

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 3, N° 2 – 2010

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

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

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada e indexada en: International Medieval Bibliography, Repertorio de Medievalismo Hispánico y Medioevo Latino.

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

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

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

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

Web: <http://ffyl.uncu.edu.ar/cefm>

Todos los derechos reservados

ISSN N° 1851-8753

Director: RUBÉN PERETÓ RIVAS

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus-Magnus Institut)

Francisco, BERTELLONI (UBA)

Juan CRUZ CRUZ (Navarra),

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)

Marilena MANIACI (Cassino)

Jürgen MIETHKE (Heidelberg)

Héctor PADRON (UCSF)

COMISION EDITORIAL

Patricia CINER (UNSJ)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA – CONICET)

Enrique CORTI (UNSAM – CONICET)

Santiago GELONCH VILLARINO (UNCuyo)

Silvana FILIPPI (UNR – CONICET)

Ignacio LUCERO (UNCuyo)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUCChile)

Silvia MAGNAVACCA (UBA – CONICET)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo – CONICET)

Francisco REGO (UNCuyo)

INDICE

ARTICULOS

| | |
|---|-----|
| LAURA CORSO DE ESTRADA - El papel de la sensibilidad en el discernimiento de la naturaleza del alma: la posición del Canciller Felipe | 11 |
| SILVANA FILIPPI - La restitución de valor inteligible al conocimiento sensible en el realismo medieval | 29 |
| MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA - A importância do amor para a apreensão do divino em <i>De docta ignorantia</i> | 47 |
| RUBÉN PERETÓ RIVAS - La lectura tomasiana del sentido del gusto y sus connotaciones morales | 65 |
| GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO - «Si el hombre careciera de oído...», según Bernardo Silvestre | 79 |
| NOTAS | 105 |
| RESEÑAS | 115 |
| GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS | 139 |
| INTERCAMBIO DE REVISTAS | 148 |

ARTICULOS

El papel de la sensibilidad en el discernimiento de la naturaleza del alma: la posición del Canciller Felipe

LAURA CORSO DE ESTRADA

Resumen: El presente estudio tiene por objeto abordar el esfuerzo especulativo del Canciller Felipe por desarrollar, en el contexto del tratamiento sistemático de su *Summa de bono*, y de la consideración específica de *bono naturae* que conviene al ámbito del viviente, su examen acerca de la diferenciación de las potencias cognoscitivas y motivas y, asimismo, de las sensibles y de las racionales, en su reflexión orgánica sobre el alma del hombre. En el dominio de dicha elaboración de doctrina será objeto central de mi trabajo discernir el valor cognitivo del *sensus* y su vinculación con el objeto de la *intelligentia*. La psicología de la sensibilidad humana de Felipe el Canciller supone su concepción cósmico-antropológica a propósito de lo que es *simpliciter a natura* (aún en el ámbito de lo humano) y de lo que participa -en diversos grados jerárquicos- de la *natura* que emerge *ut ratio*. Desde un punto de vista histórico-filosófico su determinación ante el tema forma parte de un laborioso derrotero del pensamiento de autores patristicos y medievales en torno a la naturaleza del alma y a la psicología del acto humano, en el que se hacen presentes las aportaciones de la antigüedad. Fuentes que revela la elaboración del Canciller en su análisis de sentencias de Aristóteles, de Agustín, de Juan Damasceno -entre otros antecedentes-, y que serán objeto de una compulsión dirigida a ponderar en mi trabajo el alcance de la aportación del Canciller.

Palabras claves: Felipe el Canciller - Sensibilidad - Alma

Abstract: The present study tries to be an approach to the speculative effort of the Chancellor Philip to develop, in the context of a systematic treatment of his *Summa de bono* and the specific consideration of *de bono naturae* corresponding to the ambit of living beings, his examination about differences between cognitive and emotional powers and also about sensible and rational powers, in his organic reflection about human soul. Inside the field of this elaboration of a doctrine,

the principal aim of my work will be to discern the cognitive value of *sensus* and its relation with the object of *intelligentia*. The psychology of human sensibility of Philip the Chancellor supposes his cosmical-anthropological conception in relation with that what is *simpliciter a natura* (even in the field of humanity) and with that what participates -in several hierarchical degrees- of *natura* emerging *ut ratio*. From an historical and philosophical point of view, its determination in relation with this matter is a part of the hard way of medieval and patristic authors about the nature of soul and psychology of human action, in which converge contributions of Ancient Age. These fountains reveal the elaboration of the Chancellor in his analysis of the sentences of Aristotle, Augustin, John of Damascus, among other antecedents. That will be the object of a comparison directed to determinate in my work the reach of the contribution of the Chancellor.

Key Words: Philipp the Chancellor - Sensibility - Soul

I

Sobre principios de la primera mitad del siglo XIII, entre los años 1228 y 1236, si se sigue la datación de P. Glorieux y A. Landgraf entre otros¹ -en una aproximación cronológica aún no esclarecida-, la filosofía del hombre de la *Summa* del Canciller Felipe es expresiva de una línea de especulación cosmológica de autores medievales epistemológicamente vertebrada como una ontología del ente creado. En este sentido y, desde una perspectiva metodológica de elaboración filosófica, debemos advertir que si bien los desarrollos del Canciller se extienden a

1 Cfr. P. GLORIEUX, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. Siècle*, J. Vrin, Paris, 1933-1934; 119, p. 282; A. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühcholastik*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1948, p. 132. Atiéndase asimismo al detenido estado de la cuestión sobre los esfuerzos de datación de la obra en la edición crítica de la misma: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*; studio et cura N. Wicki, Editiones Francke Bernae, I pp. 63 y ss. Allí Wicki sostiene la autenticidad de la autoría del Canciller Felipe respecto de esta *Summa* y aduce las razones contrarias a la hipótesis de su asimilación en la *Summa Duacensis* (conforme al manuscrito Douai 434 que propone P. Glorieux en el sentido indicado), pp. 49 y ss.

consideraciones que se proyectan de modo neto en el dominio de realidades cósmicas (como el discernimiento sobre las modalidades de materia, el problema de la distinción entre duración y tiempo, un renovado examen del recurrente problema acerca de la eternidad del mundo -entre otras cuestiones-), la matriz de la especulación de Felipe en su *Summa* se asienta en la consideración del *Primum Ens* que es *Unum et Bonum per se* y que, por vía de una participación jerárquica, procede a la distinción de la naturaleza de lo creado respecto de la de lo increado, y a la determinación de las modalidades de dicha participación en los seres del mundo.

Así, en uno de los pasajes del primer tratado de su *Summa*, en los *loci* en los que comienza a desarrollar la participación del Bien *simpliciter* en la pluralidad cósmica, Felipe afirma la propiedad en la predicación de lo que es *bonum* en relación a lo que es *ens* del modo que sigue: «El bien, en efecto, se dice de Dios porque es fin, y de la criatura porque tiene una ordenación con respecto al fin; así como "ente" de un modo primero se dice de la substancia que es ente de suyo, y de un modo derivado del accidente que es /ente/ por la substancia».² Pero precisa, justificando la apertura semántica de esta predicación que: el *Bien* que se dice de Dios, «puede ser común, porque directamente y de un modo primero se dice de Él mismo, e indirectamente y de un modo segundo de la criatura. Y aquí -prosigue el Canciller- hay que tomar "común" y "propio" en cuanto al modo de decir».³ esto es: el nombre *bien* puede predicarse con propiedad en el ámbito creado.⁴

2 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, Prol. V; 23/27: *Bonum enim de Deo dicitur quia finis, de creatura quia ad finem ordinationem habet, sicut ens secundum prius dicitur de substantia quae est per se ens, secundum posterius de accidente quod est per substantiam et ita indirecte intelligitur in illo.*

3 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, Prol.V; 23/30: «Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere 'commune' et 'proprium' quantum ad modum dicendi».

4 Bajo este respecto, la elaboración del Canciller sobre los *communissima*: *ens-bonum-unum-verum*, en el tratado respectivo, es predicada por "apro-

El pasaje citado nos permite ingresar en la línea predicativa jerárquica descendente del Bien en su sentido primario estricto, puesto que el Canciller estructura a continuación su *Summa*, conforme a la gradación y modalidad que cabe a aquello que es *bonum naturae*, a propósito de lo cual considera en analíticas cuestiones: primero, la naturaleza del mundo y de su creación (*de bono naturae in communi*), segundo: *de bono* que concierne a la criatura sólo intelectual (*creatura intellectualis*), tercero: *de bono* que corresponde a la criatura corporal (*corporalis creatura*) en el contexto de una consideración orgánica de todo lo creado y de su orden en el ámbito del cosmos, y en cuarto lugar: *de bono* que es propio de la criatura que en sí comprende lo corporal y lo intelectual (*de bono quod est ex corporali et intellectuali creatura*). En una segunda sección de su *Summa* se detendrá -más adelante- en la consideración de la predicación del bien en el dominio propio del bien de gracia (en los seres angélicos y en el hombre) y en el bien que concierne a la consecución de la perfección en los actos humanos (en su vasto tratado sobre la cuestión moral, la que no queda contenida ahora en el objeto de este estudio).⁵

Esta *Summa* -en los inicios del siglo XIII- es una fuente claramente expresiva de la presencia de tesis aristotélicas, en un contexto metafísico en el que también recoge una tradición definitivamente platónica, a propósito de la elaboración misma de la índole del bien creado de naturaleza cósmica en relación con el Bien Primero. En efecto, cuando el Canciller trata *de differentis boni in creatura*, presenta como una de las modalidades de su diferenciación la que procede del *bonum* que «es tomado en las criaturas según la relación de la potencia con el acto, y denomi-

piación” (*appropriatur*) de Dios, y “de un modo común” (*communiter*) de los seres creados; cfr. *Summa de bono* I, Prol.; 4/41 y ss.

- 5 He expuesto con detenimiento a propósito de los desarrollos del Canciller Felipe en su tratado sobre la virtud, en la *pars posterior* de su *Summa* en: L. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, pp. 236 y ss.; 246 y ss., y en los capítulos concernientes a la noción de “pars” en la virtud cardinal y a cada una de las virtudes cardinales, pp. 251 y ss.

namos aquí acto» -sigue Felipe-: «el acabamiento (hic complementum); añadiendo que: según los modos como se distingue el acto, serán los modos como se distingue el bien». ⁶ Recuerda M. Grabmann la prohibición que pesa en la Universidad de París, a partir de 1210, renovada en 1215, y levantada en 1231 por Gregorio IX, en relación con la lectura de los textos aristotélicos. ⁷ Los textos del Canciller revelan la libertad de los maestros en el acceso a escritos de Aristóteles entonces conocidos, si bien -como prueba Grabmann- nuestro autor habría sido Canciller de la Universidad de París y profesor en la Facultad de Teología en tiempos del edicto de Gregorio IX, y se habría servido con amplitud de los libros naturales, de los metafísicos, de la *Ética vetus* y de la *Ética nova*. ⁸ Pero aún cuando la recepción latina del aristotelismo tenga un vigor considerable en la Facultad de Artes y en la Facultad de Teología de París antes de 1250, como F. Steenberghen ha subrayado con propiedad, tal penetración de Aristóteles se halla todavía inmersa en una exégesis ecléctica. ⁹ Lo que ciertamente conlleva la asimilación y la lectura del aristotelismo en conjunción con tesis de otras tradiciones, como la platónica y la estoica, según podremos advertir a propósito de pasajes de la *Summa* del Canciller considerados en este estudio.

El Canciller cita con frecuencia a Aristóteles, a quien menciona -como escolásticos posteriores-: el *philosophus*, si bien no es éste un apelativo que reserve exclusivamente para el filósofo griego. Pues con este nombre también designa a otras figuras representativas de escuelas de pensamiento no comprendidas

6 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, Prol. X; 31/20: «Cum enim bonum sumatur in creaturis secundum comparisonem potentiae ad actum, actum autem dicimus hic complementum, quot modis est dividere actum, tot modis et bonum».

7 M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*. Saler-Herder, Roma, 1941, pp. 108 y 110.

8 Cfr. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, pp. 110 y 111.

9 Cfr. F. STEENBERGHEN, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*; translated L. Johnston, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1970, p. 127.

en la cristiandad, como en los casos de Cicerón¹⁰ y de Averroes¹¹ -entre otros-, con el fin de subrayar la puesta en cuestión de una fuente propiamente filosófica en el derrotero de su propia elaboración; lo que constituye un propósito que el Canciller hace expreso en el prólogo de su *Summa*, con el fin de exponer la metodología que empleará en ella.¹² En numerosas ocasiones el Canciller cita tesis que pueden identificarse con posturas aristotélicas sin precisar obra alguna, pero también con menciones expresas del *philosophus* restrictas al nombre de la obra, como: *secundum Metaphysicam, in Metaphysicam, ex Metaphysicis; ab Aristotele in Ethicis, in libro De anima*, o con menciones de cierto grado de ubicación: *Aristoteles in XVI Animalium, in I Physicorum*, entre otras formulaciones.

Sostiene Grabmann que Platón y Agustín -como vía de transmisión del acervo de la Academia-, ocupan en lugar central en la especulación del siglo XII.¹³ La *Summa* de nuestro Felipe, inevitablemente portadora -al menos en cierta medida- de la herencia intelectual de ese tiempo, es también en ello una ratificación de su aseveración. El *Timeo* del *divus* Plato, (conocido en su tiempo por la versión de Calcidio, en conjunción con tesis de procedencia estoica que el autor introduce en su exégesis), constituye una fuente expresa a la que el Canciller apela en elaboraciones de peso acerca de la generación del mundo y la temática de la causalidad ejemplar.¹⁴ Su especulación en torno a los seres que componen el mundo, conforme a un *modo filosófico de pro-*

10 Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* II, II; 526/12.

11 Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, Prol. VI; 265/58.

12 En efecto, el Canciller anticipa en el prólogo de su *Summa* que introducirá en ella las aportaciones de la autoridad de los Padres, pero también las “razones de los filósofos” (*rationes philosophorum*; I, Prol.; 3/16 y ss.). Labor por la que es reconocido ya en su tiempo, como consta en: H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis I, n. 97, 150* (Paris, 1891; Culture et Civilisation, Bruxelles, 1964) en las palabras de Gregorio IX dirigidas a subrayar su valor académico y su ejercicio de la disputa en la que acoge el pensamiento de los doctos, expresadas en el contexto del edicto mencionado *supra*.

13 M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*. Nuova Italia, Firenze, 1980; II, 94 y ss.

14 Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, III; 47/2; 51/105, *passim*.

*ceder*¹⁵ parece desarrollarse en continuidad metodológica con buena parte de las cosmologías procedentes de la antigüedad, en las que el hombre es concebido como parte de un todo orgánico que es el mundo en su conjunto. De allí que la intelección acerca de la entidad del hombre exija la consideración detenida de lo que en su naturaleza es común con otras, y cuáles son los efectos que se siguen de una totalidad de partes heterogéneas. Esta perspectiva de la filosofía del hombre de Canciller se revela, por ejemplo: en su esfuerzo especulativo por examinar y justificar el papel de la sensibilidad en un *ente* que no se determina en la especie por ésta y que pertenece a un todo creado de diversos planos de perfección.

II

Las observaciones que acabo de exponer, conducen a una de las tesis centrales de la filosofía del hombre del Canciller Felipe, a saber: que es un ente *compuesto*; llama hombre: «a la criatura compuesta por una parte corporal y por una parte espiritual». ¹⁶ La cual distingue de la *prima creatura* en el orden jerárquico de lo creado, la que es *simpliciter spiritualis*. ¹⁷ El Canciller discernió la bondad en el ser del ángel como criatura de la de aquello que pertenece al ámbito del mundo en una densa exposición de posturas, a propósito de lo cual precisa su realidad entitativa como la propia de una natura que «ni es de tal manera simple como la esencia divina, ni de tal manera compuesta como la substancia corpórea», ¹⁸ sujeta a una duración que no es tiempo (*aevum*), y a la que asigna un *lugar* (*locus*) en un *cielo* (*caelus*) que no es *firmamento* (*firmamentum*), sino un *lugar incorporó-*

15 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, III; 81/170: «si vellemus modo philosophico procederé».

16 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, III; 112/ 4 y 5: «creatura composita ex corporali et spirituali».

17 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 57/ 1. A propósito de ello, el Canciller desarrolla los sentidos de “materia” (III, 1; 66/30 y ss.) justificando la existencia de una materia de los incorpóreos.

18 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 58/ 22 y ss.: «angelica natura nec est ita simplex ut divina essentia nec ita composita ut corporea substantia».

reo (locus incorporeus): cielo empíreo (caelus empyreus) que está por sobre el firmamento.¹⁹ Con respecto a esto último, tiene peculiar interés para mi propósito, el subrayar la justificación del Canciller para ubicar a las entidades angélicas por sobre el firmamento. Pues su desarrollo del tema supone un claro conocimiento, físico y metafísico, de la postura aristotélica del movimiento y de la vía de la resolución de las aporías de los primeros filósofos griegos a través de la realidad de la potencialidad como rasgo propio de los seres del cosmos (supuesto el acto que les confiere la especie y la existencia). Dice el Canciller: «puesto que el firmamento es mutable por causa de la carencia de lo que contiene, lo que se halla bajo el firmamento es mutable por causa de la carencia de lo que contiene».²⁰ Y atribuye a dicha natura, *simpliciter spiritualis*, junto a Isidoro y a J. Damasceno, una prioridad de dignidad, con independencia del orden de la creación²¹, conforme a lo cual: «lo invisible y simple es anterior en cuanto tal a lo compuesto, así como la semejanza es anterior a la diversidad».²²

El tratado acerca *del bien* que conviene a la *natura angélica*, es también un *locus* de interés para la consideración de posturas del Canciller que ineludiblemente habrán de proyectarse sobre las aptitudes cognoscitivas del hombre. De hecho, ya allí se pone en cuestión la posibilidad del intelecto del conocimiento del particular (en su realidad material y mutable) con motivo de la justificación de la inmaterialidad del intelecto. En la cuestión dedicada al examen de la índole de la simplicidad de la naturaleza angélica, se aduce en el *status quaestionis*: «El intelecto del alma es inmaterial. En efecto, si fuese material como el sentido, no recibiría cualquier especie de las cosas sensibles sobre sí,

19 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 58/25 y ss.; II, 2; 62/41 y ss. y 67 y ss.

20 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 63/ 55 y ss. cfr. 64/82 y ss.: «Cum autem firmamentum moveatur propter carentiam suorum contentorum, eodem modo illud movebitur propter carentiam suorum contentorum».

21 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 60/ 95 y ss.

22 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, II; 60/99 y 100: «Unde indivisibilis prior est et simplex in quantum tale ipso composito, sicut similitudo dissimilitudine prior».

sino solamente aquella especie que tiene similitud con el órgano, como la vista con el color, el oído con el sonido, pero no lo inverso. Del mismo modo, el intelecto no recibe cualquier especie inteligible sobre sí, sino algunas sí y otras no; porque si fuera cierto que recibe cualquier especie, ésta /debería ser/inmaterial». ²³ En relación con ello, el Canciller ratifica -como se afirma en la argumentación- que «es necesario que el intelecto sea inmaterial para que reciba toda forma inteligible», pero precisa que no por ello no es apto para la intelección de la materia corporal. Por esto, añade Felipe: «es necesario que el intelecto sea inmaterial para esto: que reciba toda forma inteligible ... conviene al intelecto que es indivisible según la cantidad, que sin embargo reciba las semejanzas de las cosas que, aunque en comparación con lo exterior /a él/ sean divisibles, en relación con el alma son indivisibles». ²⁴

III

El Canciller dedica un extenso desarrollo a la naturaleza del bien que concierne a la criatura corporal, atendiendo a la línea directriz de la autoridad de la Escritura y a problemáticas anejas, para detenerse en el bien de la criatura que porta en sí: la naturaleza espiritual y la naturaleza corporal; esto es: procede a tratar *del hombre quien porta en sí una y otra* ²⁵. Tiene interés detenerse en algunos de los autores que, en tiempos de la redacción

23 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, III; 66/ 52 y ss.: «Intellectus animae est immaterialis. Si enim esset materialis sicut sensus, non reciperet quamlibet speciem rei sensibilis supra se, sed tantum illam speciem quae similitudinem habet cum organo, ut visus colorem, auditus sonum, non e converso. Similiter intellectus non reciperit quamlibet speciem intelligibilem supra se, sed aliquam et aliquam non; quare cum certum sit quod recipit quamlibet, erit immaterialis».

24 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, III; 67/56 y ss.: «oportet intellectum esse immaterialem ad hoc quod recipiat omnem formam intelligibilem ... est de intellectu qui indivisibilis est secundum quantitatem; recipit tamen rerum similitudines quae, liceo in comparatione ad res extra sint divisibiles, in relatione tamen ad animam sunt indivisibiles».

25 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 156/ 19 y ss.: «de homine, qui utramque in se habet».

de esta *Summa*, son recogidos por el Canciller para definir el alma del hombre. Entre ellos: a) Nemesio en *De natura hominis* -a quien cita como Remigio-: el alma es substancia incorpórea que rige el cuerpo,²⁶ b) Calcidio, en un pasaje expresivo de la naturaleza del alma que se halla ínsita en un cuerpo: «así como la araña que reside en medio de la tela siente cualquier pequeño movimiento de cualquier procedencia, hecho en alguna parte de la tela, así también el alma, que reside en medio del cuerpo (a saber: en el corazón), percibe el movimiento hecho en el cuerpo, proveniente de cualquier parte (ya sea extrínseca o intrínseca),²⁷ c) Agustín, en *De spiritu et anima*: el alma es la substancia que participa de la razón rigiendo el cuerpo,²⁸ Séneca (*in quaedam epistula*, cita el Canciller de modo genérico): el alma es el espíritu intelectual ordenado a la beatitud, en sí y en el cuerpo»²⁹ Por razones de tiempo no me detengo en el juicio pormenorizado de nuestro autor con respecto a estos enunciados; sólo indico que, bajo diferentes respectos, admite estas sentencias. Pero subrayo que, a continuación, debate acerca de la naturaleza del alma humana en un contexto de formulaciones de tradición aristotélica que asimila a su problemática doctrinal propia. Pues se ocupa de establecer si hay *potencia* en el intelecto, y en cualquier especie de intelecto.³⁰

El Canciller descarta con brevedad, pues ya ha expuesto con detenimiento las bases ontológicas para hacerlo -en pasajes anteriores-, la realidad de la potencialidad en el Intelecto Primero y se detiene en los intelectos creados. Con tal propósito, apelando a Aristóteles en *De Anima*, aunque sin llevarlo a cabo por

26 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 156/19 y ss.: «Anima est substantia incorporea regens corpus».

27 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 156/22 y ss.: «sicut aranea in medio telae residens sentit quantumlibet parvum motum factum in aliqua parte telae, ita anima in medio corporis residens, scilicet corde, percipit motum factum in corpore ex quacumque parte vel extrinsecus vel intrinsecus».

28 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 156/25: «Anima est substantia rationis particeps regendo corpori».

29 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 156/28 y 29: «Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus».

30 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/39 y ss.

vía de una cita expresa, Felipe sostiene: «porque se conoce la potencia a través del acto y la esencia a través de la potencia, en el alma del hombre hay dos diferentes /partes/: una para recibir y otra para actuar». ³¹ En razón de lo cual predica cierta *materia* (expresiva de potencialidad) y cierta *forma* (expresiva de actualidad) en la constitución del intelecto humano, y que corresponden en el orden de su realidad al *intellectus agens et possibilis*. ³²

El desarrollo de los fundamentos ontológicos de esta tesis antropológica son inmediatos en el *status quaestionis* que presenta el Canciller: *omne ens* o bien es *simplex* o bien *compositum*. Pero el alma humana no es simple porque: «entonces sería lo mismo en el alma: lo que es y por lo que es; y de esa manera no habría esta diferencia acerca del alma universal y de la particular». ³³ Lo cual se ratifica con la autoridad de Boecio en *De Trinitate* conforme a la sentencia según la cual: *in omni causato*, en tanto que es “hoc”, consecuentemente es: “materia et forma”. ³⁴ En su determinación doctrinal, nuestro Felipe parece reservar la denominación de *anima rationalis* para designar la participación de la bondad del Intelecto en el hombre; reiterando que *su naturaleza* supone *unión con la materia del cuerpo*. ³⁵ Lo que ciertamente no concierne al *intellectus* de la naturaleza angélica, en la que no cabe tal composición y sus efectos, como la distinción entre intelecto agente y posible y la consecución de la beatitud *in corpore* (como sostuviera Séneca, cfr. *supra*). ³⁶

La definida posición de Felipe el Canciller por una filosofía realista de la naturaleza humana, que asume el esfuerzo especu-

31 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/40 y ss.: «quia cognoscitur potentia per actum et essentia per potentiam; in anima /hominis/ autem sunt duae differentiae, una ad recipendum et altera ad faciendum». Cfr. Aristóteles, *De Anima* III, 4; 429 b 16 y ss.; III, 5; 430 a 10 y ss.

