de intencionalidad con sus objetos respectivos. Para esto, ahondaremos en las fuentes utilizadas por el dominico alemán (Aristóteles y Agustín de Hipona), y nos preguntaremos acerca de una posible concordancia o alejamiento respecto de otras doctrinas vigentes en el siglo XIII, especialmente, la de Tomás de Aquino.

*

ISMAEL PAVETTI

La noción de naturaleza en la estética medieval y renacentista

Tradicionalmente se concibe al renacimiento como un movimiento cultural que rompió con el pensamiento y la tradición del periodo medieval; esta visión no es del todo acertada, si bien puede hablarse de una ruptura radical entre ambos periodos, también se puede constatar una continuidad entre lo medieval y el renacimiento

Esto puede apreciarse en la noción de naturaleza manejada en la estética Medieval y Renacentista. La noción de naturaleza manejada en la estética del Renacimiento rompe con la visión de la naturaleza como “amiga” del hombre, así como con la sacralización de la Naturaleza en cuanto creación divina planteada por los pensadores medievales.

El hombre moderno contemplaba la naturaleza como algo que debía dominar, debe imponerse a ella, esto puede verse en el pensamiento de Francis Bacon, quien

planteaba el dominio de la naturaleza a través del conocimiento de sus leyes. La naturaleza sustituyó a la teología como principal objeto de estudio y el elemento central en todas las artes.

Pese a esto, existen elementos en la concepción estética de la naturaleza medieval que perdurarían en el renacimiento como la noción de un universo creado por una inteligencia divina, de una armonía universal y la importancia de la matemática y la geometría en la concepción de la naturaleza traída por el neoplatonismo

*

CLAUDIO PEDROSA NUNES

A jurisdição judicial na doutrina de Tomás de Aquino

O presente artigo objetiva descortinar a doutrina de Tomás de Aquino a respeito da jurisdição judicial então em voga na Idade Média tardia. Trata-se de estudo incipiente e que propõe a apresentação dos principais aspectos e procedimentos do processo judicial medieval-tomista, realçando sobretudo as questões relativas à justiça dos julgamentos, ao preparo dos juízes, à formalidade das acusações, à importância do princípio *in dubio pro reo* e à colheita e valoração da prova. Destaca-se, ademais, o sentido ético da jurisdição judicial e sua formulação como categoria destinada a combater os processos ordálios e os procedimentos dos tribunais da Inquisição. Por fim, o estudo exhibe uma resumida conexão entre os institutos jurídico-processuais medievais e os institutos correlatos do direito processual contemporâneo, realçando os primórdios do que hoje se convencionou chamar *due process of law*.

*

**BEATRIZ REYES
IGNACIO AVELLANEDA**

**Traducción de algunos pasos de la *Summa Fratris Alexandri*
relativos a la división de la voluntad natural y deliberativa**

En el marco del proyecto PIUNSTA, “Voluntad natural y deliberativa en los maestros de teología de París del siglo XIII”, cuyo propósito es determinar dichas nociones con especial atención a las líneas de continuidad o convergencia, y a los cambios profundos que se producen hacia fines del siglo XIII a propósito de las condenaciones de 1277, presentamos la traducción de algunos pasos de la *Summa Fratris Alexandri* junto con una introducción al tema: “*De vi rationali motiva in genere*”, donde se trata justamente sobre la voluntad electiva y la natural entre las potencias que mueven, y de “*Utrum angeli habeant potestatem super intellectivam animae*”, donde se distingue la voluntad libre del apetito natural.

*

ESTEFANÍA SOTTOCORNO

La influencia de Agustín en los intelectuales de la corte de Teodorico

El segundo concilio de Orange, celebrado el año 529, sanciona la posición agustiniana en el encendido debate sobre el rol de la gracia, que se había desarrollado a lo largo del siglo precedente. Tal posición reivindicaba la absoluta primacía del auxilio divino en la inclinación humana hacia el bien, así como la absoluta necesidad del mismo para la concreción de toda buena intención a lo largo de la vida de los hombres. Al calor de los debates que surgieron de la resistencia a tales ideas, emergió la tesis agustiniana más controvertida, aquella relacionada con la predestinación y con el margen de acción que quedaba entonces disponible para el libre albedrío. Si bien Agustín insiste en que la misericordia atenúa la justicia divina, debe hacer frente explícitamente a la ríspida cuestión del destino de quienes no serán salvados, poniendo en juego el recurso de la presciencia. Así afirma que si la

misericordia divina habilita a la salvación de algunos, entre un conjunto que merece *in toto* la condena como consecuencia del pecado original, Dios no puede ser responsable por el mal que se ha colado en su creación, amén del conocimiento que tenga del mismo.