32 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/44.

33 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/45 y ss.: «tunc idem esse in anima quod est et quo est; et ita non esset haec differentia circa animam universalem et particularem».

34 Cfr. BOECIO, *De Trinitate* II; PL 64, 1250 C.

35 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/55 y 56: «quod ostenditur in natura eius secundum quam corpori materiali unitur».

36 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 157/58 y ss.

lativo de justificar ontológicamente su realidad compuesta -en la escala cósmica-, se manifiesta claramente en su discernimiento acerca de la heterogeneidad de las partes del alma, en su tratamiento: *De potentiis animae* y, en ese contexto: *De differentiis potentiarum cognoscivitarum et motivarum*. Nuestro autor comienza el tratamiento del tema con la distinción de las partes del alma de J. Damasceno, en *De fide Orthodoxa*, transmitida entonces por la versión latina de Bergundio de Pisa.³⁷

Conforme a ella, *anima naturaliter habet duas vires: cognitivas et zoticas* o -según su formulación propiamente latina: *motivas*.³⁸ Desde el punto de vista de la consideración integral del alma, la parte *zotica* o *motiva*, conlleva cierto grado de participación racional, en la reelaboración de Felipe respecto de su fuente. Subraya O. Lottin,³⁹ que este *locus* del Canciller en el que ahora nos detenemos, es aquél por el que se introduce en Occidente la distinción de Damasceno de la potencia apetitiva que es *thélesis* y la que es *boúlesis*. Pues, para el Canciller: *thélesis* (cuyo acto denomina *thelema*, es la *virtus appetitiva secundum naturam*, un poder tendencial que se desenvuelve conforme a una finalidad inserta en la naturaleza; mientras que *boúlesis* es definida como: *appetitus rationalis* o *voluntas* que se inclina a lo que apetece conforme a lo que «está en nosotros y a lo que no está en nosotros»,⁴⁰ es decir: determinándose desde un cierto ámbito de indeterminación, y que Lottin se extiende a

37 Cfr. J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Culture et Civilisation, Paris, 1914, pp. 246-247.

38 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 159/22 y ss.

39 Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Abbaye Du Mont César, J. Duculot, ed; Louvain-Gembloux, 1942; I, p. 400.

40 Bajo este respecto y, con motivo de la exposición de mi trabajo, atiendo a la pertinencia de la observación de A. VIGO relativa a la correspondencia temática de lo expuesto con el contenido de pasajes aristotélicos de *Ethica Nicomachea* (III, 3; 1113 a 2 y ss. *passim*), si bien el desarrollo del Damasceno -que sigue el Canciller- revela desplazamientos textuales que no se corresponden con el contenido textual de *Ethica Nicomachea*. Así, en *Ethica Nicomachea* III, 4; 1113 b 3 y 4, *boúlesis* es el término empleado para designar la voluntad del fin, y *proairesis* el que se emplea para designar la deliberación y la elección de los medios en relación con el fin.

adjetivar como una voluntad deliberada que se distingue de un apetito natural.⁴¹ Pero el Canciller mismo la caracteriza como “rationalis”, porque según explica: es una voluntad *cum consilio* porque versa sobre el fin, para la ordenación al cual se requiere de juicio por indagación, para que el hombre opere libremente.⁴² Como puede apreciarse, se trata de una *voluntas* con la aptitud de acoger la participación racional. En definitiva, y como procuro poner de manifiesto aquí, la propuesta del Canciller sobre la configuración orgánica del alma recoge, al menos desde un punto de vista doctrinal, la división tripartita del alma de tradición platónica⁴³-aristotélica,⁴⁴ conforme a la cual podemos advertir en su filosofía del hombre: la distinción de una parte racional, de una parte participada, y de una parte que no se halla bajo el imperio de la racionalidad (independientemente de la denominación particular de las potencias pertinentes a tales partes en los autores en cuestión). Así, el Canciller precisa: *voluntas es ex una parte ad rationem*, pero el poder apetitivo es *ex altera parte desiderium*; y esta otra parte, es apetición de lo *fugaz* como de un modo semejante se dice del concupiscible y del irascible, expresiones técnicas del contexto doctrinal inequívoco de la tradición mencionada.⁴⁵

IV

La exposición del Canciller a propósito de las aptitudes cognitivas del alma del hombre, ponen de manifiesto su peculiar esfuerzo especulativo en la interpretación convergente de fuentes, pero asimismo su definición neta en la perspectiva de una filosofía realista e integradora de los poderes cognitivos humanos. En relación con las potencias cognitivas, siguiendo a Damasceno en el *locus* indicado, el Canciller distingue las

41 Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*; I, p. 400.

42 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 160/29 y ss.

43 PLATÓN, *Timeo* 69 c y ss.

44 ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* I, 13; 1102 a 5 y ss.

45 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 161/71 y ss.: «Secundum utramque vero differentiam, scilicet voluntatem et desiderium, est appetere et fugere et similiter concupiscere et irasci».

potencias que siguen: *intellectus, mens, opinio, ymaginatio, sensus*.⁴⁶ Y en continuidad con su fuente, describe el proceso cognoscitivo en el que se discierne el papel de dichas potencias: «A partir del sentido procede la imaginación, a partir de la imaginación la opinión. Luego, determinando la mente acerca de la opinión si es verdadera o falsa, juzga la verdad; de allí que *mente* se dice por juzgar. Por consiguiente, lo que es juzgado o determinado con verdad se dice intelecto».⁴⁷ Ahora bien, la inteligencia es acerca de lo verdadero indeterminado, y bajo este respecto es posible hablar de una *intentio* no *operativa* sino *deliberativa*.⁴⁸

Esta descripción del Damasceno, que Felipe recoge y convierte en fuente expresa de su tratamiento sobre las potencias cognoscitivas, conlleva signos de la presencia doctrinal de tradición estoica en la descripción de los actos cognitivos de la *mens* y del *intellectus*. Y con ello me refiero aquí⁴⁹ al acto de determinación que la *mens* realiza acerca de la verdad o la falsedad del juicio que se expresa en la opinión, y que precisamente se denomina así: *opinio* porque aún no ha tenido lugar el acto de asentimiento o de no asentimiento del intelecto en relación con ella, acto en el que consiste el conocimiento -o si se quiere, el *reconocimiento* de la verdad o de la falsedad. En efecto, en el ámbito de la presumible reconstrucción de la teoría estoica del conocimiento, dada la *impresión* o *representación* /:*phantasia: visum*/ del objeto en el ámbito del sentido, que corresponde a un estado fundamentalmente receptivo de una imagen real procedente de un objeto exterior, se sigue el juicio que concierne a la validez de la representación /:*synkatáthesis: adsensio: appro-*

46 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 159/22 y ss.

47 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 159/ 6 y ss.: «Ex sensu fit ymaginatio, ex ymaginatione opinio. Deinde mens diiudicans opiniones sive vera sive falsa iudicat veritatem; unde mens a metiendo dicitur. Quod igitur diiudicatum et determinatum vere intellectus dicitur».

48 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 159/16 y ss.

49 Cfr. Diógenes Laercio VII, 45; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 54, *passim*. He desarrollado con otro detenimiento aspectos de este tema en estudio ya citado: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, pp. 103 y ss.

batiol, y luego tiene lugar la *katálepsis:comprehensio, cognitio* del lógos, el acto propiamente cognitivo en cuanto tal.⁵⁰ En un contexto posterior de la Stoa, Epicteto expresa con claridad la misma tesis, conforme a la cual toda alma, por naturaleza, igual que asiente a lo verdadero, niega lo falso, y ante lo incierto se abstiene.⁵¹ C. Lévy trae a colación esta doctrina con el propósito de subrayar que para el estoicismo la percepción sensible junto con el asentimiento que, de un modo inmediato se concede a las representaciones verdaderas, son prueba de la disposición teleológica de la naturaleza para el acceso del hombre al conocimiento de lo verdadero⁵² y, en definitiva, para su connaturalidad con lo verdadero. Las *kónnai énnioiai* constituyen las *prólepseis* o *anticipaciones* cognitivas, comunes a todos los hombres, directivas en el conocimiento de la verdad teórica y práctica. Esta noción de *énnoia*, viciada de equivocidad en versiones latinas medievales posteriores, parece haber conducido a la formulación de la noción de conocimiento *intuitivo* -presente en el pensamiento tardío medieval, como en el caso de G. Ockham-, que constituye ya otra postura no compatible con la elaboración originaria de la Stoa griega, y su versión ciceroniana en *De legibus* -una de sus principales vías de documentación en lengua latina-.

En su determinación magistral sobre la cuestión,⁵³ el Canciller retoma la apelación a Damasceno, pero asimismo introduce precisiones que configuran una línea explicativa de rasgos diferentes al del marco doctrinal que he vertido *supra*. Siguiendo al mencionado Damasceno sostiene que, en efecto, el intelecto es acerca de lo verdadero -como éste ha sostenido-, pero añade que la «el poder superior, esto es: el intelecto, comprende lo que es inferior, a saber: el bien mutable».⁵⁴ Y describe el efecto de

50 Cfr. EPICTETO, *Dissertationes* III, 3, 2.

51 C. LEVY, *Les philosophies hellénistiques*, Librairie Générale Française, Paris, 1997, p. 134.

52 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 163/133.

53 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 163/135 y 136: «vis superior, scilicet intellectus, comprehendit id quod inferior, scilicet bonum mutabile».

54 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 163-164/ 136 y ss.: «Hoc autem est proprium phantasiae et sensualitas sistere in illud quod est temporale, intellectus autem est convertere illud ad aeternum. Unde cum hoc

este poder cognoscitivo del intelecto respecto de lo particular, poniendo de manifiesto una postura que ciertamente discierne por diferencias específicas de sus objetos el poder cognoscitivo sensible e intelectivo, pero que concibe su convergencia en la unidad de la realidad corpóreo-espiritual humana. Bajo este respecto, el papel de la sensibilidad cognoscitiva no se reduce a una pasividad receptiva sino a la percepción de un ámbito de lo real: el de lo particular y mutable, que es superado pero recogido y elevado en la vida intelectual. El que sigue, es uno de los pasajes más netamente representativos de la tesis que acabo de exponer. Dice el Canciller: “Esto es propio de la fantasía y de la sensualidad detenerse en aquello que es temporal, pero / lo propio del/ intelecto convertir aquello hacia lo eterno. De allí que, porque esto es la obra del intelecto, se dice que /el intelecto/ toma parte en la fantasía. Pero esto acontece por la unión del alma a la carne”.⁵⁵

Siguiendo a Agustín en *De Trinitate*,⁵⁶ el Canciller concede a la razón un papel *inferior* en virtud de su *intentio* hacia lo sensible -particular y mutable-, que la vuelve partícipe de un plano cognoscitivo inferior a aquél que le conviene de un modo propiamente específico. Así lo expresa en *De Trinitate*, cuando en relación con el pecado de la primera pareja humana sostiene que el movimiento de atención hacia los sentidos corporales, común con el bruto, es ajeno a la razón que se ordena a la sabiduría.⁵⁷ Pero el Canciller subraya en relación con ello, en un desarrollo expresivo de su perfil intelectual, que lo común en el hombre y en el bruto, no supone la pérdida de una diferencia radical en el hombre respecto de aquello mismo que comparte con el bruto. «Se ha de decir -afirma nuestro autor- por parte de las poten-

facit intellectus, dicitur ideo se immiscere phantasiae. Hoc autem contingit ex coniunctione animae et carnem».

55 Cfr. AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 3 y 4; PL 42, 999 y ss.

56 Cfr. AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 8; PL 42, 1003 y ss.

57 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 213/42 y ss.: «dicendum est ... ex parte apprehensivarum sensibilibium quod sensus in nobis quantum ad aliquod apprehensibile differt a sensus in brutis et ymaginatio in nobis ab ymaginatione in brutis».

cias aprehensivas sensibles, que el sentido en nosotros difiere del sentido en el bruto en cuanto a algo que sea aprehensible, y la imaginación en nosotros de la imaginación en el bruto». ⁵⁸ Justifica que esto acontece: «por causa del orden que tienen las potencias sensibles con respecto al intelecto ulterior, en lo cual excedemos a los brutos». ⁵⁹ Lo cual ejemplifica con la teoría aristotélica de la abstracción: «En efecto, de qué modo el intelecto abstraería la especie de la imagen a no ser que estuviera en él según que se halla en la imaginación humana; y del mismo modo: abstraería lo universal de las cosas sensibles que son sentidas a no ser que hubiese en él cierto modo de conocer?». ⁶⁰ En la parte sensible de la naturaleza del alma humana, así expresa su sentencia el Canciller: hay “*cierto orden natural*” con respecto a la razón (en el plano de las potencias cognoscitivas y motivadas del alma). De este modo, la concepción aristotélica de la unidad substancial del hombre y, en el caso particular que nos ocupa, la teoría aristotélica de la abstracción, es vía probatoria de la unidad entitativa que el Canciller procura afirmar en el bien de la naturaleza humana. Y, bajo este respecto, como no es pertinente abordar ahora, su *Summa* es un notable antecedente de las elaboraciones escolásticas posteriores.

58 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 213/47 y 48: «El hoc accidit propter ordinem quem habent vires sensibiles ad intellectum ulteriorem in quo habundamus supra bruta».

59 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV 213/40 y ss.: «Qualiter enim intellectus abstraheret speciem a phantasmatae nisi esset in eo prout est in ymaginatione humana, et similiter quomodo abstraheretur universale a sensibilibus quae sentiuntur nisi in eis secundum quaedam modum?»

60 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* I, IV; 213/53: «sicut accidit quantum ad sensualitatem respectu virtutis quae est ratio, quod habet quaedam ordinem naturalem secundum quam nata fuit obedire rationi».

Laura Corso de Estrada es investigadora de CONICET, y desarrolla proyectos de investigación (en el campo de la filosofía medieval) en la Universidad Católica Argentina, en la Universidad Austral y en la Universidad de Navarra. Se desempeña asimismo como profesora titular de grado y de post-grado en la Universidad Católica Argentina.

lauracorso@uca.edu.ar ; lcorso@austral.edu.ar

Recibido: 20 de octubre de 2009.

Aceptado para su publicación: 1 de marzo de 2010.

La restitución de valor inteligible al conocimiento sensible en el realismo medieval

SILVANA FILIPPI

Resumen: Este artículo intenta mostrar cómo la introducción del corpus aristotélico en el mundo cristiano medieval durante los siglos XII y XIII contribuyó notablemente a reivindicar el valor de los datos sensibles para conducir al conocimiento inteligible. En efecto, el platonismo con el que los primeros pensadores cristianos estuvieron bien familiarizados, negaba que lo sensible pudiera dar lugar a un verdadero conocimiento. Sin embargo, esto significaba, al mismo tiempo, que las cosas sensibles no tenían suficiente consistencia ontológica. Y puesto que el cristianismo enseñaba la dignidad de todo lo creado, la filosofía aristotélica vino a proveerle de una concepción de lo sensible mucho más afín con sus propios principios. Esta confianza en la realidad concreta como objeto de conocimiento incluso inteligible acabó, no obstante, hacia fines de la Edad Media, y con ella, el realismo gnoseológico característico del pensamiento cristiano medieval.

Palabras claves: Cristianismo / cosas sensibles / conocimiento / aristotelismo / inteligibilidad

Abstract: This paper tries to show how the introduction of the Aristotelian corpus in the medieval Christian world during the 12th and 13th centuries remarkably contributed to vindicate the value of the sensitive data as a means to obtain intelligible knowledge. Indeed, the Platonism which the first Christian thinkers were familiar with, denied that the sensitive could give rise to true knowledge. However, this meant, at the same time, that sensible things did not have sufficient ontological consistency. And since Christianity taught the dignity of all created beings, Aristotelian philosophy provided it with a conception of the sensible much more connected with its own principles. This confidence in concrete reality as an object even of intelligible knowledge, ceased, however, towards the end of the Middle Ages and with it, the gnoseologic realism characteristic of medieval Christian thought.

Key Words: Christianity / sensible things / knowledge / Aristotelism / intelligibility

1. La incertidumbre del conocimiento sensible y el recurso al iluminismo divino

Advertidos por Platón y sus continuadores sobre la precariedad e inestabilidad de las cosas sensibles, durante largo tiempo los pensadores cristianos trataron de encontrar una solución a la cuestión del conocimiento, sin poder ni querer, sin embargo, aceptar por completo las tesis platónicas, y ello, sobre todo por razones inherentes al propio cristianismo. Varias dificultades se presentaban ante aquella posición: si el conocimiento no es de las cosas, entonces parece que habría que asumir o bien una actitud escéptica, o bien el innatismo o iluminismo según el cual el conocimiento propiamente tal no proviene de las cosas, sino directamente de Dios.

No obstante, la cuestión no hubo de ser tan clara desde un comienzo dado que los pensadores cristianos experimentaron no pocas veces cierta desconfianza respecto del conocimiento sensible. Por razones históricas, además, el neoplatonismo estuvo muy presente entre los autores cristianos de los primeros siglos, transmitiendo no sólo su tesis fundamental acerca de la supremacía de lo inteligible por sobre lo sensible, sino, incluso, una cierta tendencia centrífuga respecto del mundo de las cosas materiales.

A ningún estudioso del pensamiento cristiano de los primeros siglos se le han pasado por alto las innumerables dificultades que esto comportó para conciliarse con la fe que aquellos autores profesaban. Un alejamiento excesivo del mundo material podía significar con buena probabilidad una depreciación de la Creación. En tal sentido, la Escritura les recordaba que «Dios creó todas las cosas y vio que eran buenas».¹ No obstante, y he ahí la mayor dificultad, también eran conscientes aquellos pensadores de que el cristianismo los apartaba por completo de un craso materialismo o sensualismo, que los hubiese distraído o francamente distanciado de lo espiritual. No en vano el Señor ha dicho: «Mi reino no es de este mundo»,² expresión que, si

1 Gn 1.

2 Jn 18: 36.

bien no apuntaba contra la realidad material, en tanto había sido creada, tampoco autorizaba a los seguidores de Cristo a un apego excesivo a ella.

Al respecto, sin duda el caso paradigmático de aquella irresuelta tensión interna al propio cristianismo, lo constituye durante la Patrística el insigne obispo de Hipona quien, aunque influido por los neoplatónicos, intentó, sin embargo, salvaguardar fielmente los fundamentos del cristianismo. Semejante esfuerzo le valió el que, siglos más tarde, Tomás de Aquino observara que Agustín «siguió a Platón tan lejos como su fe cristiana se lo permitió».

Indudablemente, nadie como San Agustín conocía los riesgos del puro fenomenismo empírico. Convencido de que el escepticismo académico, que él mismo había abrazado durante breve tiempo, no podía constituir más que una posición transitoria, útil para liberarse de falsas opiniones, pero imposible de ser asumida en forma permanente, Agustín admitió que efectivamente había un conocimiento, y que tal conocimiento debía ser eminentemente de lo inmutable e inteligible, pues esos y no otros son los caracteres de la verdad.

Con todo, en cuanto cristiano que era, no niega el santo africano que el conocimiento sensible fuese de algún modo conocimiento, sólo que la verdad de los datos aportados por los sentidos resulta dirimida y reconocida como auténtica en el interior del alma del cognoscente. Al respecto, admite plenamente que la verdad mora en las cosas, pues, sencillamente, *verum est id quod est*,³ como también, que los sentidos son fidedignos al mostrar las cosas tal como se nos aparecen. Pero es la inteligencia humana la que debe juzgar acerca de aquellos datos, distinguiendo lo verdadero de lo aparente, al par que, sólo en ella, se encontrarán otras verdades que no estén viciadas de la inestabilidad de lo sensible, tales como aquellas de la matemática y de la moral. Así dice el Santo: «Todo lo que toco por mis sentidos corporales, por ejemplo ese cielo o esta tierra, o todos los demás cuerpos que puedo percibir, no sé cuánto tiempo existirán; pero siete más tres son diez, y no sólo ahora, sino siempre, y no hay modo de que siete más tres alguna vez no hayan sido diez, ni que alguna vez dejen de ser diez».⁴

Ese interiorismo, en el que se advierte una raigambre socrático-platónica, indica que «la verdad mora en lo íntimo del hombre», de

3 AGUSTÍN DE HIPONA, *Solil.* II, 5.

4 AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, II, 8, 21.

tal manera que el conocer en sentido auténtico y superior, va hacia adentro, hacia uno mismo y no hacia las cosas materiales. Allí, en el interior de su alma, el hombre encuentra, además de la certeza de sí mismo, ciertas verdades que se le presentan como necesarias e inmutables. Es decir, allí se le manifiesta el poder de lo inteligible, que es eterno y no cambiante como las cosas sensibles. Pero si estas verdades tienen un carácter necesario e inmutable, y por ello valen para todos, entonces tampoco son producto de mi mente individual: esto muestra con toda evidencia que la Verdad es trascendente y existe por sobre la mente humana. Es más, teniendo atributos como la eternidad, que sólo pueden ser divinos, resulta preciso concluir que la Verdad en sentido propio es Dios. Por tanto, probar la existencia de la verdad es, a la vez, probar la existencia de Dios que es la Verdad. En cuanto a las verdades que encuentro en mi mente, son como un reflejo, la huella, de la iluminación divina. Así pues, dice Agustín que el trayecto hacia Dios, que es la Verdad, va «de lo exterior a lo interior y de lo inferior a lo superior». Con ello, no se niega la realidad del mundo exterior, pero se privilegia la vía interior. Si hay un conocimiento de las cosas sensibles, éste no constituye la sabiduría superior, que es saber de lo inteligible prescindiendo de la imagen sensible. Por eso, afirma Agustín: «Todo lo que el sentido corpóreo alcanza, lo llamado sensible, ni por un instante deja de cambiar: el que los cabellos crezcan en la cabeza, que el cuerpo decline en la vejez o resplandezca en la juventud, sucede perpetuamente sin interrupción. Ahora bien, lo que no permanece sin cambio no puede ser percibido. En efecto, se percibe aquello que es comprendido por la ciencia, y no se puede comprender lo que no cesa de cambiar. No debemos, pues, esperar de los sentidos corporales la verdad en su pureza (*non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*)».⁵ Semejante afirmación, pronunciada con la autoridad que tenía Agustín, sin duda había de tener sus efectos en los siglos posteriores y, naturalmente, entre los representantes de la escuela agustiniana en el siglo XIII.

En efecto, autores de la talla de San Buenaventura y algunos de sus continuadores se plegaron a la sospecha lanzada sobre el orden sensible por aquellos que, al menos filosóficamente, prestaban oído al platonismo. El asunto reviste la mayor importancia puesto que será en este momento histórico en el que se volverán evidentes las consecuencias extremas a las que podía conducir la depreciación del dato empírico.

5 AGUSTÍN DE HIPONA, *De div. quaest.* 83, q. 9. La cuestión, precisamente, se titula: «Utrum corporis sensibus percipi veritas possit».

En tal sentido, parece haber sido un discípulo de Buenaventura, Mateo d'Aquasparta, quien, según la acreditada opinión de Étienne Gilson,⁶ llevó el asunto a su máxima expresión, pues, dada la inestabilidad de lo sensible llegó a sostener que nuestro conocimiento no está sujeto a la existencia de las cosas que constituyen su objeto. Es decir, el intelecto agente que por su luz logra abstraer lo universal de lo particular, esto es, lo inteligible de lo sensible, tiene por objeto las esencias de las cosas y no a las cosas singulares, por lo que su conocimiento resulta indiferente a la existencia o no de aquellas. De ahí que afirme: *nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum.*⁷

Sin embargo, es el propio Mateo, prosigue Gilson, quien comprende las dificultades de esta posición, puesto que si la existencia de las cosas resulta indistinta para nuestro conocimiento ¿qué garantiza que éste tenga un contenido real? Dicho en otros términos, ¿de dónde obtendría nuestro intelecto un conocimiento de las esencias reales que no constituyese un conceptualismo vacío y solipsista o lisa y llanamente un desvarío, si este objeto no son las cosas mismas? Naturalmente, la solución ya estaba en germen en la tradición del pensamiento cristiano, con argumentos claramente aportados, por ejemplo por San Agustín, consistentes en afirmar que, puesto que Dios ha creado las cosas y las ideas divinas son el paradigma inteligible de tales cosas, sólo Dios mismo nos puede proveer, por iluminación, de un conocimiento cierto e inamovible. Por tanto, la explicación filosófica del conocimiento, que muestra sus causas naturales, no basta a Mateo d'Aquasparta. Es menester que apunte a principios teológicos como sostén del mismo.⁸

Las dificultades de tal solución pronto habrían de volverse visibles, pues afectaban al corazón del cristianismo. En efecto, llevado a sus más extremas consecuencias, el recurso al iluminismo significaba que la realidad de la Creación resultaba prácticamente desestimada. Si sólo Dios puede aportarnos el verdadero conocimiento mientras que las cosas no son dignas de confianza, entonces la realidad creatural se desvanecía por completo, pero con ello, aunque paradójicamente, también la dignidad y el poder de su Creador por cuanto Él no habría sido capaz de producir una realidad consistente ni unas facultades

6 É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, cap. XII «El conocimiento de las cosas», pp. 233ss.

7 Citado por É. GILSON, *ibid.*, p. 234.

8 Así lo afirma explícitamente: *iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto, quod sufficiat et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica* (cit. por É. GILSON, *ibid.*).

humanas aptas para percibirla que mereciesen demasiado crédito. El problema era sin duda de una gravedad indiscutible y, aunque Mateo d'Aquasparta fue consecuente con sus principios, no pocos miembros de su Orden comenzaron a vacilar. Tal el caso, por ejemplo, menciona Gilson, de Pedro Juan Olivi que deseaba adherir a la tradición agustiniana pero *sine errore*, pues, según manifestó: «En lo que se refiere a nuestro intelecto, hay que cuidarse de no quitarle el poder de emitir juicios verdaderos y ciertos, como lo hicieron los Académicos, y de no atribuirle una ciencia original de todas las cosas, que éste poseería naturalmente, como lo hizo Platón, que debido a eso decía que aprender no es sino recordar».⁹

2. La revalorización del dato sensible: un aristotelismo en favor del cristianismo

Como se ve, un escepticismo respecto de lo empírico sólo incómodamente podía ser salvado con el recurso a una tesis no ya filosófica, sino teológica. Por ello, el ingreso del corpus aristotélico al mundo cristiano medieval en los siglos XII y XIII, significó una bocanada de aire fresco para el realismo medieval que pudo, a partir de las tesis gnoseológicas del Estagirita, reivindicar para el conocimiento sensible la capacidad para conducir a lo inteligible y, con ello, al conocimiento pleno de lo real.

No cabe duda de que, en este punto como en otros, ha descollado la figura de Santo Tomás de Aquino. Posiblemente ningún otro pensador medieval como él haya asegurado filosóficamente el valor del conocimiento sensible consolidando de tal modo el más genuino sentido de la fe cristiana. Indudablemente, lo que Tomás intentaba no era la postulación de un craso empirismo, sino la reconsideración de lo real como auténtica fuente de conocimiento mediante la restitución de inteligibilidad al dato sensible.

En efecto, Tomás no cree en ningún momento que nuestro intelecto sea capaz de conocer lo inteligible sin la mediación del dato sensible. A diferencia de lo que luego sostendrá Duns Escoto, el Aquinate está completamente convencido de que no sólo es ésta la condición actual de nuestra inteligencia, sino su misma naturaleza. Vale decir que el conocer por abstracción a

9 PEDRO JUAN OLIVI, *In II Sent.*, Appendix, q. II (cit. por É. GILSON, *ibid.* p. 236)

partir del dato sensible no implica, para él, ningún estado de disminución respecto de otro que hubiésemos tenido antes de la caída, sino el modo natural en que opera nuestro intelecto.

Por lo demás, el hecho de que Tomás definiere la verdad, siguiendo a Isaac Israeli,¹⁰ como *adaequatio intellectus et rei*¹¹ tiene, para el caso, un peso inocultable. Tampoco se le escapa al Doctor Angélico que, ante todo, la verdad dice relación a un intelecto. Sólo que, tal como afirma la tradición cristiana especialmente explicitada por San Anselmo en su *De Veritate*,¹² esa relación es doble, pues si la cosa es conocida por el intelecto humano que al decir lo que ellas son puede formular un juicio verdadero, ante todo hay verdad porque las cosas guardan relación con las ideas divinas de modo que al ser lo que son, tal y como han sido pensadas y queridas por su Creador, son verdaderas.

De un solo golpe pues, quedaba rescatado lo que de cierto había en el agustinismo: no la mera facticidad sensible, sino su conformación al modelo divino, hace de las cosas algo verdadero y susceptible de ser conocido. Pero por la misma razón, y esto es lo que parece haber escapado a quienes recelaban del dato sensible, esa verdad anida en la cosa misma, pues al haber sido dotadas del ser y, por obra del mismo acto creador, también de la verdad, que no es sino la consecuencia natural de su ser tales y como son, las cosas son portadoras, en su misma realidad sensible, de una consistencia metafísica que hace posible un auténtico conocimiento pese a todas las transformaciones a que están sometidas en virtud de su materialidad y su finitud temporal. Apenas se reflexiona sobre esto, concluye Gilson, «se percibe qué necesidad vital obligaba al pensamiento medieval a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible».¹³ En ello estaba en juego la misma noción de creación. Por eso sos-

10 ISAAC ISRAELI, *Liber de Definitionibus*, *Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12-13 (1937-38), pp. 322-23.

11 TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* q. 1, a. 1 y 2.

12 ANSELMO DE CANTERBURY, *De veritate*, c. XIII («*Quod una sit veritas in omnibus veris*») in fine: *ita summa veritas per se subsistens nullius rei est: sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas, vel rectitudo.*

13 É. GILSON, *ibid.*, p. 238.

tiene el santo de Aquino: *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.*¹⁴ Es así que por el mismo acto creador cada cosa recibe su ser y, al par, el ser verdadera. ¿Qué Creación sería, en efecto, aquella que no pudiese siquiera transparentar de algún modo el orden según el cual su Autor ha querido traerlas al ser? El propio Buenaventura había visto en las cosas al menos la huella y el vestigio de Dios.¹⁵ Restarle cognoscibilidad a las cosas, incluso a partir de su condición sensible, sería, al mismo tiempo, negarles siquiera alguna consistencia. Paradójicamente sería, entonces, una obra poco digna de su Creador.

Por el contrario, Tomás afirma sólidamente no sólo que el Creador ha dotado de inteligibilidad a la realidad material conforme al orden de sus ideas, sino que también ha concedido al intelecto la luz natural (*lumen naturale*) mediante la cual es capaz de traspasar el dato sensible, fugaz y cambiante, para hallar la trama inteligible de las esencias. Lo contrario, implicaría la afirmación de un puro fenomenismo: es decir, si el dato sensible no se encontrase anclado en el orden de las esencias, su propia evanescencia impediría no sólo la ciencia, sino la sustancialidad misma de lo real.

Otro representante de fuste del siglo XIII cristiano ha sido, sin duda, Juan Duns Escoto quien se ha apartado de Tomás notoriamente en más de una cuestión. Incluso, en manifiesta discordancia respecto del Aquinate, considera Escoto que nuestro intelecto sería, al menos por naturaleza, capaz de aprehender lo inteligible en sí mismo, vale decir, sin la mediación de la imagen sensible.¹⁶

Efectivamente, el escolástico escocés ha concebido los alcances del entendimiento humano a partir de lo que considera su naturaleza propia en conformidad con la revelación cristiana. Así, como al hombre le ha sido prometida la beatitud eterna por la contemplación de Dios, Escoto piensa que el intelecto huma-

14 TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.* I, 4, ad 3^m y 4^m.

15 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1 y 2.

16 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, en *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950-. Prologus, pars prima, quaestio unica, n. 1.

no ha sido provisto en su origen de la capacidad para la visión directa de lo inteligible. No obstante, acepta que ésta no es ya la aptitud cognitiva de que dispone el hombre *pro statu isto*, ya que, tanto por designio divino como, sobre todo, por causa del pecado, los seres humanos no podemos conocer, en nuestro estado de viadores, si no mediante la abstracción a partir de las naturalezas materiales y sensibles (*ex natura rei sensibilis*).¹⁷ La gnoseología escotista, venía así a coincidir, pero sólo provisoriamente, con lo enseñado por Aristóteles y Tomás de Aquino, pues en el fondo, sostendrá que tal procedimiento abstractivo no representa la modalidad originaria de nuestro intelecto, sino una restricción temporaria del conocimiento humano que no puede tomarse como referente para la obtención de todo conocimiento sino a costa de condenar al hombre a permanecer encerrado en los límites de un naturalismo físico inadmisibles, el cual finalmente, conduciría a la negación de todo discurso acerca de lo inteligible y, sobre todo, acerca de Dios.

Por la misma razón, concluye Escoto que el *ser*, objeto primero del saber humano por excelencia, cual es la metafísica, es el ser *unívoco* (*ens commune*), aplicable en su indeterminación a todo lo que es por igual, sea Dios o las creaturas, y por ende, distinto y neutral no sólo respecto del concepto universal en la mente (ser de razón), sino, complementariamente, también de su realidad como singular, es decir, como ente fácticamente existente con todas sus particularidades sensibles. El ser unívoco de Escoto, ni singular ni universal, ni físico ni lógico, ni finito ni infinito, se funda, pues, en la pura consideración de su contenido eidético nocional, con exclusión de la condición existencial de las cosas. Como dijese Avicena, a quien el Doctor Sutil seguía en este punto: *ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*;¹⁸ o sea, se trata no del concepto universal de algo en la

17 JUAN DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n.33 (ed. Vaticana, I, p. 20). En efecto, según la doctrina aristotélica «el objeto primero de nuestro entendimiento es o parece ser la quiddidad sensible, sensible en sí o en algún inferior suyo: tal quiddidad es abstraible de las cosas sensibles».

18 AVICENA, *Metaphysica*, V, c. 1.

mente del que conoce, ni tampoco del individuo existente en la realidad física, sino de la noción misma desprovista de toda otra cualificación: *ens* puede decirse de todo lo que es, desde las creaturas materiales hasta Dios, merced a su completa indeterminación. Lo sensible nos permite acceder a lo inteligible, pero a costa de una suerte de formalización mental. Y esto es lo único que nos resulta posible en nuestro estado de viadores.

El contraste con la posición tomista, patentemente, no era menor. Y, sin embargo, no puede negarse que Escoto admitió el valor del dato sensible, al menos en nuestra condición presente, con tanto énfasis como le fue posible pese a la tradicional repulsa hacia lo meramente sensible heredada por su escuela.

En ese asentimiento respecto de la necesidad de la experiencia sensible se aprecia la fuerza inyectada por la doctrina aristotélica del conocimiento en favor de los principios propios del cristianismo. Afirmando la imposibilidad de llegar al corazón inteligible de la realidad sin mediación de la sensación, el Estagirita daba un viraje radical respecto de la teoría platónica del conocimiento, otorgándole consistencia metafísica a la propia realidad material. Sin duda, Aristóteles no imaginaba que sus razones aportarían un sólido argumento al creacionismo. Los motivos que lo habían conducido a tales conclusiones no eran aquellos mismos que indujeron a los cristianos a la reivindicación de lo sensible y a la afirmación de su plena realidad. Esto ha sido agudamente observado por É. Gilson, quien afirma: «El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular. Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea la del mundo en que vivimos. Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible ¿qué sabremos

jamás de su autor?».¹⁹

Contra aquella tentación de anular o siquiera disminuir la realidad del mundo material se levantaba, en efecto, nada menos que la afirmación de San Pablo: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*.²⁰ Debíamos llegar recién a Lutero para que estas palabras fuesen pasadas por alto,²¹ y para que el drama del hombre caído y la promesa de su salvación hicieran olvidar y opacasen casi por completo la dignidad inquebrantable de lo creado. Para entonces, sólo la fe y la gracia divina podían conducirnos a Dios.²² Lo que el realismo

19 É. GILSON, *ibid.*, p. 242.

20 Rm 1: 20.

21 Su posición al respecto se encuentra expresada claramente en las tesis 19, 20 y 21 de su *Disputatio* de Heidelberg que data del año 1518. En la tesis 19 sostiene que no merece el nombre de teólogo el que vislumbra lo invisible de Dios a través de lo que ha creado (*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciit*), esto es, que el objeto de la teología no se alcanza por la vía de una consideración metafísica del mundo. En la tesis 21, establece una oposición entre el *teólogo de la gloria* que se complace estéticamente en las maravillas del mundo creyendo que lo sensible nombra a Dios y tomando lo malo por bueno y lo bueno por malo, y, por otro lado, el *teólogo de la cruz* que dice lo que la cosa es, es decir, que no pretende apoyarse en la razón para acceder al misterio (*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*). Por último, en la tesis 22, amonesta Lutero diciendo que la sabiduría que pretende vislumbrar lo invisible de Dios en las obras, hincha, ciega y endurece (*Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciit, omnino inflat, excaecat et indurat*). MARTIN LUTERO, *Disputatio Heidelbergae habita. 1518, D. Martin Luthers Werke*, Weimar 1883, vol. 1, p. 354. Hay traducción española: *Controversia de Heidelberg (1518)*, en *Lutero. Obras*, ed. preparada por T. EGIDO, Sígueme, Salamanca 2001, p. 74ss. (las tesis 19, 20 y 21, se encuentran en pp. 82-83).

22 Véase al respecto el meduloso aunque discutible texto «Augustinus und der Neuplatonismus», curso que M. HEIDEGGER dictó en Freiburg durante el semestre de verano de 1921 (en *Phänomenologie des religiösen Lebens* GA 60, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, p. 160ss.). Allí, el filósofo alemán intenta desbrozar lo que en el pensamiento del obispo de Hipona habría de cristianismo «original» (*Urchristentum*) y de metafísica griega neoplatónica, cuya introducción en la experiencia cristiana primitiva le ha

cristiano medieval ha pretendido enseñar, en cambio, es que la naturaleza no es tan miserable ni está tan irremisiblemente dañada como para no encaminarnos hacia su Autor.

Esta convicción estaba tan firmemente arraigada entre los escolásticos que, más allá de sus diferencias doctrinales, había permanecido incólume durante siglos desde que quedó suficientemente explicitada por Dionisio Areopagita²³ en tiempos del cristianismo antiguo. Dos cosas quedaron desde entonces firmemente establecidas: primero, que todo lo que podamos decir y pensar acerca de Dios parte de las creaturas, que son sus efectos, de modo que es viable atribuir a Él todas las perfecciones que descubrimos en la realidad finita; segundo, que ello no nos conducirá jamás a poder definir lo que Dios es, pues su Ser trasciende de tal modo lo creado que nos resulta imposible comprender de qué forma se realizarían en Él aquellas perfecciones. Pero si las creaturas no nos permiten saber lo que Dios es, al menos nos revelan que Él es, pues según Agustín las cosas «gritan que han sido creadas» (*clamant, quod facta sint*)²⁴ y que existe un Autor de todas ellas, al mismo tiempo que, en su finitud y fugacidad, nos señalan también lo que Él no es ni puede ser en su absoluta realidad. Dios será, pues, desconocido en su esencia, pero su Ser queda radicalmente afirmado por las perfecciones de las creaturas, que son indicio de su necesidad de un principio por sí subsistente que les haya dado origen y, al par, de su insuficiencia para igualarlo.

La reconsideración del dato sensible como portador de inte-

parecido «funesta» (ibid., p. 261). De ahí que el recurso de Agustín y de gran número de pensadores cristianos al texto paulino de Rm 1: 20 a fin de justificar la adopción de conceptos metafísicos griegos (orden, belleza, jerarquía, etc.) es, para Heidegger, una convicción común, pero producto de «una equivocación» (ibid., p. 281). En tal sentido, dice, «Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del protocristianismo. Más tarde cayó él mismo víctima del peso de la tradición: comienza, entonces, la implantación de la *escolástica protestante*» (ibid., pp. 281-2). Heidegger remite a las tesis luteranas mencionadas en la nota anterior.

23 DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 1; *Theologia mystica*, c. 3.

24 AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, XI, 4.

ligibilidad y de consistencia metafísica no obedecía, pues, simplemente a las circunstancias históricas que condujeron a la introducción de los escritos aristotélicos en el occidente europeo, sino a razones inherentes a la propia fe cristiana: la dignidad y la solidez al menos relativa de las creaturas eran el correlato necesario del Dios en que aquellos hombres habían creído encontrar la razón de ser de todo lo que hay.

3) La pérdida de inteligibilidad de lo real y la reducción de lo sensible a mero fenómeno empírico

Fue, no obstante, la duda nominalista sembrada sobre la inteligibilidad de lo real, la que privó nuevamente al dato sensible de cualquier alcance metafísico recluyéndolo al sólo conocimiento empírico propio de la ciencia física. Sólo que esta vez, la contemplación del ultra real mundo de las Ideas de Platón, quedará transformada en la asunción, o incluso la construcción mental, de unos principios a priori enteramente restringidos a la esfera del sujeto. Lo sensible, pues, volvía a perder su valor inteligible, y con ello, el realismo tan característico del pensamiento medieval llegaba a su fin. Desde ese momento la ciencia ha dejado de ser conocimiento de lo inteligible, y la metafísica ha dejado de ser conocimiento de lo real.

Paradójicamente, tanto la reivindicación de lo sensible como su reducción a puro fenómeno habían tenido igualmente su ocasión en el aristotelismo. La introducción del corpus aristotélico en el ámbito cristiano entre los siglos XII y XIII había favorecido la concepción de una realidad material metafísicamente consistente y de unas facultades humanas de conocimiento que podían llegar a la médula inteligible de lo real a partir del dato sensible. Sin embargo, también la caída de esta visión tuvo relación con el aristotelismo: esta vez, con aquel propiciado por los averroístas latinos.

En efecto, estos maestros medievales llevaron el estudio de Aristóteles a tal nivel de entusiasmo que desearon mantenerlo en «estado puro», incontaminado con los motivos de la teología cristiana. Pero ese Aristóteles leído con ojos averroístas conducía a afirmaciones lisa y llanamente contrarias a la fe, pues

se le atribuía el haber demostrado con necesidad racional tesis inaceptables en el marco de la Revelación. Así, el aristotelismo había estado presente en la renovación del pensamiento medieval y en favor de los motivos cristianos, pero también al final de ese pensamiento, como expresión de un filosofismo que condujo a su separación respecto de la teología.

La condena de 1277, dirigida hacia el aristotelismo a ultranza propugnado por el averroísmo latino, nació, pues, de una fuerte reacción contra sus tesis medulares, entre ellas contra su concepción de un cosmos eterno regido por la necesidad, que devenía de una apropiación extrapolada de la filosofía griega, metafísicamente fundada en la estabilidad de la *natura*, y que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina o, incluso, volver a Dios completamente innecesario para el entendimiento de lo real. Parecía menester, entonces, desarticular esa visión consistente y autónoma de la realidad, propia del paganismo aristotélico y de sus simpatizantes, para mostrar la precariedad de los entes singulares y su dependencia respecto de la libérrima voluntad divina.

Ciertamente, la repulsa de los teólogos más conservadores, siempre recelosos respecto del «naturalismo» aristotélico, no se hizo esperar y su respuesta más inmediata se encuentra en el nominalismo para el cual el dato inteligible no proviene en ningún caso de unas esencias que perteneciesen como fundamento inteligible al orden de las cosas sensibles. En lugar de repensar la doctrina del Estagirita, se la juzgó un peligro para la fe y se la atacó en su misma entraña: la constitución inteligible de lo real.

Este viraje ya se hace plenamente patente en el teologismo de Ockham y se definirá aun con mayor nitidez en el sistema metafísico suareciano, última expresión de la escolástica tardía y anuncio inequívoco de los sistemas idealistas modernos, de cuyos autores (de Descartes a Hegel) Francisco Suárez con sus *Disputationes Metaphysicae* fue el maestro indiscutido.²⁵

25 El texto de las *Disputationes* suarecianas fue usado como manual para la enseñanza de la metafísica durante toda la modernidad. Incluso un autor contemporáneo como Martin Heidegger, parece tener un conocimiento del

Acorde con la posición nominalista, Ockham rechaza la noción de una naturaleza inteligible como fundamento del conocimiento. Para él es el singular, el individuo, el único dato válido. Por eso su filosofía, y en especial su física, se traduce en la descripción pormenorizada del singular. Sólo existen las *res absolutae* o *res permanentes*, es decir las sustancias determinadas por cualidades sensibles. Fuera de ello, todo se resuelve en el ámbito de los signos. Esto marca la orientación decididamente empírica, fenomenista, de la física ockhamista, al tiempo que su rechazo de un orden inteligible que supere la pura singularidad de lo particular, conduce a supraordenar la Voluntad de Dios por sobre sus Ideas. Dios, incluso, podría hacer que tuviésemos conocimiento de lo no existente.²⁶ Es así que Ockham afirma la *Potentia Dei Absoluta* en desmedro de cualquier orden metafísico, llevando hasta sus últimas consecuencias el contingentismo radical respecto de las creaturas. Y en consecuencia, rechaza no sólo la doctrina de las ideas divinas, sino también la concepción metafísica de las esencias o naturalezas inmanentes a los singulares, para considerar, en cambio, a esos singulares exclusivamente como tales y enteramente dependientes del querer divino. El dato sensible, pues, se vuelve incapaz de conducir al plano inteligible. La ciencia física se ocupa de los fenómenos empíricos en los cuales no son hallables más que regularidades susceptibles, a lo sumo, de algún tipo de formalización; lo inteligible, por su parte, será concebido, cada vez más, como un producto meramente mental.

Al final de esta transformación del realismo medieval encontramos al destacado jesuita español Francisco Suárez, quien inicia sus *Disputationes Metaphysicae* anunciando el abandono del tradicional

pensamiento medieval signado en buena medida por aquella obra.

26 GUILLERMO DE OCKHAM, *In I Sententiarum*, prologus, q. 1, a. 1: «El conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo existente que de lo no existente, ni se refiere más a la existencia que a la no existencia, sino que se refiere tanto a la existencia como a la no existencia» (ed. SB I, p. 36). Por eso no es esencial al conocimiento intuitivo la presencia y existencia, actuales y simultánea del objeto, sino sólo su presencia que puede tener lugar sin la existencia al ser provocada por la acción de Dios sobre nuestra mente. Cfr. *ibid.*, q. 1, corollarium 1 (ed. SB I, pp. 38-39).

comentario a la filosofía primera aristotélica y la fundación de una metafísica como sistema.²⁷ Así, en aquella obra monumental, Suárez ofrece, por un lado, la última gran síntesis del saber filosófico antiguo-medieval, recapitulando y presentando sistemáticamente las más importantes corrientes y escuelas florecidas en la época precedente: desde la escuela de Tomás de Aquino a la de Escoto y el nominalismo ockhamista, sin olvidar toda la tradición de los comentaradores de Aristóteles. Pero, por otro lado, compone por primera vez un tratado autónomo de metafísica que significó un verdadero giro respecto de la tradición, por cuanto este saber aparecerá fundado como ciencia trascendental del ente en cuanto ente, es decir, como ciencia de la esencia entendida como pura posibilidad, anterior a la condición concreta de los entes particulares existentes y desligada de ella, puesto que ellos serán considerados exclusivamente bajo el concepto general y abstracto de ente, capaz, en su neutralidad, de incluir a Dios mismo como un ente supremo,²⁸ pero al fin, como un ente más sometido a una noción de *ens* que ha sido, podría decirse, determinada formalmente a priori.