Para esa fecha, hacía ya unos ocho años que Ennodio de Pavía había muerto, seis que Boecio había sido ejecutado –tras un confinamiento filosóficamente fecundo– y que Casiodoro –su gentil y pulido correspondiente, según dejan ver las *Variae*– lo había sucedido en el cargo de *magister officiorum*, y tres que Teodorico había partido dejando un grave problema de sucesión, para la delicada gestión de la Italia ostrogoda. Con todo, la sanción de 529, pergeñada por Cesáreo de Arles y avalada por Bonifacio II, luego de un complicado traspaso en Roma, con la muerte de Félix IV y la disputa por la herencia papal entre godos y bizantinos, cristaliza las derivas dogmáticas que se venían desarrollando desde los febriles cuestionamientos a la autoridad del obispo de Hipona, irradiados especialmente a partir de los centros de disciplina monástica instalados en el sur de Galia, *i. e.*, Marsella y Lérins, y el norte de África. En este marco, parece interesante observar el alcance de la influencia agustiniana, varias décadas después de la muerte del propio Agustín, sobre la producción literaria de los miembros más conspicuos de la *intelligentsia* romana al servicio de la corte ostrogoda.

*

Susana Violante

Sentirse Otloh en el esfuerzo por cambiar un concepto historiográfico

En muchos discursos de distintas áreas disciplinares –incluyendo a la Filosofía–, se omite el señalamiento al periodo comprendido entre los siglos I aJC y XVI. Así mismo, se omite la pluralidad de culturas, religiones, lenguas, saberes, que habitan estos tiempos. Lo difícil y enriquecedor de este pensamiento es, precisamente, que no posee *centro*. No es simple lograr que universos espacio-temporales y geopolíticos diversos se encuentren en el mismo nivel de consideración, por ejemplo, Carlomagno y Hārūn Ar-Rašīd.

Considero que nuestra aproximación tendría que ser la de una historia laica para que tenga objeto la pluralidad religiosa y filosófica ya que no existe un estado ideal de la sociedad medieval. Muchos han negado que en estos siglos exista un pensamiento que se pueda designar “Filosofía” pero, precisamente, es en estos siglos cuando ella es mucho más que teología.

Uno de los problemas que encuentro es que no siempre logramos señalar los valiosísimos aportes de este periodo al desarrollo del pensamiento. Muy por el contrario, se suelen realizar lecturas que homogeneízan el medioevo: se muestra la historia con relaciones fijas de poder; donde no existen personas que salgan de la “regla de lo sagrado”.

¿Qué hacemos los medievalistas para modificar esta cuestión?

Algunos mucho y otros se conforman con mantener una lectura unidireccional del periodo centrado en el pensamiento cristiano e ignorando, por propios problemas de “creencias”, otros modos de pensar como el musulmán, el judío, el posteriormente americano...

*

SUSANA VIOLANTE

La herejía, asignación necesaria para la conformación de la ortodoxia histórica

Si lográramos entender a la Filosofía como una actividad *viva*, natural y vital; que reflexiona sobre las mutaciones intelectuales que en el ser humano se desarrollan y que le permiten dudar de toda instauración de una verdad absoluta por el poder de *auctoritates*, entonces, lograríamos argumentos “flexibles” y fuertes a la vez. A este tipo de significaciones se las ha querido desterrar en pos de aquellas que comprenderían a la Filosofía como un pensamiento *racional*, riguroso, estricto y sin posibilidad de error. Por lo tanto, se lo consideraría *perfecto*, *divino*, como así también a quienes los erigen. Es, precisamente este modo de intelectualidad, el que

nos permite vislumbrar que se mantenga la imposibilidad de aceptar que varias teorías puedan explicar un mismo acontecimiento.

En varios grupos gnósticos encontramos mucha teología cristiana, no obstante, la Iglesia ha visto en ellos -y ve en grupos actuales-, una seria amenaza y los considerará **herejes**.