Y es que, pese a su intento por continuar la tradición escolástica, el contexto en que Suárez piensa ha variado sustancialmente. Después del Concilio de Trento (1545-1563) se hacía necesario repensar las razones de la teología católica a fin de enfrentar la crítica de los reformadores. En tal clima, Tomás de Aquino era el autor menos grato a la teología protestante, sobre todo, a causa de la idea de que se pudiese llegar mediante la razón natural a un cierto conocimiento acerca de Dios partiendo de la experiencia sensible. En un horizonte de pensamiento en que la fe y la razón se separaban crecientemente, el mundo natural resultaba cada vez más inaceptable para una aproximación racional a Dios. Entre la realidad natural y Dios hay un abismo que ya no se puede salvar. A partir de aquí, la metafísica parece destinada a abandonar el «naturalismo» aristotélico que permitía un amplio pasaje entre el ámbito de la física y el de la teología natural, para trasladarse al ámbito de lo puramente suprasensible, esta vez, en el sentido de lo formalmente abstracto, distante de la experiencia sensible y progresivamente fundado en un a priori lógico-conceptual. La misma Escolástica precedente, especialmente con Duns Escoto, había dado ya algunos pasos en esa dirección. Tanto que, aunque Suárez con

27 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe a cargo de S. RÁBADE ROMEO, S. CABALLERO SÁNCHEZ y A. PUIGSERVER ZANÓN, 7 vols., Gredos, Madrid 1960-1967. «Ratio et discursus totius operis», vol. I, p. 17.

28 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, I.1.19.

frecuencia parece seguir en la letra a Tomás, de hecho sigue a Escoto.

Por eso, en lo sucesivo la metafísica no necesitará presuponer el vínculo existencial entre Dios y la creación, sino que partirá de principios propios, a priori, capaces de abarcar en sí la totalidad de lo real, incluido el mismo Ser divino. El objeto de la metafísica es el *ens in quantum ens* y éste, a su vez, resulta definido como *conceptus entis*, como un objeto puramente pensado, formal y neutro. El objeto de la metafísica, lo «real», ya no es pues, un *datum*, algo dado en el orden existencial, sino ante todo un *cogitatum*, algo pensable, reductible a términos de pura razón.

Las dos cuestiones del ente en común y de Dios, encuentran, por tanto, en Suárez un sitio totalmente diferente al que habían tenido en la doctrina tomista, ya que ambos entran bajo la noción de *ens* entendido no como aquello que tiene el ser (*habens esse*) y que lo ha recibido de su causa –como pensaba el Aquinate–, sino como el concepto en el cual se prescinde del ser que es Dios y del ser que es creado,²⁹ para referirse a una tercera instancia, literalmente neutra, que subsume tanto al uno como al otro. Por eso, en Suárez, incluso el ente actualmente presente constituye un caso particular de la esencia real, es decir, de la *realitas* concebida como esencia pensable de modo no contradictorio.³⁰ El orden de la existencia concreta cede paso al orden de los

29 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, XXVIII.3.15, vol. IV, p. 232: «Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, porque la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado».

30 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, II.4.1-12, vol. I, pp. 416-423. «Esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento» (II.4.7, p. 419); «el *ente*, según esa doble acepción [el ser en potencia y el ser en acto], no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el *ente* en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con

principios lógicos. Epistemológicamente, la metafísica prescinde de la condición existencial del ente para considerar a priori³¹ su constitución eidética más allá del hecho de que exista actualmente o no. La logización del pensar sobre el ente, se vuelve aquí manifiesta, mientras que el dato sensible pierde inexorablemente su valor como fuente de conocimiento inteligible. Al respecto, será Descartes quien pronto se ocupará de pergeñar y enunciar la versión radicalizada de este nuevo camino emprendido por la filosofía.

Puede decirse entonces, que, hasta cierto punto, la fortaleza del realismo medieval, como así también el origen del idealismo moderno, tienen que ver con una esencialmente diferente concepción del conocimiento sensible y su posible alcance, lo que significa, a su vez, una diversa apreciación de lo existente en cuanto tal y en cuanto creado por Dios. Opciones contrapuestas en las que se juega, a la vez, la posibilidad de un auténtico conocimiento del mundo y la dignidad ontológica de la realidad creatural.

Silvana Filippi es Doctora en Filosofía, Investigadora Independiente del CONICET y Profesora Titular ordinaria de «Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento» en la Universidad Nacional de Rosario.

sfilippi@unr.edu.ar

Recibido: 3 de octubre de 2009.

Aceptado para su publicación: 2 de marzo de 2010.

existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída» (II.4.9, p. 421).

- 31 FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, I.1.29, vol. I, pp. 231-2: «en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser».

A importância do amor para a apreensão do divino em *De docta ignorantia*

MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA

Resumen: En el presente artículo tenemos como soporte el Libro III del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa (1401-1464) y buscamos mostrar como el referido texto ya demuestra el necesario equilibrio entre *affectus* y *intellectus*, poniendo en relieve, sin embargo, la importancia del amor como instancia importante para el ser humano a buscar Dios.

Palabras Claves: Amor, Conocimiento, Dios, Verdad, Ignorancia.

Abstract: This article is supported by Nicholas of Cusa's (1401-1464) the book III of *De docta ignorantia*. We intend to show, as the text itself expresses it, the necessary equilibrium between *affectus* and *intellectus*, highlighting, however, the importance of love as the foremost instance to the human being on the possibility of knowing God.

Key-Words: Love, Knowledge, God, Truth, Ignorance.

No início do Livro I do *De docta ignorantia* é afirmado que o modo como o intelecto apreende a verdade dá-se pelo amplexo amoroso, sendo dito mais adiante (Cap. II) que o objetivo do Livro I é investigar de forma incompreensível, acima da razão, o Máximo absoluto, isto é, Deus. Todavia, ao longo do texto, o que se nos apresenta não é somente uma exposição sobre o Máximo absoluto, mas, ao mesmo tempo em que é exposto, há um confronto com a maximidade da nossa ignorância. Não é de estranhar, portanto, que a questão do humano, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento (capacidades, contornos e limites) apresente-se de forma latente não só neste Livro I, mas ao longo de todo o texto. Desta forma, o Livro I abre-se com um capítulo sobre a sabedoria e a ignorância, passa pela ideia de que a verdade, na sua precisão, é incompreensível, apresenta exemplos

como guias para elevação do plano intelectual (sendo os exemplos matemáticos predominantes neste Livro), terminando, sugestivamente, com um capítulo sobre a teologia negativa.

No que diz respeito ao Livro II, Nicolau de Cusa conduz a investigação do mesmo modo que fez no Livro I, todavia, depois de abordar o Máximo absoluto (a causa de tudo), passa a expor o máximo contraído (o causado), chamando atenção para a diversidade que ali se encontra e, ao mesmo tempo, para a tendência de toda diversidade para unidade originária, mostrando o movimento amoroso enquanto tendência para aquela unidade. Abre o referido Livro procurando apresentar o universo como infinito, passa pelo ser da criatura como sendo derivado do Ser primeiro e expõe o máximo contraído como complicando e explicando tudo, sendo este mostrado, assim, como imagem do Absoluto. Aliás, é com esta imagem que o Livro II é concluído, sendo exibido o quão admirável é a arte divina na criação do mundo. Desta forma, se o Livro I encerra com a teologia negativa e, de algum modo, com o silêncio; o Livro II conclui-se com a admiração e, de certa forma, com o louvor.

Podemos afirmar que o silêncio e o louvor são formas de expressar, de algum modo, o conhecimento que temos das coisas divinas. Neste sentido, no Livro III, essas duas formas reaparecem através da vida, iluminada pela fé e pelo amor. Assim, nesta última parte, pensamos ser possível relacionar, de forma equilibrada, duas instâncias que aparecem não só em *De docta ignorantia*, mas ao longo dos textos cusanos: *affectus* e *intellectus*. Logo, procuramos explicitar como o intelecto apreende a verdade através do amplexo amoroso e como, no movimento de apreensão da verdade, o amor é o responsável por reconduzir todas as coisas à unidade. Naturalmente, nesse Livro III a verdade tem um nome próprio: Jesus Cristo, elo necessário entre o Máximo absoluto e o máximo contraído, ou, nas próprias palavras do pensador de Cusa: «Seria, pois, necessário concebê-lo mentalmente como sendo Deus de modo a ser também criatura, e criatura de modo a ser criador, criador e criatura sem confusão nem composição. Quem se pode assim elevar ao excelso de tal modo que conceba a diversidade na unidade e a unida-

de na diversidade? Esta união seria, portanto, acima de todo o intelecto».¹ Do mesmo modo que o Máximo absoluto só poderia ser compreendido incompreensivelmente, sendo mesmo necessário rejeitar o imaginável e o racionalizável,² a concepção mental de um Deus que é também criatura e de uma criatura que é de igual modo criador (sem confusão e sem composição), só pode ser uma concepção que se encontra acima de todo o intelecto³. Ainda apoiando-nos no passo acima, perguntamos,

- 1 «Oporteret enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liber tertius, Cap. II, 194: 14-20, in H. G. SENER (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, p. 16, Band I. A partir de agora o *De docta ignorantia* será citado da seguinte forma: título, ed. minor (forma como estamos identificando a Edição *Philosophisch-theologische Werke*), livro, capítulo, parágrafo(s), linha(s) e página(s) (Ex.: *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 2: 11-15, p. 6). Para a versão em língua portuguesa dos passos do *De docta ignorantia* optamos por usar a tradução de André: NICOLAU DE CUSA, *A docta ignorância*, trad., int. e notas de João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003. Além de ser uma excelente e recente tradução e de o autor não deixar de levar em conta o texto da Edição Crítica de Heidelberg, apoia-se, entretanto, com bons argumentos que podem ser lidos na introdução da sua tradução pp. XXXIX-XLII, nos textos da Editio minor revistos e corrigidos por Hans Gerhard Senger (cfr. nossa referência supra). Quanto à referência da tradução, logo depois de citarmos o texto em latim, indicaremos a página da tradução usando o seguinte modelo: André, trad., p. 25.
- 2 Cfr. podemos ler no Cap. X do Livro I do *De docta ignorantia*, ed. minor.
- 3 Compreender um ser que tenha, ao mesmo tempo, o estatuto de Deus e de homem, ou de criador e criatura, talvez seja ainda mais difícil do que entender o Máximo absoluto. Por isso, antes de chegar à formulação que acima citamos, Nicolau de Cusa elabora três vezes a mesma ideia fazendo uso da suposição: «[...] si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset [...]»; «Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei [...]»; «Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret [...]». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim. Além disso, repete por três vezes que aquela união ultrapassaria o nosso intelecto: «[...] haec admiranda unio omnem nostrum in-

juntamente com o Cusano: quem pode ser elevado, assim, de tal forma que conceba a diversidade na unidade e a unidade na diversidade? Claramente a resposta tem um nome e, obviamente, este nome (Jesus Cristo) é também o tema a ser abordado em todo o Livro III; não obstante, assim como o Livro I, o que nos chama atenção é que ao *investigar, no modo douto da ignorância, a respeito do máximo simultaneamente absoluto e contraído* (cfr. afirma no Prólogo), Nicolau de Cusa confronta, mais uma vez, a investigação d'Aquela com a capacidade humana de fazê-la, destacando, uma vez mais, o homem, seus limites e suas superações. No Cap. III, ao se questionar sobre a natureza da humanidade em que tal máximo (absoluto e contraído) fosse possível é-nos dito:

«Mas a natureza humana é aquela que é elevada acima de toda a obra de Deus e é pouco inferior à natureza angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo. Por isso, ela é aquela que, se fosse elevada à união com a maximidade, existiria como plenitude de todas as perfeições do universo e de cada uma das coisas, de tal maneira que nessa humanidade todas as coisas atingiriam o grau supremo».⁴

Evidentemente que toda a argumentação encaminha-se para

tellectum excelleret); «Omnibus profecto unionibus intelligibilibus haec maior esset [...]; «Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim.

- 4 «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum exsisteret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur». Id. *ibid.*, Cap. III, 198: 1-8, p. 20. André, trad., pp. 139-140.

chegar a Jesus Cristo, mas isso não quer significar que não possamos extrair dela uma reflexão sobre o homem capaz de aproximar-se cada vez mais das coisas divinas, ou, usando uma expressão tão repetida na filosofia do pensador de Cusa, o homem *capax dei*.⁵

Na passagem acima, o filósofo moselano mostra a natureza humana como a mais elevada das obras de Deus, complicando em si as naturezas intelectual e sensível, sendo capaz de reunir tudo nela mesma. Tais características já fizeram com que ela fosse chamada «microcosmo». Na sequência, o Cusano supõe a elevação daquela natureza até a união com o Máximo absoluto e, se isso fosse possível, ele não teria dúvidas de que a natureza humana atingiria a sua plenitude e existiria como perfeição das perfeições. Essa suposição concretizou-se apenas num único homem, Jesus Cristo, assim o afirma Nicolau de Cusa, na sequência do texto, sobretudo nos capítulos IV e V. Todavia, não quer isto significar que aos outros homens reste somente a resignação diante da impotência para alcançar as coisas divinas. Pelo contrário, podemos, conforme Nicolau de Cusa, nunca chegar à visão de Deus nesta vida, mas podemos sempre buscá-la e chegar o mais perto possível. Esta busca revela-se neste Livro III como um constante exercício de nós próprios e, assim, a dimensão gnosiológica só pode ser percebida na sua estreita união com a dimensão ética. Isso é mostrado por Álvarez-Gómez quando afirma que o homem enquanto natureza intelectual deseja a verdade, porém, para o ser humano, esta é equivalente ao próprio bem, só podendo ser alcançada na busca e esta, por sua vez, só pode ser atualizada através do conhecimento e do amor: «Então, como natureza intelectual o ser huma-

5 A expressão «capax dei» é usada muitas vezes por Nicolau de Cusa ao longo da sua obra teológico-filosófica. No entanto, é preciso entendê-la com um sentido ativo e não passivo, ou seja, ser capaz de Deus é ser capaz de recebê-lo, porém, o ato de receber requer do homem a “criação” de um ambiente propício para aquela receptividade e esse ambiente exige todas as forças humanas num esforço conjunto para receber Deus. Logo, ser «capax dei» significa, acima de tudo, tornar-se, do melhor modo que se pode, o mais semelhante possível ao modelo divino e isso passa por um constante exercício de aperfeiçoamento do homem.

no aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é atualizada através do conhecimento e do amor». ⁶ Persigamos, então, alguns indícios deste cruzamento, na tentativa de apresentarmos o humano, mesmo que alguns desses indícios refiram-se, mais explicitamente, a Jesus Cristo.

O homem é uma criatura capaz de amar e de pensar, de calar e de falar, pois reúne em si as naturezas intelectual e sensível. Depois, é também capaz de conceber a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, ou seja, em relação às outras coisas cada um é único («Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat») e, além disso, perfeito do modo que pode («et modo quo potest perfectum»). Em relação à Unidade Máxima somos diversos, motivo pelo qual, também, a conexão é gradual no homem, só sendo máxima em Deus («Omnis autem conexio graduativa est, et non devenitur ad maximam, quia illa deus est»). Por meio desta gradação podemos afirmar, de igual modo, que no homem os sentidos devem submeter-se à razão e a razão ao intelecto, no entanto, mesmo assim, o ser humano não conseguiria, por si só, chegar ao fim dos seus afetos intelectuais e eternos («homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret»). ⁷ Na sequência desta última assertiva, Nicolau de Cusa, confrontando a natureza humana com a natureza de Jesus Cristo, afirma que, ao contrário do homem, aquele não encontrou nenhum obstáculo para retornar, com sua potência, a Deus. Isto marca, de alguma forma, uma diferença importante entre a natureza divina e a natureza humana.

Esta diferença, por sua vez, delimita os contornos humanos do conhecimento das coisas divinas e, ainda, amplia estes contornos para além do plano gnosiológico ⁸. Desta forma, aque-

6 MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1968, p. 236.

7 *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim.

8 Num artigo muito interessante sobre o par *explicatio-complicatio* no Cusano (Maurice de Gandillac, «*Explicatio-complicatio* chez Nicolas de

le conhecimento assume contornos antropológicos e éticos, na medida em que a própria concepção dinâmica da filosofia cusana aparece aqui, em toda sua expressão, relacionada ao conhecimento divino e, ao mesmo tempo, à natureza afetiva que se compreende, enquanto tal, como uma tendência fixada na natureza intelectual. Concordamos, portanto, com Kremer, quando este escreve:

«Então, o *affectus* compreende-se como uma tendência fixada no próprio intelecto. *De docta ignorantia III* ensina que o ser humano sozinho »não poderia atingir a meta das inclinações intelectuais e eternas« (*intellectualium et aeternorum affectum*). O escrito *De sapientia* esclarece, de várias maneiras, que os seres humanos não procuram, simplesmente, a sabedoria, mas aderem a ela com grande paixão de espírito (*cum tanto mentis*

Cues», in GREGORIO PIAIA (a cura di), *Concordia Discors - Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Editrice Antenore, Padova, 1993, pp. 77-106), Gandillac chama atenção, várias vezes, para a ideia de que aqueles conceitos não podem ser pensados somente ao nível do puro mistério divino e se esforça em mostrá-los num âmbito muito mais amplo, que termina por desaguar numa espécie de *praxis experimentalis* extremamente viva e dinâmica, típica da filosofia cusana. Pensando de forma análoga, consideramos, também, que todo o *De docta ignorantia* pode ser lido daquela forma, isto é, como uma obra em que o pulsar da vida se manifesta porque, através dos seus contornos ou motivos, é a própria vitalidade do homem que se apresenta no seu modo de pensar e de amar as coisas divinas e, ao pensar e amar aquelas coisas, as suas relações consigo, com o outro e com o mundo aparecem e reaparecem de diferentes formas que sempre podem ser refletidas e aperfeiçoadas. Essa ideia parece ser corroborada, também, por Beierwaltes, quando este escreve: «Zu wissen, daß das Wesen des Gottes nicht zu wissen ist, zeigt sich im Sinne des Cusanus als Fundament des »belehrten, sich seiner selbst bewußten Nichtswissens«, der »docta ignorantia«; sie ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern auch eine des Lebens». WERNER BEIERWALTES, *Der verborgene Gott Cusanus und Dionysius*, Paulinus-Verlag, Trier, 1997, p. 12 (Trierer Cusanus Lecture, Heft 4).

affectu). Isto caminha, paralelamente, com outra série de declarações do Cusano, segundo a qual, o intelecto com o mais profundo e natural amor deseja saber (*quodam naturalissimo amore*). Sem prejuízo de todas estas declarações, vale, naturalmente, a ideia essencial do conhecimento e da metafísica da vontade cusana: sem o desejo o intelecto não conhece, como também sem conhecer não deseja. *Nihil enim penitus incognitum appetitur*».⁹

Quer isto dizer que não podemos entender a natureza intelectual, na sua totalidade, se deixarmos de lado esse movimento natural que a impulsiona para o que há de mais deleitável: «Ela move-se para a verdade mais abstrata por um movimento natural como se se movesse para o fim dos seus desejos e para o último objeto mais deleitável. E porque tal objeto é tudo posto que é Deus, é o intelecto insaciável até que atinja o próprio Deus que é imortal e incorruptível, uma vez que se não sacia a não ser no objecto eterno»¹⁰. Notemos que a natureza intelectual, pelo objeto que procura alcançar (último, deleitável, imortal, incorruptível), torna a sua busca não só insaciável, mas também renovada em cada etapa do seu percurso que, por sua vez, exige um certo aperfeiçoar do próprio ser humano.

Por isso, afirmamos que o plano gnosiológico é ampliado ou complementado pelo antropológico e ético, já que, em primeiro lugar, o objeto almejado é infinito e, por isso, inapreensível na

9 KLAUS KREMER, «Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (Die Referate des Symposions in Trier vom 6.-8. Oktober 1977), 1978, pp. 117-143, p. 126.

10 «[...] naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia quia deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satiatur nisi in obiecto aeterno». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. X, 240: 7-12, p. 70. André, trad., p. 169.

sua totalidade; em segundo lugar, isto, por si só, faz da busca um movimento que nunca se sacia, tornando-se, enquanto tal, impelida para Deus. Isso exige do homem mais do que um conhecimento meramente racional, exige, antes de mais, uma espécie de conversão do intelecto às coisas imortais. Aliás, o próprio intelecto é apresentado pelo Cusano como possuindo uma natureza convertível.¹¹ Essa conversão é repetida em outras partes do texto, quando, por exemplo, no Cap. VI, aborda o mistério da morte de Cristo. Ali, além de ser apresentada a gradação entre sentidos, razão e intelecto, é exposto também, através do modelo da vida de Cristo, o confronto entre a vida temporal e as coisas transitórias, por um lado, e as virtudes divinas e as coisas eternas, por outro, sendo dito que Cristo preferiu estas últimas em detrimento das primeiras. Logo, assegura o cardeal alemão: «Por isso, quanto mais o homem se elevar nas virtudes imortais, tanto mais semelhante a Cristo se tornará».¹² Do mesmo modo que, no Cap. IX, é afirmado: «Então, porque aquela luz infinita é a própria eternidade e verdade, é necessário que a criatura racional, que deseja ser iluminada por ela, se converta às coisas verdadeiras e eternas sobre as mundanas e corruptíveis».¹³

Ora, se no Livro I Deus só podia ser compreendido incompreensivelmente e no Livro III a compreensão da união entre criador e criatura num «deus tornado homem» e num «homem tornado deus» excederia todo o nosso intelecto, esse conhecimento das coisas divinas só pode acontecer através de uma conversão que exige do ser humano uma atitude extremamente ativa, ou, como indica Álvarez-Gómez: «O ser humano é, portanto, um desejo intelectual para o bem, e deste modo ele participa de forma ativa daquele. O bem não é somente a causa final, mas também efi-

11 Cfr. Id. *Ibid.*, Cap. XII, 259: 16-25, p. 94.

12 «Quanto igitur homo plus in ipsis immortalibus virtutibus ascenderit, tanto Christo similior fit». Id. *ibid.*, Cap. VII, 220: 13-14, p. 46. André, trad., p. 155.

13 «Unde, cum lux illa infinita sit ipsa aeternitas atque veritas, necesse est, ut rationalis creatura, quae per ipsam illuminari desiderat, ad vera et aeterna se convertat supra ista mundana et corruptibilia». Id. *ibid.*, Cap. IX, 236: 1-4, p. 64. André, trad., p. 166.

ciente e formal do desejo. Em virtude da criação, este desejo se dirige a Deus mesmo, que confere a cada criatura a existência, na medida em que ele é, de todas, a forma da existência imanente». ¹⁴ Isto é, conhecer as coisas divinas só é possível convertendo-se a elas. Esta conversão, por sua vez, implica um aperfeiçoamento ético, ou melhor, um constante aperfeiçoamento do próprio homem que deve ter como modelo as virtudes imortais. Deste modo, o conhecimento das coisas divinas exige uma conversão do homem que, por sua vez, exige um conhecimento de si próprio que deve ter como consequência uma constante atualização do ser humano no seu esforço de tornar-se, cada vez mais, semelhante ao divino, pois essa é a única forma de conhecê-lo do melhor modo que é possível ao homem. ¹⁵

14 MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart...*, op. cit., p. 235.

15 Aqui não podemos deixar de lembrar um passo do *De quaerendo deum*, onde, semelhante a um passo das *Enéadas* de Plotino (I, 6, 9), Nicolau de Cusa fala sobre o artista que procura no bloco de madeira o rosto do rei, sendo preciso afastar todas as imagens limitadas que não são aquele rosto. A seguir, utilizando a teologia negativa, diz que Deus não é corpo nem tudo o que possa ser limitado ou percebido pelos sentidos, sendo necessário, portanto, afastarmo-nos do senso comum, da fantasia, da imaginação e também da razão e do intelecto porque a via que leva até Deus está, de alguma forma, dentro de nós e consiste em remover todos os limites. Cfr. *De quaerendo deum*, V, § 49, pp. 33-34 (NICOLAI DE CUSA, *De deo abscondito*, Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita. Felicis Meiner, Vol. IV – *Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, edidit Paulus Wilpert, Hamburgi, 1959). Também não podemos deixar de relacionar as imagens, que encontramos no passo referenciado acima, à linguagem cusana, ou seja, esta última também passa por um processo de purificação através do qual cada vez mais se aproxima de Deus, esvaziando-se, deixando para trás sua vestimenta (metáforas, comparações, exemplos, teologias negativa, afirmativa, simbólica...) até tornar-se despida de tudo. Há uma espécie de desmaterialização da linguagem até esta se tornar um puro nada que une o homem a Deus: nenhuma fala, nenhum discurso, nenhuma imagem, somente o nada, o vazio e o silêncio. Eis as palavras finais de Nicolau de Cusa: «Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt

Naturalmente que a conversão do nosso espírito exige todas as nossas potências intelectuais, todavia, já mostramos que é necessário mais do que isso e nesse sentido o plano gnosiológico une-se ao ético e ao místico-religioso, pois, além das faculdades mentais, também é necessário a fé e, sobretudo, o amor (a mais imortal de todas as virtudes, posto que significa o próprio Deus). Sobre isto, esclarece-nos o bispo de Brixen: «Mas a conversão do nosso espírito consiste em voltar-se pela fé para a verdade eterna e mais pura, que tudo precede, segundo todas as suas potências intelectuais, em escolher essa verdade que é a única digna de ser amada, e em amá-la».¹⁶ Destarte, a conversão exige a fé, ou melhor, não há conversão sem fé, exige uma escolha, ou seja, não há conhecimento se o homem não optar por conhecer e exige a capacidade humana de amar, pois por mais que aquela verdade seja a única digna de ser amada, ela só pode ser conhecida se for amada. Daí, na sequência daquela citação, complementa o Cusano:

«Deste modo, tal como todo o que ama está no amor, assim também todos os que amam a verdade estão em Cristo; e assim como todo o que ama é amante através do amor, assim também todos os que amam a verdade, amam-na através de Cristo. Daí que ninguém conheça a verdade se o espírito de Cristo não estiver nele. E tal como é impossível que haja um amante sem amor, também é impossível que alguém tenha Deus sem o espírito de Cristo, já que só nesse espírito podemos

ad extra, ut inveniatis in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus». Id, *ibid*, § 50, p. 35.

- 16 «Conversio vero spiritus nostri est, quando secundum omnes suas potentias intellectuales ad ipsam purissimam aeternam veritatem se convertit per fidem, cui omnia postponit, et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, 237: 7-11, p. 66. André, trad., p. 167.

adorar Deus».¹⁷

A citação é por demais clara quando assegura que ninguém pode conhecer a verdade sem amor (sem o espírito de Cristo que é amor) e, no que se refere à dinâmica deste, diz que todo aquele que ama só é amante através do ato de amar.

Por isso, não é difícil entender que o aumento da nossa fé e do nosso amor só seja possível no ato de crer e de amar, ou seja, ambos podem crescer desde que creiamos e amemos. Também não é difícil entender que o constante aperfeiçoamento do ser homem realize-se através do exercício de todas as suas potências intelectuais e afetivas no seu viver finito que, entretanto, pode tornar-se infinito, posto que aquilo que busca é infinito e não pode ser apreendido na sua completude, o que requer uma busca incessante que dá sentido à vida, pois a alma intelectual só existe (só tem o seu ser) no seu entender e entender o ser desejado (que é Deus e que deve ser amado) é o seu viver. Logo, viver, compreender e amar inter-relacionam-se de tal maneira que o homem enquanto ser-vivente não vive sem tentar compreender e não compreende se não for capaz de amar.

Unem-se, deste modo, na vivência da compreensão das coisas divinas, o *affectus* e o *intellectus*, num movimento de conversão a Cristo que deve incluir ainda, a fé, a esperança e a caridade.¹⁸ Assim, o Cusano segue de perto o Hino à caridade de São Paulo, e considera esta última como a maior das virtudes. Logo, se a esperança é importante e se uma fé sã proporciona um conhecimento verdadeiro,¹⁹ só a caridade é capaz de con-

17 «Sicut igitur omnis amans est in amore, ita omnes veritatem amantes in Christo; et sicut omnis amans est per amorem amans, ita omnes amantes veritatem per Christum sunt ipsam amantes. Hinc nemo novit veritatem, nisi spiritus Christi fuerit in illo. Et sicut impossibile est amantem esse sine amore, ita impossibile est quem deum habere sine spiritu Christi, in quo spiritu tantum deum adorare valemus». Id. *ibid.*, Cap. IX, 238: 1-7, p. 68. André, trad., p. 168.

18 Cfr. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XII, §260, pp. 94 e 96.

19 Sobre a fé, Nicolau de Cusa dedica todo um capítulo do *De docta ignorantia*, o XI, do livro III e, ao contrário do que se poderia esperar, é um capítulo extremamente sereno, sem apelos extremistas, a bem da verdade, digno de

ceder o ser verdadeiro a todas as coisas. Por isso, tornamos a repetir que o intelecto converte-se a Cristo pela fé, no entanto, é necessário que a fé seja atuada pela caridade, não podendo a fé ser máxima sem aquela, e mais, sem a caridade a fé é morta. Por fim, a caridade é a forma da fé, sendo também, seu sinal mais constante. Não é demais lembrar que é sob o signo do amor que o criador se une à criatura, através do nascimento de Cristo, e a criatura une-se ao criador, através da morte deste, ou, como afirma Carvalho, quer em sede platônica quer em Cristã, estamos «[...] no próprio seio da *possibilidade* da experiência, o sossego do Ser concretizando-se na mudança do(s) ente(s), tal como a Encarnação representa tanto a possibilidade de toda divinização do homem quanto do amor extático de Deus».²⁰ O amor constitui-se, assim, como o início e o fim de tudo, sendo, no que se refere ao conhecimento das coisas divinas, também o meio, posto que é o elemento de ligação entre o finito e o infinito e, deste modo, *caminhamos para a caridade pelos graus do amor*.

Desta forma, se nos Livros I e II do *De docta ignorantia* (que não abordamos neste artigo) há uma ausência do *amor*, por outro lado, há, no curso de toda obra, uma certa incapacidade do intelecto para alcançar as coisas divinas. Esses dois aspectos,

alguém que fez da sua filosofia uma grande bandeira pela paz e pelo diálogo.

20 MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Falar divinamente... O tema neoplatónico da 'desconstrução'», in ANTONIO MARTINS ET AL. (Coords.), *Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Fundação Engenheiro A. de Almeida, Porto, 1999, pp. 799-825, p. 824. No mesmo artigo o autor une o mistério, o amor e a linguagem numa dinâmica de conversão e desconversão enquanto manifestação invisível do oculto: «Na revelação ou manifestação de quem é autenticamente oculto é impossível a destruição total do segredo, do mistério. Porém, não há revelação ou manifestação do que se oculta sem disponibilidade amorosa para o próprio Amor que se oferece. Tal como na 'filantropia' de Cristo, o mistério da Encarnação do Deus assumindo forma humana. No chamamento do tempo que passa sem aviso cuida a serenidade de quem amorosamente se disponibiliza exercitando-se numa dinâmica total de conversão pela sempre reiterada desconversão da qual a linguagem e as suas duas vertentes dinâmicas são marcador visível ou experimental da (in-)visibilidade do Invisível de repente, não mais que de repente, oferecível». Id. *ibid.*, p. 823.

somados aos sinais²¹ que surgem ao longo da obra, fazem perceber a importância de unirmos *affectus* e *intellectus* na compreensão ou na apreensão das coisas divinas. Se o Livro I encerra com o silêncio e o Livro II com o louvor, o Livro III reúne esses dois modos da expressão humana numa última tentativa de mostrar o divino. Assim, numa espécie de arrebatamento mental,²²

21 Ora, nunca é demais lembrar a recorrência de termos como *aenigma*, *imago*, *speculum*... que encontramos não só neste texto, mas ao longo de outros textos cusanos. Isso para não falar de alguns títulos dos seus livros que apelam para ideias que sugerem ocultamento, instrumento de busca e procura, como, por exemplo: *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De beryllo*, *De visione dei* e *De venatione sapientiae*. A própria expressão *docta ignorantia* é marcada por uma ausência, uma vez que ignorância significa, dentre outras coisas, uma falta de saber. É certo que não se trata só de ignorância, mas de uma ignorância douda e, desta forma, a expressão é grávida de significados. Também não podemos esquecer que o nosso filósofo afirma que todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas. Esta possibilidade de ver cognoscivelmente o criador relaciona-se ao amplexo amoroso que, por sua vez, é a forma como o intelecto apreende a verdade, constituindo assim um certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas. Notemos, pois, que já no início do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa insinua, no processo do conhecimento humano de Deus, a importância do intelecto e do afeto. Se é certo que aborda, explicitamente, pouquíssimas vezes a questão do amor nos dois primeiros livros, é certo, também, que na maioria das vezes em que o tema do intelecto se apresenta, este se mostra muito mais como incapaz de apreender Deus do que como a instância privilegiada para a visão daquele.

22 Apesar de Nicolau de Cusa usar aqui o verbo *rapiio* (usando também em outro textos o termo *raptus*), não podemos compreender este uso como um momento de puro êxtase afetivo, ou, como esclarece-nos Gandillac: «Le terme de *raptus* suggère tout autre chose. Lecteur assidu d'un Denys qu'il croit encore le confident de Paul («ravi») lui-même sur le chemin de Damas), familier, à peine clandestin, de maître Eckhart, Nicolas reconnaît n'avoir jamais connu lui-même les expériences mystiques auxquelles paraissent renvoyer certaines de ses formules. Pour lui cependant l'image même de l'approche en quelque sorte asymptotique d'une *circularis capacitas* semble exclure un véritable *saltus* entre le sommet d'une dialectique encore intellectuelle, les toujours impropres traductions verbales et conceptuelles du donné de foi et, finalement, des grâces de contemplation

o Cusano relata o ascender como um desejo contínuo e ardente, narrando um ser arrebatado à intelectualidade simples que ultrapassa as coisas sensíveis, como um certo avançar do sono à vigília e do ouvido à visão, complementado com uma dialética entre silenciar e louvar:

«[...] aí se vêem essas coisas que não podem ser reveladas porque estão para lá de tudo o que é ouvido e de toda a doutrina expressa por palavras. Com efeito, se devessem ser ditas as coisas aí reveladas, dir-se-ia então o que não é dizível, ouvir-se-ia o que não é audível, tal como aí se vê o invisível. Jesus, bendito pelos séculos, fim de toda a intelecção por ser a verdade, de todo o sentido por ser vida, e finalmente de todo o fim por ser entidade e perfeição de toda a criatura por ser Deus e homem, é ouvido incompreensivelmente porque é o termo de toda a palavra».²³

Aqui, Nicolau de Cusa parece chegar ao limite, não do que pode o nosso falar, mas do que consegue ser expresso pelo nosso calar. Se as coisas ali encontradas ultrapassam o que é ouvido e o que é dito por palavras, se pudéssemos dizê-las, diríamos o indizível, se pudéssemos ouvi-las, ouviríamos o inaudível e se pudéssemos vê-las, veríamos (tal como ali se vê) o invisível. Jesus, portanto, sendo o termo de toda palavra é, ao mesmo tempo, sua possibilidade, sua fecundidade e sua plenitude.

et d'union qui seraient réservées à quelques privilégiés». MAURICE DE GANDILLAC, «*Explicatio-complicatio* chez...», op. cit., p. 96.

- 23 «[...] ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam. Nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur. Iesus enim in saecula benedictus, finis omnis intellectionis quia veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creaturae perfectio quia deus et homo, ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditur». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XI, 247: 4-12, p. 78. André, trad., p. 174.

Deste modo, a palavra dele procede e a ele retorna, dentre outras formas, como louvor absoluto ou, o que significa o mesmo, como silêncio pleno e fecundo. Não é preciso muito esforço para perceber que esta apreensão do divino ultrapassa, e muito, um mero conhecimento abstrato das coisas, sendo necessário um viver autêntico e verdadeiro, onde, através das potências intelectuais e afetivas, o homem se torne, cada vez mais, mais perfeito do melhor modo que pode. Não é por acaso que, na carta colocada no fim do livro e também dirigida ao cardeal Juliano, nosso místico reafirme, depois de resumir o que foi exposto nos três livros do *De docta ignorantia*:

«E o Senhor Jesus cresceu continuamente no meu *intellecto* e no meu *afeto* pelo aumento da fé. Pois ninguém que possua a fé de Cristo pode negar que não sinta o seu desejo mais profundamente inflamado por esta via, de tal maneira que não só veja, depois de longas meditações e elevações, que só o dulcíssimo Jesus deve ser amado, mas também, abandonando tudo com alegria, o abraça como vida verdadeira e alegria sempiterna».²⁴

Embora já possamos perceber, na nossa exposição, as relações entre *affectus* e *intellectus*, é somente na Correspondência, estabelecida entre Nicolau de Cusa e os monges de Tegernsee, que a discussão sobre aquelas relações aparece de forma mais explícita. Por este motivo, pensamos ser interessante concluir esse artigo com as palavras finais de Vansteenberghe, na introdução que faz à sua edição de uma pequena parte da Correspondência Cusana, uma vez que apresenta a mística, a douta ignorância,

24 «(...) et factus est mihi Iesus dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei crementum. Negare enim nemo potest Christi fidem habens, quod hac via in desiderio altius non inflammetur, ita ut post longas meditationes et ascensiones dulcissimum Iesum solum amandum videat et cum gaudio omnia linquens amplexetur ut vitam veram et gaudium sempiternum». *De docta ignorantia*, ed. minor, *Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*, 264: 7-13, p. 100. André, trad., p. 187.

o amor e o conhecimento como expressões maiores daquelas cartas. Eis as palavras com que encerra o seu texto:

«O misticismo não seria, tão bem, o termo natural da douta ignorância? Se o homem não pode alcançar Deus somente pela razão, se, por outro lado, Deus é, entretanto, seu fim e o termo de todos os seus desejos, ele não o procura exatamente na obscuridade do amor? O amor é o vínculo da vida divina; é a causa última da criação, a explicação última do mundo, do seu movimento, da sua unidade; é também o fim da obra divina. Saído de Deus, o mundo deve retornar a Deus pelo homem, ou «microcosmo». A união do homem e de Deus não pode ser puramente intelectual, ela deve ser também afetiva; não de união essencial sem movimento; não de movimento sem amor. A mística é, pois, bem o termo da teosofia cusana».²⁵

Podemos afirmar, portanto, que a questão do amor em *De docta ignorantia* aparece sob o signo da ausência (nos dois primeiros Livros) e sob o signo da complementariedade do *intellectus*, no terceiro Livro, na busca da compreensão de Deus. Compreensão que, estando acima de tudo o que possa ser entendido, exige o poder unitivo do amor que se expressa no sentido da douta ignorância, posto que ali se realiza o movimento do homem para Deus. Movimento de amor convertido à sua origem, já que o amor, como escreve Vansteenberghe, é a causa última da criação. Além disso, o amor em *De docta ignorantia* apresenta-

25 EDMOND VANSTEENBERGUE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au Xve siècle*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1915, p.104. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters).

se relacionado ao silêncio, ao louvor²⁶ e ao conhecimento, três áreas que, de diversas formas, encontram-se no âmbito da mística e procuram dar conta de um certo experimentar do divino.

Logo, se o texto do *De docta ignorantia* não é, por excelência, considerado um dos livros em que a importância do amor (ou o equilíbrio necessário entre *affectus* e *intellectus*) aparece na sua forma mais explícita; podemos dizer, no entanto, que naquele texto, tal tema aparece e reaparece, seja sob o símbolo da teologia negativa no Livro I, seja através da linguagem do louvor no Livro II, seja sob a significação da fé, do conhecimento e da virtude do amor no Livro III. Deste modo, e tomando por referência este último Livro, a instância do amor já imprime ao *De docta ignorantia* a vivacidade e o dinamismo próprios da filosofia cusana, já que o homem *capax dei* é o mesmo homem *capax amoris*, ou seja, é um ser que tem como guia as virtudes imortais, cujo movimento para o divino exige uma constante atualização desse mesmo homem na sua completude de ser pensante e amante.

Maria Simone Marinho Nogueira es doctora en filosofía y profesora adjunta de Historia de La Filosofía Medieval em El Departamento de Filosofía y ciencias Sociales de La Universidad Estadual da Paraíba-Brasil. Es también coordinadora de Principium – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofía Medieval/UEPB/CNPq.

mar.simonem@gmail.com - <http://principium.ceduc.uepb.edu.br>

Recibido: 3 de febrero de 2010.

Aceptado para su publicación: 15 de mayo de 2010.

26 Para o louvor enquanto linguagem da distância, escreve, impecavelmente, Marion: «Animal doué de langages, l’homme y perçoit la distance. Aussi ne doit-on pas seulement reconnaître dans le langage de louange un des innombrables jeux de langage; il faudrait sans doute aussi inscrire le jeu qui pulvérise le langage en jeux dans la distance qui nous désapproprie du langage lui-même, de sa maîtrise comme de sa singularité. Cette désappropriation comblée renvoie alors au discours de louange, qui y fait valoir le privilège de fair jouer exemplairment, la distance. En ce sens les jeux de langage dépendent du langage de louange». JEAN-LUC MARION, *L’idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 242.

La lectura tomasiana del sentido del gusto y sus connotaciones morales

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Resumen: Este trabajo se enfoca en la doctrina que Tomás de Aquino establece con respecto al sentido del gusto, estructurándose en tres partes. En primer lugar, se discute la ubicación que el autor otorga al gusto dentro del esquema de los cinco sentidos externos a partir de algunos aportes contemporáneos. Luego, se expone la relación que establece el Aquinate entre el gusto y sus objeto propio, el sabor, con todas las implicancias de orden biológico y antropológico que conlleva. Finalmente, se trata la valencia moral del sentido del gusto a partir de uno de los vicios capitales que se engendra en él, la gula, y la originalidad que Tomás aporta a esta discusión con respecto a la doctrina cristiana anterior.

Palabras clave: Gusto – Sentidos externos – Tomás de Aquino – Antropología - Gula

Abstract: This paper focuses in the doctrine that Thomas Aquinas establishes with regard to the sense of the taste, and is structured in three parts. First, there is discussed the place that the author grants to the taste inside the scheme of five external senses from some contemporary contributions. Then, there is exhibited the relation that the Aquinate establishes between the taste and its own object, the flavor, with all the biological and anthropological implications that it bears. Finally, there is a discussion on the moral value of the sense of the taste from one of the cardinal vices that is generated in it, the gluttony, and the original contribution of Aquinas with regard to the previous Christian doctrine.

Key words: Taste – External Senses – Thomas Aquinas – Anthropology - Gluttony

«Me gusta esa camisa», «Me gusta esa canción», «Me gusta ese aroma» o «Me gusta la textura del terciopelo» son expresiones que repetimos con frecuencia y, por acostumbradas y coloquiales, muchas veces no nos damos cuenta de la aparente incoherencia en la que estamos cayendo. En efecto, le estamos asignando al sentido del gusto la captación de los objetos propios de otros sentidos cuales son la vista, el oído, el olfato o el tacto. Nadie *gusta* una camisa, o una melodía, o un perfume o una textura determinada sino que su conocimiento se produce por mediación de los otros sentidos. Y, aún más, las expresiones a las que hago referencia le asignan también al gusto la facultad de establecer una cierta taxonomía entre lo que le resulta más o menos agradable al sujeto. Cuando decimos: «Me gusta más el verde que el azul» o «Me gusta más el aroma de canela que el de vainilla», estamos ordenando las prevalencias que poseen en nuestra subjetividad algunos colores o algunos perfumes. El gusto, incluso, traspasa las fronteras de lo estrictamente sensorial para juzgar también acerca de los estados afectivos y establecerse, de ese modo, en el terreno de la afectividad. Entonces decimos: «Me gusta estar contigo» o «No me gusta cómo me siento en tal situación».

Se trata, por cierto, de una singularidad de la lengua castellana pero, aún no siendo un modo universal de expresión, es indicativo de una manera particular de percibir el mundo y propone para nosotros una ocasión de reflexión. En efecto, la pregunta que surge al reflexionar sobre este tema es acerca de la constitución del sentido del gusto que es, quizás, junto con el olfato, uno de los menos tenido en cuenta, y de su capacidad de incisión en la experiencia vital humana. En este trabajo, entonces, procuraré seguir la doctrina que Tomás de Aquino desarrolló al respecto estableciendo, en primer lugar, las razones de la ubicación del gusto en la estructura de la sensibilidad externa y luego, proponiendo dos puntos de vista diversos pero íntimamente relacionados: el estrictamente antropológico y el moral que muestra una innovación del Aquinate con respecto a la enseñanza tradicional del cristianismo.

1. El gusto y los sentidos externos

Un primer aspecto, entonces, es la ubicación que Tomás de Aquino le otorga al gusto dentro del esquema aristotélico de los cinco sentidos externos. Cuando establece un orden entre ellos, ubica a la vista y al oído en primer lugar y, al final, al gusto y al tacto.¹ El criterio que ha utilizado es la capacidad de conocimiento que posee cada uno de los sentidos y, cuando más adelante plantea el tema de la belleza, vuelve a emplear el mismo criterio para ordenar de modo similar a los sentidos. Escribe: «Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores». Para Tomás, entonces, no todos los sentidos tienen la misma capacidad para captar lo bello, y el gusto es uno de los que carece de esta posibilidad. Resulta paradójico, entonces, que nuestra lengua castellana utilice una expresión referida a este sentido para expresar su percepción de lo bello.

Santo Tomás, cuando afirma que la vista y el oído contribuyen de un modo mayor a nuestro conocimiento, quiere expresar que la información que se deriva de estas fuentes es de alguna manera más rica y más extensa que la que se deriva de los otros sentidos. Hay una cierta riqueza o complejidad en las características visuales y auditivas del mundo perceptible por nosotros mayor que las características que nos son accesibles a través de los otros sentidos. Es, justamente, en esta riqueza y complejidad donde reside la importancia de la vista y el oído y por lo que, también, estos mismos sentidos se asocian a la belleza.

Quiero mencionar aquí algunas observaciones sobre este tema propuestas por dos estudiosos contemporáneos que enriquecen la reflexión tomasiana. Donald McQueen considera que la taxonomía elaborada por Tomás es adecuada dentro del ámbito del criterio que utiliza, pero que, si consideramos las características relacionales de las cosas, la situación y el orden

1 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 78.

de los sentidos debería ser otro.² En efecto, un olor puede ser intensamente evocativo o sugestivo en tanto puede simbolizar o representar una multitud de objetos y situaciones. Las palabras «evocar», «sugerir» o «representar» hacen referencia a las características relacionales de las cosas y la posesión de ellas constituye una complejidad relevante para la cuestión de la importancia estética del gusto y del olfato.

Si bien el aporte de McQueen señala la amplitud de una perspectiva de la captación de la belleza que no se encuentra implícita dentro de la obra de Tomás de Aquino, difícilmente podría considerarse éste un criterio taxonómico orientado a los sentidos externos en tanto las posibilidades relaciones que aportan el olfato y el gusto no son exclusivas de ellos. En efecto, un cuadro o una melodía también sugieren en nosotros una multitud de objetos y situaciones. ¿De qué modo, entonces, establecer un orden de acuerdo a la capacidad de provocación relacional de los sentidos? No considero que esto sea posible, entre otras cosas, debido a la naturaleza subjetiva del criterio utilizado.

Una segunda observación es la que realiza Roger Scruton para quien la visión y el oído, a diferencia del gusto y del olfato, en ocasiones pueden ser modos de contemplación objetiva. Al gustar y al oler, en cambio, no se contempla al objeto sino a la experiencia que se deriva de él, y de aquí entonces la superioridad de aquellos dos primeros sentidos.³ El argumento de Scruton sostiene, y se sostiene, en las razones aportadas por Tomás. La capacidad de contemplación del objeto reside en la amplitud de conocimiento que permiten la vista y el oído, a diferencia del gusto, por ejemplo, que necesita del contacto, intermediado por lo húmedo, con el objeto para poder conocerlo. Justamente, sobre el mecanismo de conocimiento del gusto me refiero en el próximo punto.