Las herejías surgen cuando se pretenden interpretar las doctrinas acerca de Jesucristo y de sus discípulos a partir de diferentes ámbitos teóricos, muchos de los cuales serán sucesivamente condenados por la Iglesia Católica al constituirse en intérprete infalible de dichas doctrinas. Acontecerá dentro de su propio seno que los Concilios aceptarán y condenarán sus propios presupuestos conforme el devenir del tiempo, los espacios geográficos y, fundamentalmente, las necesidades político-religiosas, dado que al mismo tiempo que se define la ortodoxia, se condena la herejía correspondiente como un “crimen cívico-religioso” castigable con la muerte. Si no fuera de este modo -si alguien pensara que la explicación a una creencia puede ser “otra”-, la religión en cuestión no se vería obligada a elaborar argumentos apologeticos y, son estos “movimientos argumentativos”, precisamente, los que modificarán la visión historiográfica.

Escriben en este número

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo. Professora do Departamento de Filosofia - Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) - Filosofia Medieval Judaica. Pesquisadora líder do NUR - Núcleo de Pesquisa em Filosofia Islâmica e Judaica (UNIFESP/CNPq). Editora Responsável da Revista Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR). Coordenadora do GT Filosofia da Religião da Associação Nacional de Pós Graduação em Filosofia (ANPOF). Pós-Doutorado em Filosofia Medieval (PUCSP); Doutorado em Ciências da Religião, (Filosofia da Religião), com tese intitulada "Metafísica Mística e Linguagem em Schlomo Ibn Gabirol: uma abordagem Bergsoniana" (PUCSP); Mestrado em Filosofia (Ética). Tem experiência nas áreas de Filosofia Medieval e Filosofia da Religião, atuando principalmente em Filosofias não-cristãs, com especial interesse em Metafísica, Neoplatonismo e Mística.

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. 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: Salamanca, Nacional de Colombia, Autónoma Metropolitana- Xochimilco de México, Católica de San Pablo (Brasil), de la República de Montevideo, entre otras. 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 (FEPAI). Es miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Sandra Limón Hernández. Es estudiante de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus áreas de formación son: Ontología y Metafísica y Lógica y Filosofía de la Ciencia. Actualmente se encuentra realizando su tesis: “El concepto tradicional de tiempo en Martin Heidegger” bajo la dirección del Dr. José Eleazar Navarro Rivera. Está en el CONACYT como asistente de investigador del Dr. Alberto José Luis Carrillo Canán y ha trabajado también con el Dr. Víctor Gerardo Rivas López. Ha participado en la Olimpiada Internacional de Lógica ganando el primer lugar.

María Rosa Marín Moranchel, Es estudiante de la licenciatura en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus áreas de formación son: Lógica y Filosofía de la Ciencia y Ontología y Metafísica. Actualmente se encuentra realizando su tesis: “La noción de duda en relación al saber y al creer desde Alberto de Sajonia y Jaakko Hintikka” bajo la dirección del Dr. Juan Manuel Campos Benítez. Ha participado en la Olimpiada Internacional de Lógica, en el programa Jóvenes Investigadores (actualmente Hacer Ciencia en la BUAP) con el Dr. Juan Manuel Campos Benítez.

Vidzu_Morales Huitzil. Licenciado en Filosofía y en Historia por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, institución en que actualmente es doctorando. Ha realizado estudios de Lengua Latina y de Griego Clásico en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz de Puebla; Estudios de la Religión Cristiana en el Instituto Católico de Teología para Laicos “Camino, Verdad y Vida” de Pueblo; Curso de Lengua Extranjera en el Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras de Puebla y diversos cursos y talleres en la BUAP y en la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de La Veracruz y en otras instituciones mexicanas. Se ha perfeccionado en latín y griego en España y en Italia. Ha participado en diversos proyectos de investigación en la Academia Mexicana de Ciencias-Puebla y en la BUAP, institución ésta en la que ejerce la docencia en lengua latina. materia que dicta también en la Academia de Lenguas Clásicas. Ha publicado artículos de difusión y de investigación en diversos medios comunitarios y académicos

Ricardo Arturo Nicolás Francisco, Es Licenciado en Filosofía, por la BUAP, Puebla (2017). Fue Asesor en la ‘XVI Olimpiada Internacional de Lógica, celebrada en la Ciudad de México, México, el día 18 de mayo de 2018. Participó en el Coloquio de estudiantes de filosofía de la ciencia 2019, celebrado en Ciudad de