2 Cfr. ROGER SCRUTON, *The Aesthetic of Architecture*, Methuen&Co., London 1979, 113-114.

3 Cfr. *Summa theol.* I, 78, 3.

2. El sentido del gusto y el sabor

El *gustus* es uno de los sentidos que corresponde a la capacidad sensitiva del alma y, en el orden genético, se sitúa en segundo lugar después del sentido del tacto. Una primera precisión que señala Tomás es que se trata de una potencia pasiva y, en cuanto tal, recibe su mutación de un objeto sensible exterior a ella.⁴ Se trata, siempre, de un objeto sensible propio y, con esta expresión, nos referimos al objeto con respecto al cual la facultad gustativa se encuentra en potencia y que es la única que puede percibirlo. En este caso, el sabor.⁵

El objeto es el principal moviente de cada uno de los sentidos y el que actualiza y suscita la sensación.⁶ Por tanto, es importante profundizar en el sabor en tanto objeto propio del gusto, tema que Tomás de Aquino desarrolla fundamentalmente en el *De sensu et sensato*.⁷ Allí define al sabor como «*passio facta in humido aqueo a dicto sicco, scilicet terrestri cum additione calidi*», es decir, la modificación provocada en la humedad del agua por acción de lo seco y por efecto del calor.⁸ Esta modificación o *pasión* implica que, en la captación del sabor, se produce la actualización de una potencia determinada y, por eso mismo, una relación de proporción sin la cual la percepción no sería posible. ¿Cuál es, entonces, este acuerdo o relación entre el gusto y el sabor?

El mecanismo por el cual se produce la captación del sabor indica que éste no es una cualidad primaria sino un derivado de la humedad, toda vez que es una cualidad más noble que lo seco

4 Sobre el tema de los objeto propios de los sentidos en Tomás de Aquino puede consultarse la completa obra de JÖRG TELLKAMP, *Sinne, Gegenstände und Sensibilia :zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1999.

5 Cfr. *Summa theol.* I, 77, 3.

6 Cfr. *Lectio* IX-XI. Sobre este comentario en particular de Tomás puede verse A. MANSION, «Le commentaire de saint Thomas sur le *De sensu et sensato* d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise», in: *Mélanges Mandonnet*, vol. I, Paris, 1930, 83-102.

7 *De sensu et sensato*, n. 141.

8 *ibid.* n. 146.

y que el calor, a modo de principio activo es la que justamente lo activa.⁹ Es la humedad la que posibilita que el gusto capte su objeto propio, que es el sabor y de ese modo, es ella el fundamento de la proporción y del acuerdo entre el gusto y el sabor. Escribe Tomás en el *De anima*: «... illum quod est gustabile, oportet esse humidum et saporosum,... Unde... necesse est quod organum gustus, inquam est iam passum, sit humectatum...».¹⁰ La sensación del gusto, entonces, requiere un medio acuoso cual es la saliva.

Estas consideraciones del Aquinate explicitan una condición necesaria que caracteriza al conocimiento sensible, y todo otro tipo de conocimiento, cual es el fondo de unidad que se realiza por la reducción y la asimilación del objeto en el sujeto cognoscente. Es imposible la existencia de una relación entre realidades heterogéneas sino es en la medida en que convergen en una comunidad de naturaleza o de representación, es decir, en la medida en que sus diferencias pueden ser reducidas a un modo de semejanza.¹¹

Es necesario, sin embargo, añadir aquí una precisión importante: si bien el sabor encuentra su origen en lo húmedo y lo seco, la materia seca necesaria es solamente aquella que puede servir a la alimentación del cuerpo, o *siccum nutrimentale*.¹² Y, entonces, el sabor es propiamente una «perfectio nutrimenti», es decir, una cualidad o perfección de la nutrición.¹³ Y añade Tomás algunas otras características relativas a la importancia del gusto y del sabor. El hecho de que ambos se ordenen a la nutrición, es decir, a la conservación de la existencia, lo hace necesario a cualquier animal.¹⁴ Pero hay una particularidad que debe ser tenida en cuenta: el gusto permite discernir la conveniencia

9 *In De anima* II, lect. XXI, n. 512.

10 Cfr. TIZIANA SUAREZ-NANI, «Du goût et de la gourmandise selon Thomas d'Aquin», *Micrologus* 10 (2002). 320-1.

11 Cfr. *In De sensu et sensato*, n. 143.

12 *ibid.*

13 Cfr. *ibid.* n. 21.

14 Cfr. *ibid.* n. 22.

de los alimentos, es decir, su carácter de útiles o nocivos.¹⁵ Y, tal como vimos más arriba, el calor es el principio activo del sabor, dado que dilata a la materia y de esa manera produce lo nutritivo, concentrando y combinando las partes ligeras y dulces y dejando de lado las saladas y amargas.¹⁶ Según esto, el espectro de variación del gusto se extiende desde un extremo positivo, que es lo dulce, y un extremo negativo que es lo amargo, siendo éste una privación y una imperfección con respecto a la dulzura: «... saporis sunt passiones quantum ad dulce, vel privationes quantum ad amarum, quod se habet ut imperfectio et privato ad dulce sicut nigrum ad album».¹⁷ Y, entonces, el sabor dulce representa lo distintivo de la nutrición, al punto que, afirma Tomás, «sólo los alimentos dulces alimentan».¹⁸

2. El gusto como placer

La capacidad de gustar y, de ese modo, alimentarse es común a todos los animales, comprendido dentro de ellos el hombre. Sin embargo, en este último caso, aparece un factor que necesita ser tenido en cuenta. Las funciones biológicas básicas, como son las propias de la vida vegetativa y de la vida sensitiva que el hombre comparte con los demás seres de la naturaleza, en su caso, son humanizadas. No podemos hablar, entonces, de una total similitud entre, por ejemplo, las operaciones de la sensibilidad de un mamífero cualquiera con las correspondientes al ser humano puesto que aquí entra a jugar un elemento fundamental como es la capacidad de elección, es decir, la libertad, que acompaña a todas las acciones racionales. De ese modo, entra a tallar una dimensión moral que delinea cada uno de los actos que el hombre realiza, sean estos exclusivamente racionales o bien originados en otro tipo de funciones que también le son propias.

En el caso del gusto, entonces, su ejercicio ordenado directamente a asegurar la nutrición es asumido por el hombre en

15 Cfr. *ibid.* n. 144, 146 y 148.

16 *ibid.* n. 143. Cfr. también *In De anima*, n. 514.

17 *In De sensu et sensato*, n. 146.

18 Cfr. M. VINCENT-CASSY, «Un péché capital», en *La gourmandise. Délice d'un péché*, Paris, 1993, 18-30.

una dimensión moral o, dicho de otro modo, es humanizado y convertido en objeto del juicio moral y así entonces, Tomás de Aquino no sólo lo estudiará en los comentarios ya mencionados al *De anima* y al *De sensu et sensato* sino también, bajo el concepto de la *gula*, en la *Summa Theologiae* y en el *De malo*.

El objeto del gusto produce en quien lo aprehende una sensación que puede ser agradable o desagradable. En el primer caso, suscita el *placer*, el que, a su vez, provoca el *deseo*. Y es así que la función natural propia de la alimentación posee un aditivo que la acompaña siempre y es el *placer* que el sujeto encuentra cuando la ejerce. Es importante destacar que el placer es un factor intrínseco a la nutrición. En efecto, según el criterio aristotélico, lo nutritivo está asociado a lo dulce y es, justamente, lo dulce el criterio que determina lo agradable y lo desagradable. Por eso, la necesidad de la alimentación y el placer están unidos intrínsecamente.

Frente a esta situación en la que una necesidad propia de la naturaleza humana que debe ser satisfecha perentoriamente a fin de mantenerse en la existencia conlleva intrínsecamente un placer, Tomás se cuestiona acerca del por qué puede surgir de su ejercicio una situación de pecado. Es decir, cuál es el motivo por el que lo que es natural puede adquirir una valencia negativa y convertirse en *gula*.

Este pecado, la *gula*, nace como tal en el siglo IV a partir de las enseñanzas de los monjes orientales que buscaban la salvación del alma comenzando por la mortificación del cuerpo.¹⁹ Evagrio Póntico ubica a la *gula* en el primer lugar de su lista de vicios, y la *lujuria*, por ejemplo, ocupará sólo el décimo. Esta prelación de la *gula* se repite en la *Conlationes* de Casiano quien, además, la considera un vicio capital, es decir, cabeza de otros muchos males.²⁰ ¿Qué motivo pudo llevar a estos padres de la espiritualidad cristiana a adoptar esta taxonomía? Es probable que una de las razones de mayor peso haya sido la opinión según la cual el pecado de los primeros padres fue un pecado de *gula*. A pesar de que San Agustín había enseñado que se trató de

19 Cfr. CASIANO, *Conlationes* V, ed. M. Petschenig, CSEL, vol. XIII, 119-51.

20 CARLA CASAGRANDE - SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali : Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, 124-148.

un pecado de orgullo, la otra interpretación siempre tuvo gran peso en la cultura medieval y originó, de ese modo, una actitud de desconfianza hacia todo lo que tenía que ver con el placer del gusto. El ámbito monástico en particular reglamentó minuciosamente el modo en el que el monje debía alimentarse, no sólo en cuanto a la cantidad sino también a la calidad de los alimentos. Las reglas monásticas dedican un amplio espacio a esta cuestión elevando así, de modo directo e indirecto, al ayuno a la consideración de un valor fundamental en el camino de la salvación toda vez que no sólo servía para controlar el vicio de la gula sino también otros males como la lujuria.²¹

Este aspecto del valor del ayuno, propio de la cultura monástica, adquiriría también una valencia social en el ámbito civil. Vincent-Cassy sostiene que, en las frecuentes épocas de hambruna que azotaban diversas regiones de la Europa medieval, la predicación del ayuno contribuía a que, quienes poseían alimentos, se privaran de una parte de ellos para distribuirla a los pobres.²²

Así, el ayuno en sus diversas variantes se constituyó durante buena parte del Medioevo en la práctica penitencial por excelencia.²³ En el siglo XIII poseía plena vigencia el listado de vicios que San Gregorio Magno había establecido en su *Moralia in Job* a fines del siglo VI, en el que desagregaba las posibilidades de la gula en cinco modalidades: comer antes del horario establecido, buscar los alimentos más deliciosos, desear preparaciones sofisticadas, excederse de la cantidad necesaria y poseer un deseo inmoderado de alimentarse.²⁴ Estas restricciones a la actividad

21 Cfr. VINCENT-CASSY, «Un péché...», p. 22.

22 Tal se desprende, por ejemplo, de lo detallado en los libros penitenciales. Cfr. M. G. MUZZARELLI, «Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali», *Quaderni medievali* 13 (1982) 45-80.

23 Cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXX, c. 18, ed. M. Adriaen, Tournhout, 1974 (CCSL 143A), p. 58-63.

24 «Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed aestimans sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam». *Summa theol.* II-II, 148, 1, ad 2. “Gula autem, sicut dictum est, non importat primo et per se inmoderatam cibi sumpcionem, sed inmoderatam concupiscentiam sumpcionis ipsius». *De malo* XIV, 1, ad 2.

natural de alimentarse, en última instancia, provocaba que el comer, aún en la justa medida, fuese asociado a una inevitable condescendencia a la condición de debilidad propia de la naturaleza humana y que siempre se ubicara en los límites del pecado, añorándose el estado de naturaleza perfecta en la cual no existirían necesidades de este tipo.

Santo Tomás desarrollará una aproximación distinta a la gula. Él, a partir de los escritos aristotélicos, ha adquirido una fuerte convicción acerca de la profunda e íntima unión entre cuerpo y alma y, en este sentido, una necesidad del cuerpo en modo alguno puede asociarse sin más al pecado. La alimentación es una necesidad natural y conlleva en sí un placer que es, por tanto, natural (*delectationes naturales*). Además, el exceso en la alimentación no puede considerarse en sí mismo un pecado sino más bien una impericia. Es pecado, en cambio, el deseo inmoderado de ingerir alimentos.²⁵

Ciertamente que el pecado podrá estar presente en el placer de la alimentación pero esto ocurre solamente cuando el deseo de ese placer es desmesurado y desordenado. Por eso, Tomás define a la gula como «*inordinata ciborum concupiscentia*».²⁶ Es decir, que la *maldad* o núcleo del pecado de gula radica en el *desorden*. En este aspecto, Tomás sigue de cerca a Dionisio Areopagita, quien define el mal como desorden.²⁷ Para la archi-

25 *Summa theol.* II-II, 148, 1, ad 1.

26 Cfr. *De divini nominibus* IV, 18-34.

27 «... gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.» *Summa theol.* II-II, 148, 1. «...sicut Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., malum animae est praeter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animae passionibus, quae debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto huiusmodi passiones difficilius regulae rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum

itectura tomasiana, el orden constituye el término de referencia y la norma a partir de la cual se identifica no sólo el pecado de gula sino también muchos otros pecados que consisten en la trasgresión o desvío en relación a un orden determinado.

No resulta fácil, sin embargo, fijar la regla que permita medir la legitimidad del deseo del sentido del gusto. Como primer paso, Tomás afirma que orden, en este caso, significa el orden que la razón está llamada a hacer valer sobre las pasiones y los apetitos del alma. El pecado se produce cuando éstos no se someten a las reglas que les impone la razón y, por tanto, se *desordenan*.²⁸ Pero no es suficiente con lo dicho hasta ahora. En efecto, ¿de qué modo calibrar la *razonabilidad* de un deseo natural como es la nutrición?

Es en la resolución de este problema donde Tomás aporta una aspecto de originalidad con respecto a la doctrina ascética anterior. Siguiendo a Aristóteles escribe: «Regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentioni naturae, et bonae habitudini hominis et conversationi eorum cum quibus vivit».²⁹ El uso ordenado del sentido del gusto y de su deseo consiste, entonces, en una triple conveniencia: en relación a las necesidades del cuerpo, en relación al estar bien del individuo y en relación a su vida en sociedad. No aparece mencionado en la argumentación del Aquinate en ningún momento el ideal ascético que regulaba a este sentido en la moral monástica como vimos más arriba. La regla deja de ser la privación y la abstinencia de los alimentos, para ser la condición humana en sus dimensiones físicas, psíquicas y sociales.

La idea aristotélica que reclama con fuerza la unidad del hombre aparece reflejada en la doctrina de Tomás también en

rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quae sunt contemporaneae vitae nostrae; et huiusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa huiusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia huiusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae...». *De malo*, XIV, 1.

28 *De malo* XIV, 1, ad 1.

29 *Etica a Nicómaco* X, 11.

este tema. Le necesidad de alimentarse no constituye solamente una necesidad corporal sino que afecta a la integralidad del ser humano comprendiendo también su bienestar general y su vida social. Una consecuencia que se desprende inmediatamente de esta postura es que el extremo opuesto a la gula no es el ayuno, es decir, no es un elemento que se considera útil y necesario para el progreso espiritual, sino que es la virtud de la templanza. Es, en definitiva, la *medida*, en tanto que esta es precisamente la esencia de la templanza. Escribe el Estagirita que el temperante «guarda la justa medida» y «se comporta según la razón»³⁰, es capaz de mantenerse en el justo medio relativo a los placeres.³¹ Y así, Tomás define: «gula principaliter esse dicitur circa passionem et opponitur temperantiae». El par de opuestos, entonces, es claro: gula – templanza. Notemos que se trata de otorgar un nuevo sentido al pecado de la gula, puesto que no le opone una privación sino una moderación en el uso de los alimentos, y este justo medio queda a criterio del individuo temperado.

Al señalar esta nueva valoración que hace Tomás del pecado de gula y su diferencia con las consideraciones anteriores, no pretendemos sindicarlo un desbalance a la espiritualidad monástica. Sin bien las reglas de acuerdo a las cuales se ajustaba la vida de los monasterios medievales eran variadas durante la temprana Edad Media y muchas de ellas, con fuertes influencias orientales, restringían severamente la alimentación de los monjes, a partir del siglo IX, con la reforma de San Benito de Aniane, se impone prácticamente en toda Europa el uso de la regla benedictina, caracterizada justamente por su moderación. Y así, aunque los horarios y cantidades de comida estaban pautados en detalle, la Regla consideraba varias condiciones particulares para excepciones tales como enfermedad, viajes, fiestas o visitas de personajes importantes. Sin embargo, queda claro que la *medida* permanecía en poder de la Regla y no del individuo.

Tomás, al adoptar la doctrina aristotélica de la templanza, no centra la determinación de la medida de la alimentación en una cantidad establecida sino en el recurso a la razón del individuo,

30 Cfr. *ibid.* III, 10.

31 *De malo* XIV, 1.

que es la que constituye la norma del comportamiento virtuoso. Escribe: «medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethicorum».³² El ejercicio del sentido del gusto y el placer que conlleva es opuesto a la virtud cuando se excede de los límites de la razón y, entonces, se convierte en bestial, puesto que deja de ser propiamente humano y pasa al terreno de aquello que el hombre comparte con los animales.³³

La propuesta tomasiana consiste en una *humanización* de las potencias inferiores del hombre a través de su regulación por el ejercicio de la razón. La virtud para el hombre común no consiste en una mortificación de la carne tal como puede alcanzarla un monje sino en actuar de acuerdo a su propia naturaleza.³⁴ Desde este punto de vista, entonces, la gula no se controla tanto por una disposición impuestas desde el exterior cuanto por el equilibrio necesario entre la necesidad y el deseo.

La percepción del mundo a través del gusto, aún cuando este sentido se ubique en los grados inferiores de la sensibilidad externa, adquiere una dimensión nueva cuando se la asocia al placer que provocan los sabores, placer que, lejos de ser negativo, contribuye al ejercicio de una de las funciones básicas de los seres sensibles y que, en el hombre, se humaniza y se ordena de acuerdo a la medida de la razón.

Rubén Peretó Rivas es Investigador del Conicet y Profesor Titular Ordinario de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo.

ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

Recibido: 1 de septiembre de 2009.

Aceptado para su publicación: 15 de octubre de 2009.

32 *Summa theol.* II-II, 147, 1, ad 2.

33 Cfr. *De malo* XIV, 2, ad 2.

34 «Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam». *De malo* XIV, 2, ad 8.

«Si el hombre careciera de oído...», según Bernardo Silvestre

GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO

Resumen: Durante la primera mitad del siglo XII cobró vigencia en Chartres una escuela de pensamiento filosófico-teológico caracterizada, en buena medida, por el afán de explicación del *Génesis* mediante el *Comentario* de Calcidio al *Timeo* de Platón. La *Cosmografía* de Bernardo Silvestre, dedicada a Teodorico de Chartres, permanece en las proximidades del interés científicista y argumentativo propio de esta escuela, pero está formulada en términos literarios, en parte en prosa y en parte en verso. Dividida en dos grandes secciones: 'Macrocosmos' y 'Microcosmos', se cierra con la descripción de la naturaleza humana y su funcionamiento operativo en los procesos vitales y gnoseológicos. Los sentidos de que goza el hombre, asentados en la cabeza, son considerados instrumentos al servicio del intelecto que juzga. Ellos provienen de una única fuente pero desarrollan de diversas maneras sus operaciones. Si faltaran, no habría ni enseñanza de las letras ni sabiduría.

Palabras clave: *Macrocosmos - microcosmos - elementos - cabeza - sentidos*

Abstract: During the first half of the XII Century, Chartres gained interest as a school of philosophical-theological thought characterized mostly by its eagerness to explain the *Book of Genesis* through Calcidius' *Commentary* to Plato's *Timaeus*. Bernardo Silvestre's *Cosmography*, dedicated to Theodoric of Chartres, remains in the proximities of the school's scientificist and argumentative interest, but it is formulated in literary terms, half prose and half verse. It is divided into two parts: 'Macrocosmos' and 'Microcosmos'. It closes with the description of human nature and its operative functioning in the vital and gnoseological processes. Man's senses, placed in the head, are considered instruments to the service of the intellect. They come from an only source but develop diverse operational ways. If they were missing, the possibility of teaching liberal arts and knowledge would not be possible.

Key words: *Macrocosmos - Microcosmos - elements - head - senses*

El *De mundi universitate* de Bernardo Silvestre,¹ conocido también como Bernardo de Tours, fue leído ante el Papa Eugenio III en 1147 o 1148 en París. Este es uno de los pocos datos seguros acerca del casi desconocido escritor y filósofo medieval. El contexto dentro de esta obra en que se hace mención al modo de conocer humano y al lugar ocupado allí por los sentidos es relativamente escaso, muy poco preciso y detallado. Nada en esta obra permite establecer alguna conexión con el *De Anima* de Aristóteles, cuya traducción al latín comenzó a circular después de esta fecha. Pese a esta limitación, en cuanto a la falta de una valoración exhaustiva y sistemática de la captación sensible, considero que la obra proporciona una visión sinóptica de la perspectiva que mantenía vigencia todavía a mediados del siglo XII, a partir de las lecturas casi obligadas de la época: Calcidio, Macrobio, Boecio, el *Asclepio*, Juan Escoto Eriúgena – especialmente en el caso de Bernardo, quien lo recibió por las *Clavis physicae* de Honorio Augustudunensis -, y por supuesto Agustín. Poco faltaba a mediados del s. XII para que esta visión se desmoronara- casi abruptamente- por la irrupción de un caudal de información que llegó a transformar la mentalidad de la época. Sin embargo, aunque apoyado «como un enano arriba de gigantes sobre cuyas espaldas» puede otearse el horizonte, según la bella expresión de Bernardo de Chartres, Bernardo Silvestre - sostenido por su vasta erudición en literatura clásica latina - formó parte del «Renacimiento», si se puede llamar así, del siglo XII. Fue admirado en su época como «la gloria de Tours, la gema de la erudición, el orgullo de las Escuelas.»²

1 *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, translated with an introduction and notes by W. WETHERBEE, Columbia University Press, New York, 1973; Bernardo Silvestre, *Cosmografía*, en *Il Divino e il Megacosmo, Testi Filosofici e Scientifici della Scuola di Chartres*. A cura di E. MACCAGNOLO, Rusconi, Milano, 1980. La versión latina se encuentra publicada por C. S. BARACH-J. WROBEL, Innsbruck, 1876 y P. DRONKE, Leiden, 1978. Pueden consultarse, E. GILSON, «La cosmogonie de Bernardus Silvestris» en *Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 3 (1928), 5-24; *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, edited by P. DRONKE, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

2 ENRIQUE D' ANDELI, *Bataille des vii ars*, versos 328-330, citado por W.

Enrique d'Andeli lo elogia también diciendo: «... *Bernardin li Sauvages/ qui connoissoit toz les langages/ des esciences et des arts.*»³

Armado con las vetustas herramientas que le llegaban desde el pasado formó parte de la mentalidad chartreana, lo que quiere decir que se integró al deseo de científicidad y al interés ficisista ligado a ese grupo. A partir de la utilización de las escasas fuentes disponibles en su medio y de su estrecha adhesión al cosmos del *Timeo* platónico,⁴ la Escuela de Chartres produjo una modificación notable en la consideración de la teología, la organización de los estudios y en el modo de aproximarse a la naturaleza.

Bernardo escribió su tratado acerca de «*universitate*», o sea sobre todo lo que compone el mundo, como filósofo y como poeta, alternando la prosa con dísticos elegíacos. Se muestra como un verdadero retórico humanista impregnado por una cosmovisión de raigambre platónica en la que *sapientia* y *eloquentia* se fusionan. Amigo y seguramente también discípulo de Teodorico de Chartres, a quien le dedicó su tratado sobre la creación del mundo, se le atribuyeron comentarios tanto a los seis primeros libros de la *Eneida* como a Marciano Capella. Tradujo del árabe un tratado astrológico: el *Experimentarius* y redactó su *Mathematicus* en forma de poema en torno del dilema retórico planteado por las vías del saber ante el destino. Contemporáneo de Guillermo de Conches, compartió con él el interés por la explicación de la naturaleza, según la cual el *ignis artifex* estoico, transmitido por Cicerón y Séneca, tiñó buena parte de las discusiones en torno al Alma del Mundo. El siglo XII presenció el desarrollo de los estudios médicos de la Escuela de Salerno a partir de enseñanzas greco-árabes, además de un

Wetherbee, p.20.

3 G. L. RITACCO DE GAYOSO, «*Ratio y Theologia* en el tratado *Acerca de los seis días de la Creación* de Teodorico de Chartres» IV Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, Centro de Estudios Filosóficos E. Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009, CD-ROM ISBN 978-987-537-091-3.

4 Véase la *complexio* aludida por Bernardo II.13 en Platón, *Timeo* 31 b-32 c; Macrobio, *In Somn. Sc.* I. 6. 24-33.

acrecentamiento de las traducciones al latín, especialmente a través de España, lo que facilitó entre otros temas el desarrollo de la Astronomía y de la Física, es decir los conocimientos vinculados con el funcionamiento de la naturaleza. A través de las traducciones latinas de Abu Ma'shar, de la tarea de difusión de Hermann de Carinthia y de las traducciones de Galeno, hechas por Constantinus Africanus, se acrecentó el interés por las conexiones (*ligamina*)⁵ entre cielo y tierra entendidas científicamente. Domingo Gundisalvo fue exponente de estas tendencias, pero a pesar de las similitudes, no es un antecedente porque sus tratados cobraron difusión recién algún tiempo después de la aparición de la obra de Bernardo.

La *Cosmographia*, título con el que se conoció el libro de Bernardo Silvestre, consta de dos secciones, una dedicada a *Megacosmos*, la totalidad del universo, y otra al *Microcosmos*, o sea el hombre. Por eso, igual que el *Timeo* platónico, culmina con una sección referida al hombre en particular, como corona la creación. (II.13)

Diversas figuras alegorizadas asumen la tarea de la producción del mundo.⁶ Se trata de las personificaciones femeninas de *Providentia*, *Natura*, *Noys* y *Silva*. A estas protagonistas se agregan otras, también femeninas, como personajes secundarios: *Endelechia*, *Imarmene*, *Urania* y *Physis* con sus hijas *Theoria* y *Practica*.

La conclusión de la sección referida al *Megacosmos* sintetiza los papeles que han cumplido cada una de las actrices en la composición del mundo:

«El universo está ordenado por el tiempo, pero el tiempo mismo está gobernado por el orden. *Noys*, como siempre, satura todo

5 Cf. M.T. d'ALVERNY, «Le cosmos symbolique du xii siècle» en: *Arch.Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 28 (1953), 31-81; E. JEANEAU, «L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches» en: *Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 32 (1957), 35-100; M.D. CHENU, «*Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux» en: *Arch.Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 30 (1955), 75-79.

6 Cf. Cicerón, *De Divinatione*, I.55.125.

con los designios divinos, dota e informa a *Endelechia*

[Alma del Mundo], con las imágenes de las Ideas eternas concebidas a partir del modelo que el mismo *Noys* lleva en sí; *Endelechia* las imprime en la *Natura* y *Natura* le comunica a *Imarmene* todo lo que requiere el mundo para su bienestar. *Endelechia* da la sustancia a las almas. La *Natura* artifice compone los cuerpos, moradas de las almas, con la materia y la cualidad de los elementos primordiales. *Imarmene*, que es la continuidad del tiempo instituida para otorgar orden,⁷ dispone, teje y reteje la totalidad de las cosas que abraza.» (I. 4. 13-14)⁸

En la segunda parte: *Microcosmos*, Bernardo aporta otras precisiones. Dice que *Noys* preside y guía las tareas que ejecutarán *Urania*, *Natura* y *Physis* en la composición del hombre. Cada uno de ellas, *Urania*, *Natura* y *Physis*, deberán cumplir una tarea obligatoria. A *Urania* junto con *Endelechia* le competirá la creación del alma humana junto con la edificación de la virtud. A *Physis* le tocará hacer el cuerpo de acuerdo con las condiciones precedentes de la materia y, por último, *Noys* le encargó a *Natura* la formación de la unidad alma-cuerpo elaborada según el modelo del orden de los cielos. El alma humana provendrá de la semilla creada con anterioridad en *Endelechia* y para la elaboración del cuerpo se utilizarán los elementos extraídos de la masa caótica de la materia.⁹ Con el objeto de aliviar las

7 Cf. Boecio, *La consolación de la Filosofía*, IV.6; Macrobio, *In Somn. Scip.* I.14.15; *Asclepius*, 39; Teodorico de Chartres, *Glossa super librum Boethii De Trinitate*, II. 21.

8 Cf. PLATÓN, *Timeo* 41 c-d; Calcidio, *In Tim.* 141: «¿En qué consistía este orden? Evidentemente en el hecho de que había conjugado en una armonía apropiada al alma del mundo y su cuerpo íntegro (...) tomó prestada materia de la materia del mundo: fuego, tierra, agua, aire...». Utilizo la versión de C. MORESCHINI, texto latino a frente, Bompiani, Italia, 2003.

9 La creación del hombre contiene alusiones al *Asclepio*. Puede verse M.D. CHENU, *La théologie au XII siècle*, Vrin, Paris, 1957 y del mismo autor,

dificultades inherentes a la complejidad propia de la producción del género humano, *Noys* les dió a las diosas una serie de consejos para enseñarles cómo incidirán los tres instrumentos que les facilitará. Los instrumentos que proporcionará *Noys* son: el *Espejo de la Providencia*, o sea el conocimiento de los designios divinos, dado a *Urania*; la *Tabla del Destino*, correspondiente al conocimiento de lo verdadero, que le toca a *Natura* y el *Libro de la Memoria*, conteniendo las más eficaces certezas, entregado a *Physis*. (II. II. 1-3)

El *Espejo de la Providencia* dispone de una circunferencia extremadamente grande, de una amplitud sin límites, además es resplandeciente, sin que nada pueda corroerlo. En ese *Espejo*, contenido en la Mente eterna, pueden contemplarse los Modelos imperecederos de absolutamente todo lo que será creado. Por eso, cuando *Urania* estuvo frente a una variedad de tal magnitud le costó bastante encontrar allí el reflejo de la imagen del hombre, antes de que hubiera sido hecho. (II. II. 4-5)

La *Tabla del Destino* está, en cambio, ligada a la temporalidad, y es de madera, un material más tosco que la luminosidad del Espejo. Es posible ver el aspecto de todas las cosas bien delineado en la *Tabla*, pero no de modo inmutable como en el *Espejo* sino bajo la sujeción de las mutaciones que acarrea el tiempo. *Atropos*, *Cloto* y *Lachesis* comparten este lugar, porque son las acompañantes permanentes de la Providencia y del Destino. La *Tabla* es la serie rigurosamente definida de los decretos del Destino para todo lo que acontece. Allí *Natura* pudo encontrar con cierta dificultad a la humanidad escondida entre las especies. La larga cadena de los hechos previstos por el Destino, extensísima de contar, puede verse allí a partir del primer hombre, reconocible por su cabeza erecta. (II. II. 6-9)

Por último, el *Libro de la Memoria*, es bastante más breve y conciso. Además no está escrito con las letras corrientes sino con caracteres especiales y con signos. Apenas de una manera

«Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au xii siècle» en *Arch.Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 28 (1953), 25-30 y «L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du xii siècle» en: *Arch.Hist. Doctr. Litt. M.A.*, 27 (1952), 39-66

muy limitada es comprensible, desde aquí, tan sólo todo lo relativo a la Providencia y al Destino. Este *Libro* es la obra del intelecto aplicado al estudio de la creación a partir de lo sensible, para después transferir lo adquirido a la memoria, a veces con veracidad racional obtenida de los hechos pero la mayor parte de las veces basándose sólo en la probabilidad conjetural. Lo contenido en el relato del *Libro* está referido a las mismas realidades vistas anteriormente, pero ellas aparecen ahora con mucho menos claridad, aunque la información sobre lo visto corpóreamente resulte bastante más precisa y detallada. En este nivel, se muestran los cuatro componentes del cuerpo del mundo reconducidos desde su estado primitivo de oposición a la conformidad con la regulación de la sentencia eterna. Puede ser contemplado aquí cómo el amor y la compatibilidad fueron impartidos para que lo disperso conforme un cuerpo y cómo la disgregada pluralidad se involucró en una unidad. Se ve la afinidad de lo acuático con lo alado y de la fiereza incandescente del vigor con la languidez. Sólo con mucho esfuerzo pudo *Physis* descubrir tenuemente la imagen del hombre en la última página, casi imperceptible, frente a una variedad tan grande de criaturas. (II.11.10-11)

Al comenzar la sección dedicada al *Microcosmos*, *Providencia* - dirigiéndose a *Natura* - exalta las bellezas del *Macrocosmos* recién creado: «Contempla el universo, cuya vida es *Nous*, -dice- cuya forma son las Ideas, y cuya sustancia son los elementos.» (II.1.1) Luego anuncia su intención de completar con el hombre el éxito y la gloria de la obra realizada.¹⁰ Empleará sus mejores recursos para eso pues el hombre sobrepasará a todas las demás criaturas por el privilegio de su dignidad. (II.3.1) Pero para concretar los designios de *Providencia* se requiere la colaboración de *Natura*, *Urania* y *Physis*. Como vocera de los planes a ejecutar *Urania* declara: «los decretos de Dios Altísimo piden que sea formado el hombre, su cuerpo provendrá de las profundidades del caos y su espíritu de los poderes superiores. Dios desea que nada falte en esta composición.» La obra deberá mostrar su perfección (*quadret opus*) cuya belleza

10 Cf. OVIDIO, *Metam.* 15.75; Firmicio Materno, *Mathesis*, I.4.

se pondrá de manifiesto a través de la conexión entre las partes. La mezcla debe ser armónica, la armonía a su vez producirá un vínculo y dicho divino vínculo concederá concordia, haciendo que la disparidad entre las partes no conspire contra la concordancia amistosa de los desemejantes, dado que lo terreno del hombre se complementa según los modelos arquetípicos. (II.4 y 8)¹¹ No podría haber mayor oposición que la existente entre la carne de naturaleza terrena y la mente etérea e ígnea. Una es pesada y tosca, la otra movediza y sagaz. *Urania* insiste en la necesidad de la armoniosa proporción que deberá conjugar las almas con los miembros del cuerpo para que un único vínculo de amor enlace naturalezas disímiles. A medida que se desarrolla un proceso semejante la simplicidad del alma se transforma en *alteritas*. Su unidad se multiplica y divide entre lo diverso de ella. Pero aunque el alma pueda sentirse en el cuerpo como puesta en una prisión y sepultada por tal peso, sin embargo podrá retornar a su nativo esplendor - el reino del Padre - en la medida en que se mantenga sabia y no se someta a la tiranía de la carne.¹² (II.8) *Noys* se hace presente para ratificar que la fabricación del hombre es el fin que orienta sus propósitos. «He colocado al hombre como soberano y sumo sacerdote de la creación», dice. «Recibirá la mente desde el cielo y el cuerpo a partir de los elementos. Habitará tanto en el cielo como en la tierra pues tomará bajo su cuidado a la tierra mediante la razón y se conectará con lo divino por la adoración, poniendo, de esa forma, en armonía la dualidad de sus orígenes. El don de la razón lo emparenta con las divinas potencias. Gracias a la posición erecta que testimonia la excelencia de su mente, la noble cabeza se eleva a las estrellas.» (II.10)

En el hombre, el alma es «lo más semejante a lo divino» mientras «lo más semejante a lo humano» es el cuerpo, sostiene Platón en el *Fedón* (80 b) donde también se pregunta:

«¿Y es por causa de la sangre que pensamos, o bien por el aire o por el fuego? ¿O

11 Cf. PLATÓN, *Timeo*, 42 c-d; Calcidio, *In Tim.*, 199.

12 Cf. GUILLERMO DE CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* II; *Glosae super Platonem*, 64.

la causa no es ninguna de estas cosas sino el cerebro, en cuanto produce las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión y, al adquirir éstas estabilidad, se generaría el conocimiento?» *Fedón*, (96 b)

Estas preguntas platónicas corresponden a la investigación de la naturaleza (*peri physeos historia*, *Fedón*, 96 a) que Platón concretó a través de las reflexiones del *Timeo*. Es bastante dudoso que Bernardo haya podido leer el *Fedón*, dada la ausencia de traducciones latinas de los libros de Platón - una de las características de este período medieval - pero indudablemente recogió estas inquietudes platónicas en el *Comentario* de Calcidio al *Timeo*. Calcidio asume en su *Comentario* - planteado en torno de cuestiones problemáticas como *tractatus* o secciones independientes - la complejidad de las relaciones entre alma - cuerpo tanto a nivel del universo como en el plano estrictamente humano, lo que conlleva cuestiones gnoseológicas inevitables.

Ahora bien, la naturaleza del universo en perenne continuidad sobrevive por sí misma, porque revierte sobre sí y de esa manera se reproduce y se nutre desde su mismo fluir.¹³ Aunque permanentemente algo dentro del todo se pierde, sin embargo nunca nada desaparece de modo definitivo en la naturaleza porque renace de nuevo. No ocurre de la misma manera en el caso del hombre, quien sometido a fuerzas mucho menos armoniosas y sujeto en todo momento a la aflicción, se ve reducido y progresivamente limitado por la declinación de su cuerpo. El hombre carece de capacidades para mantenerse a sí mismo por sus solos medios y por eso necesita del alimento externo, consume su vida y el paso de los días lo reduce a nada. Por esa razón fue necesario que *Physis* le proporcionase a la condición humana los miembros de los que el universo no tiene necesidad.¹⁴ los

13 Cf. PLATÓN, *Timeo* 33 c-34 a: explica que el universo no tiene necesidad de nada de esto. Puede verse la traducción, introducción y notas de C. EGGERS LAN, Colihue, Buenos Aires, 1999.

14 Cf. CALCIDIO, *In Tim.* 232 para una referencia a los centros vitales: corazón

ojos atentos y vigilantes en la cabeza, los oídos para los sonidos, los pies para transportarse y las manos capaces de hacer de todo. (II. 14)

Absolutamente única y singular es la formación del hombre, una vez que a partir de la mezcla de los humores ha quedado constituido un equilibrio balanceado en cuanto a cantidad y a cualidad. El cuidado puesto para la composición de la naturaleza humana fue extremo de modo que ni el exceso ni el defecto pudieran llegar a estropear la completitud de la obra. Pues no hubiera sido conveniente que el futuro habitáculo del intelecto y de la razón padeciera desequilibrios o desconexiones por errores de diseño. (II. 13.8)

Por lo tanto el equilibrio de los humores fue el primer paso en la conformación del hombre, seguido por la composición de la que resultó el cuerpo. La solidez que alcanza el cuerpo, una vez conformado en función del mejor desarrollo de la forma, requirió asimismo de una división en tres partes conmensuradas por *Physis*: cabeza, pecho, vísceras. *Physis* seleccionó y adaptó estas tres pequeñas cámaras, entre todos los componentes del cuerpo humano, de modo que se pudieran alojar en ellas el cerebro, el corazón y el hígado, los tres pilares de la vida. (II.13.9) *Physis* - como artista experta - preparó un habitáculo digno de estos divinos huéspedes y destinó al cerebro para ser asiento del alma,¹⁵ al corazón lo colocó como fuente de la vida y al hígado le tocaron los apetitos. (II.13.11) Un principio húmedo ha formado el cerebro, uno ígneo al corazón, la sangre aérea, que es una mezcla de ambos (entre el fuego y el agua), plasmó el blando hígado. (II.14)

El corazón ocupa, después del cerebro, el segundo lugar en cuanto a dignidad, pero es quien le proporciona el principio de la vitalidad al cerebro. Puede decirse que el corazón es la chispa encendida que anima al cuerpo y lo alimenta con la vida. Además debe destacarse que el corazón es el principio que ge-

y cerebro. A partir de 214, Calcidio desarrolla una doxografía acerca de las diferentes tesis sobre el alma racional, proveniente tal vez de Porfirio y de Numenio. Expone la posición estoica en 220.

15 Cf. CALCIDIO, *In Tim.* 224.

nera los sentidos y los conecta armónicamente, unificándolos. Por obra del corazón toda la estructura corpórea resulta conectada entre sí, pues el corazón se muestra como término de las venas, raíz de los nervios, controlador de las arterias y facilitador del crecimiento del cuerpo.¹⁶ Podría llamárselo «sostén», «rey», «director». Actúa como noble señor de toda la ciudad corpórea. Visita, desde su posición central, a todos los miembros y también a los instrumentos sensoriales, a los que sustenta en el cumplimiento de las funciones que les han sido asignadas. Por ello es el relicario sagrado dentro del pecho, la morada (*coloxum*) magnífica, la sede del reino y el trono del imperio. Ha adoptado la forma que le confirió el fuego, al que es afín y cuyo ápice se yergue en la alta cúspide del cielo. (II.14) La descripción que ofrece Bernardo tiene una gran similitud con el *hegemonikon* estoico.

Physis al componer al hombre - un verdadero microcosmos - tomó como ejemplo el modelo del macrocosmos. Por eso instaló a la cabeza como un atalaya en la que reside el alma, en correspondencia con lo que ocurre en el cielo, desde donde la divinidad impera y dispone todo ordenadamente. Algo similar ocurre en el caso del hombre porque en él también la cabeza gobierna y preside. El pecho encierra la energía vital que obedece, como el aire en torno del cielo responde a los cielos y, por último, las partes inferiores del hombre, que ocupan un lugar equivalente a la Tierra, se someten a las órdenes que llegan de los otros dos. (II.13.10)

Physis edificó la cabeza con una forma redonda de acuerdo con el modelo del firmamento y de las esferas superiores.¹⁷ Al

16 Cf. PLATÓN, *Timeo* 44 d-e. La correlación entre mundo y hombre fue ampliamente aceptada por la Antigüedad. Aristóteles, *Phys.* VIII. 252 b y el Estoicismo la popularizaron. Casi con seguridad Bernardo la toma de Calcidio, *In Tim.* 232. Puede consultarse el cuidadoso estudio de S. GERSCH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vol. University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1986.

17 Cf. PLATÓN, *Timeo*, 44 d: «los dioses, imitando la figura del universo, que era esférica, encerraron las dos revoluciones divinas en un cuerpo esférico, que es el que ahora denominamos «cabeza», y que es lo más divino y señor de todo lo que hay entre nosotros». Véase también CALCIDIO, *In Tim.* 213;

ocupar la parte superior, la cabeza se levanta hacia lo alto como una fortaleza o un capitolio de todo el cuerpo.¹⁸ La conveniencia del enaltecimiento de la cabeza queda justificada porque en ella ha de habitar la cualidad divina de la pura razón. Por eso *Physis* desplazó esta noble parte del cuerpo al lugar más alejado posible de la vulgaridad de los órganos de la digestión, evitando así que su ingenio se vea entorpecido por el desperdicio, producto de la digestión. (II.13.11)

Es notorio el paralelismo con el *Comentario* de Calcidio al *Timeo*:

«La facultad racional, en cuanto facultad que supera a las otras por su supremacía casi real (*regali*), preside lo que es la fortaleza o el palacete, por así decir, del cuerpo, o sea el domicilio de la cabeza en la que reside la parte principal del alma. [La cabeza] está edificada a semejanza del mundo, redonda y esférica (*teres et globosum*), incontaminada y separada de las impurezas que derivan de la nutrición y del alimento. Precisamente en este domicilio habitan también los sentidos, que son como los acompañantes y los abanderados de la razón (*comites rationis et signi[feri]*). De esa forma la razón, al ser interrogada desde muy cerca, puede tomar decisiones de acuerdo con lo que le llega desde los sentidos; así como también el intelecto, convocado por la deliberación

LACTANCIO, *Opif. Dei* 8.4; MACROBIO, *Somn. Scip.* I.14.9.

18 Cf. PLATÓN, *Timeo*, 70 a: «el mandato y la razón que proceden de la ciudadela». CICERÓN, *Nat. Deor.* II. 56. 140e; APULEYO, *Apol.* 50.4; Calcidio, *In Tim.* 233; LACTANCIO, *De opif. Dei*, 16.4; GREGORIO DE NYSSA, *De hom. op.*, 12. Es muy probable que Bernardo Silvestre haya tenido acceso a la traducción latina del *De hominis officio* de Gregorio de Nyssa y al tratado de Nemesio de Emesa que circulaba bajo el nombre de *Premnon Physicon*. Cf. G. L. RITACCO, *El hombre como imagen de Dios en el tratado De hominis officio de Gregorio de Nyssa*, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1972.

(*[delibe]ratione*), puede recordar fácilmente todo lo que vio (*quondam uudit*) en algún momento y por la rememoración de las imágenes (*imaginum recordatione*) ser conducido al recuerdo del espectáculo verdadero (*ad ueri spectaculi commemorationem retractus*). ¿Quién podría, por cierto, ignorar la relación que tienen los sentidos con la deliberación (*deliberationem*) y la relación de la deliberación (*deliberatio*) con el intelecto? Pues de la conjetura nace la opinión y, de la opinión, la intelección, como enseña Platón en la *República* [533 D].» Calcidio, *In Tim.* 231

Physis, respetando un oculto designio, para proteger la sustancia suave y fluida del cerebro que acababa de crear, la escondió bajo un envoltorio rígido y terroso. Además eligió una materia blanda y transparente para ser empleada en la creación del cerebro de modo que las imágenes de las cosas se pudieran imprimir más fácilmente en esa sustancia.¹⁹ (*II.13.12*)

Después dividió el cráneo en tres cámaras para asignarles las tres funciones del alma. Proveyó a la cámara frontal con la imaginación para que recogiera en primer lugar las figuras de las cosas y para que le transmitiera todo lo que miró a la razón. La memoria fue colocada en la zona más alejada, en la región occipital, para que no fuera turbada, como le ocurriría si estuviera en el umbral donde por una constante invasión se presenta el frecuentísimo amontonarse de las imágenes. La razón reside en medio de la imaginación y de la memoria con el fin de controlar los resultados de una y de otra mediante su seguro discernimiento. (*II.13.13*)²⁰

19 GUILLERMO DE CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* VI, toma de Constantinus, *Pantegni*, III. 12 y 22, la siguiente definición de «cerebro»: «sustancia no sólida y blanca, sin sangre. Por su naturaleza es frío y húmedo para evitar que se deseque a causa del continuo movimiento y por el calor del cuerpo.»

20 Cf. también *Cosmografía – II Microcosmos*, 14. Por otro lado, Guillermo de Conches, en su *Dragmaticon Philosophiae* VI, escrito posiblemente

Physis se afaná, por tanto, en la preparación de los aposentos que hacen de la cabeza una residencia lo más apropiada posible para alojar al alma y a sus poderes vitales, de modo que el alma pudiera penetrar una vez que estos sitios accesorios estuvieron preparados. (II.13.14)²¹

entre 1144 y 1149, (ya que consiste en un diálogo con el Duque Godofredo de Normandía, que portó ese título entre esos años, período muy próximo a la redacción de la *Cosmografía* de Bernardo Silvestre) también divide en tres las partes del cerebro, pues dice que «posee tres celdillas: una a proa, otra a popa y la tercera en el medio. La primera es llamada «fantástica», referida a la visión, por ella el alma ve y entiende. El cerebro allí es caliente y seco, ya que la característica propia de lo caliente y seco es la de atraer las formas y colores de las cosas exteriores. La celda media recibe el nombre de «lógica», es decir, racional. El alma discierne allí las cosas vistas y, a partir de lo discernido, conoce qué es cada cosa. La parte del cerebro correspondiente a esta sección media es equilibrada, porque el desequilibrio entorpece a la razón. La celdilla posterior se llama «memorativa», porque en ella el alma ejercita la memoria. La celda del medio trasmite lo que ha sido atraído por la primera celda a la última a través de un orificio. El orificio posee una carnosidad que se cierra o abre a medida que el alma quiera entregarle algo para que sea custodiado o cuando desea extraer algo ya depositado, pero sin permitir que se escape lo que no es llamado a comparecer. Esta parte última del cerebro es fría y seca, porque el retener es propio de lo frío y seco.» Guillermo sostiene que «las dotes que vuelven al hombre sapiente se alojan en la cabeza, ya que consisten en la inteligencia, la razón y la memoria. Como los antiguos sabían esto, hicieron de la cabeza la sede de la sabiduría y dijeron que Minerva nació del cerebro.»