México, México, marzo de 2019. Es miembro de la Association for Symbolic Logic, desde junio de 2017,

Susana Beatriz Violante. Doctora en filosofía por la Universidad de Barcelona. España. Calificación obtenida: sobresaliente cum laude. Publicado. Postgrado en estudios avanzados (suficiencia investigativa) en filosofía, otorgado por la Universidad de Barcelona. España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Directora de Doctorado en la Facultad de Psicología de la Universidad de Mar del Plata Investigadora en Universidad Nacional de Mar del Plata Directora de Grupo de Investigación en UNMDP. Área de especialización: Siglo XI, dialécticos y antidialécticos. Semiología medieval: Aristóteles, San Agustín, Boecio, Duns Scoto, Ockham. Investigadora en Universidad de Barcelona, España e Investigadora invitada en U. del Salvador, Argentina. Miembro de sociedades científicas: SOFIME Sociedad de Filosofía Medieval SIEPM Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, SPV Societas Philosophorum Viventium, Societat Catalana de Filosofia. Ha dictado, a la fecha, 20 Seminarios en Argentina, España, Italia. Posee, a la fecha, 5 Publicaciones Científicas en Argentina, México, Cuba, España, Italia, República Eslovaca y Reino Unido. Ha publicado, a la fecha, 3 Libros y 10 capítulos de libros. Participa en Actividades de Extensión en UNMDP y otras instituciones. Ha dictado, a la fecha, 20 Conferencias nacionales e internacionales Es Directora de Tesis de grado y de postgrado: Finalizadas y defendidas y en desarrollo. Directora de auxiliares en la Docencia. Ha sido, a la fecha, Miembro en 9 Comisiones Asesoras en Concursos de Antecedentes y Oposición

Normas para autores

I. Envío

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

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

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

II. Presentación

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

II.1 Artículos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citas y referencias bibliográficas

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

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

II.3 Modelo de citaciones

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

Ejemplos:

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

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplo:

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

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

Ejemplos:

* Primera citación:

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

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

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

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

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

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

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

III. Otras secciones

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

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.
 - b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.
 - c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.
 - d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.
- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras
- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).
- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

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

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

EL TEXTO

Stemma codicum

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

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

Signos recomendados

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

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

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

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

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

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

Nec meum <...> dat tibi

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

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

- | cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

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

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

Puntuación y mayúsculas

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

Caracteres y ortografía

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

APARATO CRÍTICO

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

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio

dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

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

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

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

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

II. Apresentação

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

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "*et al.*"

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

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

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, "Título do capítulo" nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, "A conceção epistemológica de Tomás de Aquino", Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, "Título do artigo", Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, "A filosofia medieval...", p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid.".

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, "Florençia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

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

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A

propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caráteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus

comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Cecilia C. Cavaleiro de Macedo</i>	
A matéria e o mal moral em Moisés Maimônides	7
Resumen	25
Resumo	27
Abstract	29
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de creación.	
Sobre la noción de creación	31
Resumen	43
Resumo	45
Abstract	47
<i>Sandra Limón Hernández y María Rosa Marín Moranchel</i>	
La lógica modal en la Edad Media	48
Resumen	57
Resumo	59
Abstract	61
<i>Ricardo Arturo Nicolás Francisco</i>	63
Algunos elementos para entender los tratados <i>De obligationibus</i>	
Resumen	73
Resumo	75
Abstract	77
Edición crítica	79
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	81
Manuscritos de la Biblioteca Lafragua – Puebla, filosofía y teología	
Resumen	101
Resumo	103
Abstract	105
Sectio Latina	107
<i>Vidzu Morales Huitzil</i>	
Gildas Sapiens sive <i>De Excidio et Conquestu Britanniae</i>	109
Resumen	113
Resumo	115
Abstract	117

Summarium	119
Reseñas	121
<i>ENRAHONAR, an international journal of theoretical and practical reason De Relatione</i> , N. 61, 2018	123
Por Susana Violante	
<i>ENRAHONAR</i> Supplement Issue N. 61, 2018.	127
<i>Relation, reason and reality. studies in medieval philosophy</i> Volumen de Comunicaciones	
Por Susana Violante	
Documentos	131
Resúmenes I Coloquio Intercongresos - Asunción	133
Escriben en este número	148
Normas para envíos	153