- 21 TEODORICO DE CHARTRES, *Glossa super librum Boethii De Trinitate*, II.3-12 enuncia las facultades del alma: «El alma consta de las siguientes facultades: sentidos, imaginación, razón, inteligencia [tiene que ver con la matemática] e inteligibilidad [correspondiente a la teología]. El sentido es la facultad capaz de apropiarse de lo corpóreo, por lo que se dice que el ser animado «siente», como cuando vemos los colores, escuchamos las voces, o como cuando el olfato advierte el aire húmedo, o el gusto es solicitado por lo húmedo terroso, o el tacto encuentra algo de sólido. (...) El alma se muestra ante todo por medio de los cinco sentidos que son como los canales que salen de las cinco partes de que consta el cerebro. A continuación cuando custodia las imágenes vistas se vuelve imaginación, al usar el espíritu de la celda fantástica para formar las imágenes. De esa manera el alma se baja y se pliega para aferrar estas cosas corpóreas. Pero cuando el

Si bien la capacidad operativa, sin composición alguna, propia del alma es una y absolutamente simple, aflora bajo la apariencia de diversas formas. Cuando sale por los oídos es audición y cuando emerge por los ojos es vista. De modo similar asume formas diversas cuando se adapta a las diferencias estructurales de los diferentes órganos que utiliza como instrumento. (II.13.15) En síntesis, *Physis* colocó los órganos de la percepción sensible en los alrededores del palacete de la cabeza para que el intelecto que juzga pueda mantener un estrecho contacto con los sentidos-mensajeros,²² que ofician de instrumentos. Como los sentidos tienen una cierta facilidad para equivocarse muy a menudo, resulta conveniente que no estén demasiado alejados de la sede del saber. (II.13.14)

Ahora bien, aunque todos los sentidos provienen de una única fuente, desarrollan de diversas maneras sus operaciones. Alguno de los sentidos percibe mejor los colores; el otro, los sonidos; otro, los sabores y otro los olores, mientras el tacto, que es el más difundido, está desparramado a todo lo largo del cuerpo.²³ Los sentidos tienen un poder de aprehensión impartido

movimiento de la razón se adueña de lo universal, el alma misma se hace razón y ocupa una posición media a igual distancia de los extremos. En cuanto se vuelve hacia lo alto y capta la verdad se transforma en disciplina. Por fin, en cuanto se extiende hasta la totalidad no compuesta de todas las cosas se vuelve inteligibilidad, que es propia de Dios y de poquísimos hombres. El alma permanece al nivel de las bestias cuando es prisionera del sentido y de la imaginación. Pero se coloca en el ser propio del hombre cuando se pone al servicio de la razón, porque en eso reside el valor específico del hombre. Pero cuando se alza a la idea haciéndose disciplina, de algún modo es superior a los hombres, puesto que sólo hace uso de sí misma. Por último cuando se esfuerza por elevarse ya en el límite de su capacidad hasta la simplicísima totalidad unificadora y alza su pensamiento irguiéndose hasta la inteligibilidad, entonces usa de sí por encima de sí misma y se transforma - como dice Mercurio - en un dios.»

22 Según Wetherbee la expresión «*internuntia sentiendi*» proviene de Apuleyo, *De Platone et eius dogmate* I.16.100.

23 Puede observarse otra coincidencia con Guillermo de Conches, *Dragmaticon Philosophiae* VI, cuando afirma que «las ventanas de los sentidos están en la cabeza. La vista llega más lejos que el oído, y el oído más lejos que el olfato, que a su vez, llega más lejos que el gusto, porque el instru-

por el elemento del que derivan. Sin fuego no habría vista. Sin aire careceríamos de olfato y de oído. Como el gusto es más afin al agua y el tacto a la tierra, cada uno de ellos actúa sobre los materiales mejor acordados con ellos. De hecho los sentidos perciben de acuerdo con la cualidad del elemento del que están compuestos, y por esa misma cualidad proceden según un criterio que reafirma dicha similitud. (II.13.15) La tesis de que lo semejante se conoce por lo semejante puede remontarse hasta los presocráticos. Calcidio –a quien seguramente está siguiendo Bernardo– hace referencia a Empédocles, aunque la máxima se encuentra en varios filósofos de la Antigüedad, como Filolao, Demócrito, Platón o Aristóteles.²⁴ Teofrasto (*De sensu* 1) ya había destacado la importancia de Empédocles en cuanto a la explicación de la actividad sensorial mediante el principio de lo semejante por lo semejante.²⁵

Puesto que el peso del comentario de Bernardo Silvestre acerca de la captación sensorial se basa en el vínculo que se da entre los órganos de los sentidos y los objetos conocidos, en virtud de la correlación por la similitud que los elementos facilitan entre ellos, es preciso rastrear el significado que adopta «elemento» en el entorno de Bernardo. Guillermo de Conches

mento de la vista es superior al del oído, que es superior al del olfato y éste al del gusto. El tacto está difundido por todo el cuerpo, pero especialmente le corresponde a las manos.»

24 «El autor [Platón] quiere demostrar que el alma del universo sensible nace, por así decir, de la facultad consensual de apropiarse de lo que le es externo, al estar dotada nada menos que de la capacidad de conocer todas las cosas, sean sensibles o inteligibles. Por otra parte, hay un principio de origen pitagórico según el cual ‘lo que es similar sólo puede ser comprendido por lo similar’. Empédocles dice lo mismo con sus versos: Comprendemos el elemento terrestre por medio del elemento terrestre (*terra terreno*), del mismo modo al éter gracias al elemento ígneo (*aethera flammis*), al agua a través de nuestros líquidos (*humorem liquido*), al aire gracias al soplo vital (*nostro spirabile flatu*), así como lo pacífico con la tranquilidad (*pacem tranquillo*) y el litigio por lo litigioso (*litem quoque litigioso*).» CALCIDIO, *In Tim.* 51. Es probable que la referencia a Empédocles haya llegado a Calcidio a través de Numenio.

25 Cf. por ejemplo: ARISTÓTELES, *Metaph.* B 4.1000 b; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 92; ALCINOO, *Didask.* 14.2.

es quien mayor claridad aporta para ello:

«Elemento, como dice Constantino en el *Pantechni* (*Theorice* 4), es la parte simple y mínima de un cuerpo: simple en cuanto a la calidad, mínima en cuanto a la cantidad. Decir que el elemento es una parte simple significa que no conlleva cualidades contrarias. (...) Es una parte de algo, pero sin que el elemento esté compuesto de partes. Por analogía se dicen «elementos» las letras del alfabeto porque son partes de la sílaba pero sin que las letras mismas tengan partes. (...) Los elementos son entonces partículas simples y pequeñísimas que componen las cuatro sustancias que vemos (aire, tierra, agua y fuego). No pueden ser captados por los sentidos sino con el intelecto mediante un proceso de división. A modo de ejemplo, [se puede decir que] el cuerpo humano se divide en partes orgánicas (como la mano); las partes orgánicas se dividen en *homeomerías* o partes co-similares (como los pedazos de carne o de hueso); las *homeomerías* se dividen en humores (como la melancolía); y los humores en elementos, es decir partículas simples y pequeñísimas. (...) Dado que estas partículas simples y pequeñísimas son los elementos, resulta que lo que es frío y seco es tierra; lo que es frío y húmedo es agua; lo que es caliente y húmedo es aire y lo que es caliente y seco es fuego. Ahora bien, las cuatro sustancias visibles están compuestas por estas partículas, de manera que en la que prevalecen las partículas frías y secas es llamada «tierra», a partir del nombre del elemento. Aquello en que prevalecen las partículas frías y húmedas se dice «agua». En lo que dominan las partículas cálidas y secas se llama «fuego». Sin embargo si

quisiéramos asignarles los nombres apropiados llamaremos «elemento» a las partículas, pero diremos en cambio que los cuatro elementos visibles son más bien el resultado de una composición de elementos (*elementados*). (...) Por eso los filósofos que se interesan más por la creación del mundo que por la naturaleza de los cuerpos singulares han llamado «elementos» a estas cuatro sustancias visibles ya que el universo es el resultado de estas cuatro sustancias y porque ellas fueron las primeras en ser creadas. A partir de ellas –tomadas como elementos– fueron creadas, son creadas y serán creadas todas las otras cosas. Por eso no hay contradicción entre los dos puntos de vista.» Guillermo de Conches *Dragmaticon Philosophiae* I. 19-22²⁶

Guillermo diferencia el *elemento* constitutivo y mínimo - como componente -, de aquello que es un compuesto formado por varios elementos, un *elementado*, pero que se caracteriza por la posesión de alguna cualidad predominante, de acuerdo con el elemento que sobresale en el compuesto. Bernardo comparte el criterio de Guillermo. Ambos prolongan el esfuerzo de Calcidio por interpretar el *Timeo*. Aparece en el *Comentario al Timeo* una descripción de los elementos que justifica sus apreciaciones:

«[Platón] explica poco después la fabricación del cuerpo humano y la causa de las sensaciones y todo lo demás que acompa-

26 Cf. EUDEMO, *Fr. 31* WEHRLI, quien sostiene que Platón distinguió los principios elementales de todo y fue «el primero en llamarlos elementos»; PLATÓN, *Teet.* 201 e: «los primeros elementos de los cuales estamos compuestos nosotros y todas las demás cosas»; *Phil.* 29 a-30 a. ARISTÓTELES, *Meth.* I.3.983 b; V.3.101 a; *Gen. et Corr.* II.2-3; PRISCIANO, *Inst.* 1.4; CALCIDIO, *In Tim.* 303.1; 320.14.; MACROBIO, *In Somn.* I.6.25; ISIDORO, *Etymol.* 13.2. También GUILLERMO DE CONCHES, *Glossae super Platonem* 58, quien hace referencia a la traducción de Galeno hecha por Johannitius.

ña a las sensaciones. Dice: 'Y habiendo tomado prestado una parte de los elementos de la materia del mundo, fuego, tierra y agua junto con el aire, porción que sería devuelta cuando fuera necesario.' (*Timeo* 42e - 43a) etc. Es evidente que nuestros cuerpos están formados por cuatro materiales. De hecho en ellos hay algo que se puede tocar, que ofrece resistencia al tacto, y esto no puede provenir sino del carácter de consistencia propio de la tierra (*terrena soliditate*). Pero hay también otra parte cálida y al mismo tiempo visible –y esto no puede estar privado del fuego-, es además una parte rica de espíritu (*plenum spiritus*) como estas venas que llamamos arterias que es un elemento líquido (*humor*) como la sangre y las otras sustancias que manan desde el cuerpo. Pero no puede haber líquido (*humor*) sin agua ni espíritu sin aire, por eso en nuestros cuerpos hay una parte de agua y de igual modo una, de aire, junto a una de fuego y a una de tierra. Por eso creo que los antiguos definían al hombre como un pequeño mundo (*mundum breuem*). Justamente porque el mundo completo y el hombre completo (*totus mundos et item totus homo*) están compuestos en su totalidad de lo mismo: el cuerpo [humano] consiste, de hecho, de los mismos materiales [que el universo] e incluso el alma [del hombre] está dotada de una naturaleza única e igual [al Alma del Mundo].» Calcidio, *In Tim.* 202

Provisto de estas herramientas teóricas, Bernardo describe a continuación la operación de los distintos sentidos. Las tres potencias del alma: rememorativa, especulativa y racional cumplen interrumpidamente su función en la sede de la cabeza, dividida en tres cámaras. Las tres funciones coparticipan en la tarea de conocer cada vez que los sentidos, como servidores que

acompañan el proceso, les comunican lo que recogen del exterior. El sentido como un mensajero entra y despierta a la mente, que está en reposo, para que confirme con su seguro discernimiento el asunto conocido. (II. 14)

Bernardo comienza su estudio por la visión, que explica como un encuentro entre la luz interior y la exterior, pues el nervio que ilumina los ojos con su luz deriva del cerebro lo que irradia. La luz dentro del alma, que es como una luminosidad diurna, se dirige hacia los rayos del fuego solar y hacia el esplendor del éter. En virtud de esta cooperación entre lo exterior y lo interior, la potencia del órgano de la vista obtiene el principio y los medios materiales que le dan existencia. Un haz de la luz interior se extiende hasta la forma de las cosas y hace un cuidadoso reconocimiento de ellas. Pero no percibe todo con la misma claridad, pues por momentos la visión es débil y en otros es vigorosa. Lo más conveniente para los ojos son las formas lisas de un cuerpo pulido y redondo. Ello se debe a que la vista se fija mejor en lo que es claro y afín a su naturaleza pero se aplica sólo vagamente y procede con lentitud frente a lo desemejante. La luz tiene familiaridad con la luz, el esplendor concuerda con el esplendor, por eso la visión es inerte frente a la noche y a las tinieblas.²⁷

A continuación Bernardo se detiene en la descripción de los rasgos físico-biológicos del órgano de la visión. Sostiene que las imágenes de las cosas se adhieren más fielmente a una superficie plana con capacidad para un movimiento incesante, como es el caso del ojo. El ojo fue dotado, por eso, de una forma que dispone tanto de brillantez como de movilidad para el mejor cumplimiento de sus funciones. Para su protección recibió siete capas que mantienen cubierta su luminosidad.²⁸ La foresta de las cejas sirve como un baluarte para proteger a un órgano, tan delicado e inestable, de cualquier golpe que pudiera afectarlo. Por eso mismo hay dos ojos para que uno, como buen compañero,

27 Cf. PLATÓN, *Timeo* 45 a sig.; CALCIDIO, *In Tim.*236- 248; GUILLERMO DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, 138.

28 GUILLERMO DE CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* VI; CONSTANTINUS, *Pantechni*, III.13 y Iohannitius: mencionan cuatro túnicas.

pueda cumplir la función del otro en el caso de que faltare. Los párpados, a su vez, son como un lecho cuando llega el reposo del sueño para las órbitas cansadas.

Al igual que el sol - ojo del universo - sobrepasa a los otros astros y reclama como suyo todo lo que está bajo el firmamento, del mismo modo la dignidad de la vista eclipsa a todos los otros sentidos. Todo el hombre es la sola luz del ojo. En definitiva la visión es explicada por la luminosidad, como lo hace Platón. La eminencia de la vista fue reconocida por Empédocles, pues cuando le preguntaron qué lo mantenía vivo respondió: «Para ver las estrellas. Si quitas el cielo dejaré de vivir».²⁹ La importancia de la visión se ve reforzada por los efectos que provoca en el comportamiento de todo el resto del hombre. Cuando los ojos se quedan en la oscuridad, carentes de luz, tampoco las manos pueden hacer nada, incapaces de ver, y hasta los pies vagan como borrachos. (II. 14)

El oído ocupa un lugar inferior pues es menos potente que la vista, más lento al percibir y tiene una utilidad menor. El sonido sale de la tráquea y agita el aire informe, ese movimiento repercute y se extiende hasta el último impulso en que se debilita y se extingue al llegar a su último extremo. El aire provee la materia para la captación auditiva y los órganos de la palabra le dan la forma. El sonido deriva su conformación y su existencia a partir de estos dos, o sea a partir del aire y de los órganos de fonación. La lengua le imprime su cuño a la voz al producir los sonidos operando como un mazazo. Las voces, una vez conformadas bajo la forma de palabras, se expanden hasta que llegan articuladas a la oreja ya dispuesta para escucharlas. Toda vez que la voz es recibida en el vestíbulo externo, mientras resuena allí, es rápidamente llevada hasta los cuartos interiores. El oído sólo recoge la exterioridad de lo sonoro: su murmullo, cadencia y ritmo, pero los significados son acogidos en cambio por el pensamiento. El oído percibe lo que viene del exterior, pues opera como un mediador; la lengua en cambio revela más bien lo interior, por eso oído y lengua se necesitan mutuamente.

Cuidadoso por dar explicaciones acerca de lo corpóreo-orgá-

29 Cf. CALCIDIO, *In Tim.* 266, quien atribuye esta versión a Anaxágoras.

nico, Bernardo sostiene que la oreja tiene una forma de espiral tortuosa, para que al soplar el aire frío no llegue hasta el cerebro en forma demasiado directa. La naturaleza, temerosa de su frágil condición, le traza un sendero curvo y estrecho.

A la funcionalidad de los sentidos y a su perfecta adaptación para cumplir mejor sus tareas se suma a la incidencia que tiene el desempeño de la sensibilidad en relación con el comportamiento humano, según el buen o mal uso de dichas funciones. Esto lo hace notar Bernardo en relación con el oído y otros de los órganos de la sensibilidad humana. Reflexiona lúcidamente acerca de ello. Recuerda que se requiere por tanto una valoración meditada del alcance de las facultades sensibles.

Así, como la lengua es una fiel asistente que promueve y asiste a las *nudas artes*, así es capaz también de incontables males. Todas las veces que murmura indiscretamente palabras mordaces y envenenadas en los oídos celosos divide a los hermanos que viven en armonía, vuelve enemigos a los amigos, rompe los lazos de confianza, separa a los esposos; cuando anda por los campos, confunde con estafas; en los tribunales, con litigios; en la ciudad, con guerras; devela los secretos y niega todo lo instituido. (II.14)

Por otro lado, el gusto deriva del agua pues tiene similitud con lo fluido. Todo lo que le proporciona un sabor a la boca contiene humedad. La Naturaleza asignó este delicado sentido al paladar también delicado. Para quien es pobre le resultaría mucho mejor padecer deficiencias gustativas, pudiendo «gustar» más con la mente que con la boca. Bernardo continúa así señalando las advertencias sobre las desmesuras de los sentidos, ya que el gusto librado a su propio antojo dejaría las selvas des pobladas a causa de la caza mayor, el aire perdería los pájaros y el agua los peces. Aciago es el hambre, si alguna vez llega a desertar del palacio, pues es siempre un flagelo para el pobre. Además aquél a quien los manjares han lisonjeado, volviéndolo un esclavo de sus placeres, despilfarra sus bienes y codicia los de sus prójimos.

En cuanto al olfato, la Naturaleza dividió las serranías fragantes de *Pangeo* poniéndole dos ventanas que distinguen los

aromas: una, estorba y la otra, estimula al cerebro. El aire perfumado estimula y ejercita al olfato, pues es su aliado.

El tacto es más perezoso que el gusto que discierne sabores o que el olfato que empieza a actuar cuando percibe un olor. El tacto prevalece en el tálamo pues favorece la ternura del amor. (II.14)

Las brevísimas menciones que hace Silvestre acerca de la participación de los sentidos en el conocer humano son como pinceladas dentro de un cuadro mucho mayor. Se concentra más bien en lo que pone en relación a las partes entre sí para que el todo resulte operativo, funcional y armonioso. La *complexio* sostiene sutilmente encadenados entre sí hombre y universo. La captación sensible cobra significado recién cuando se muestra eslabonada con el resto del proceso racional, verdadero índice de la dignidad humana. Con todo, Bernardo no deja de señalar que la presencia de los órganos de los sentidos, de los que carece el universo, son el requisito para asegurar una mejor similitud con el modelo, dado nuestro componente de tierra. Su tratado culmina con una minuciosa descripción biológico - orgánica que enaltece la imprescindibilidad de los instrumentos diseñados a la perfección para su finalidad. Por eso:

«Todo lo que Roma ha conocido; todo lo que tú, Atenas, has estudiado; todo lo que el Oriente posee de sabiduría caldea; todo lo que Aristóteles comprendió con su ánimo divino, junto con la muchedumbre de los Pitagóricos unidos a los Platónicos; todo lo que el Gallo [Teodorico de Chartres] discute con lenguaje sutil al comentar los *Elenchos* y lo que el Ligur difunde de las artes médicas: todo esto es el resultado de la audición. Si el hombre no tuviera oídos perderían la sabiduría y la enseñanza de las letras.» (II.14).

Graciela L. Ritacco de Gayoso, es Master of Theology in Philosophy of Religion, King's College, University of London, UK; Investigadora Adjunta CIFHIRE-CONICET y Profesora Titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador, Sede San Miguel.

gritacco@gmail.com

Recibido: 3 de septiembre de 2009.

Aceptado para su publicación: 22 de octubre de 2009.

NOTAS

Dietrich de Freiberg, *Oeuvres choisies*, vol. I : *Substances, quidités et accidents*, textes latins traduits et annotés par Catherine König-Pralong, avec la collaboration de Ruedi Imbach, Introduction de Kurt Flasch, Paris, Vrin, 2008 (Bibliothèque des textes philosophiques), 222 p. ; ISBN 978-2-71116-1983-2

Atendiendo al Prólogo de Ruedi Imbach y Alain de Libera, el libro que aquí presentamos, de reciente publicación, constituye el primero de una serie pensada en cuatro volúmenes, destinada a ofrecer al público francófono una edición crítica y bilingüe de ciertas obras seleccionadas del filósofo dominico alemán Dietrich von Freiberg (1250-1310).

En esta ocasión, se ofrece al lector un primer ejemplar, que reúne los dos textos más relevantes del pensamiento de Dietrich en torno a cuestiones de ontología general, luego de la publicación bilingüe de su *De ente et essentia* (*Deux traités "De ente et essentia" de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, presentación y traducción de A. de Libera y C. Michon, Paris, Seuil, 1996); el *De accidentibus* y el *De quiditatibus entium*.

Además de continuar con la iniciativa de volcar en otra lengua las nociones fundamentales del pensamiento metafísico del autor, la presente edición cuenta con la importante contribución de las anotaciones de fuentes y referencias bibliográficas por parte de la traductora, y con una valiosa introducción de Kurt Flasch, seguramente más destacado especialista del pensamiento de Dietrich de Freiberg, autor, entre otras obras de *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007, 717 p. Iniciador y coordinador de la edición crítica de sus obras desde 1977 (Dietrich von Freiberg, *Opera Omnia*, Hamburg, F. Meiner, 1977-1985), Kurt Flasch ha sabido cambiar la imagen historiográfica del dominico alemán, producida por Engelbert Krebs (y luego conservada en B. Geyer, M. Grabmann y L. Koch), que presentaba a un pensador perteneciente a la tradición agustiniana y neoplatónica, y opuesto, parcialmente, al ascendente "aristotelis-

mo cristiano” de Tomás. Por el contrario, a los ojos de Flasch, Dietrich constituye un filósofo crítico e innovador, quien, entendiendo defender la auténtica doctrina de Aristóteles de la mano de Averroes, y elevándola al rango de “la verdad”, se presenta en tajante oposición al pensamiento de Tomás de Aquino, y de la teología escolástica parisina.

Tres son los motivos por los que, según señala Flasch en la Introducción, la figura de Dietrich habría sido malentendida. En primer lugar, los “autores de historias de la filosofía” no tenían conocimiento de al menos dos de los tratados que podían contribuir a corregir esta falaz clasificación “de neo-agustiniano y neoplatónico de tinte árabe, orientado hacia Avicenna” (p. 9): precisamente, el *De accidentibus* y el *De quidditatibus entium*.

En segundo lugar, estos autores interpretaban la filosofía de Tomás como un “aristotelismo cristiano”, subestimando los elementos de doctrina neoplatónica en su pensamiento, (mientras que nuevos investigadores hoy destacan las influencias de Agustín, del *Libro de las causas* y de Dionisio Areopagita). Y por otro lado, consideraban también a Alberto Magno como un precursor del tomismo, mientras que trabajos recientes, como los de L. Sturlese y A. de Libera, han relativizado la supuesta alianza entre el Aquinate y su maestro alemán. En tercer lugar, y por último, estos autores han concebido el trabajo del historiador de la filosofía como la tarea de “anexión” de un filósofo a una “corriente” (p. 10).

Dejaremos al lector, la consideración y apreciación de estas dos últimas afirmaciones de K. Flasch, y conservaremos la primera, a la que, según creemos, la reciente publicación hace justicia en dos lenguas. Efectivamente, tanto en el *De accidentibus* como en el *De quidditatibus entium* la interpretación de Aristóteles constituye el trasfondo sobre el que se tejen las tesis claves de Dietrich en torno a las nociones fundamentales de la metafísica: la naturaleza del *accidens* en relación a la *substantia* (*De acc.*), y el significado y la relación explícita entre *ens* y *essentia*, *quid* y *quidditas* (*De quid.*).

Pues bien, de manera concisa y precisa, ya sintetiza Dietrich en el Proemio del *De accidentibus* el propósito de aquel tratado

que es el de determinar la naturaleza o esencia de los accidentes, así como su ser de inherencia en las sustancias, y el de responder a la pregunta de si pueden los accidentes ser separados de sus sujetos, y ser mantenidos en el ser por la virtud de algún agente (p. 51). Paso seguido, anuncia Dietrich, su oposición a los portavoces de la doctrina común (“*communiter loquentes*”), quienes imponen su opinión, “por la multiplicidad, y no por la eficacia de sus argumentos” (p. 50).

Queda establecido entonces, que se trata de una obra polémica. El marco de la discusión está constituido por el debate en torno a la doctrina eucarística: efectivamente, tal como señala Flasch en la Introducción, para aquella época la mayoría de los autores enseñaban que en el momento del cambio del pan en cuerpo de Cristo, la omnipotencia divina separa las propiedades del pan de la sustancia del pan, y las mantiene separadas en el ser. En todo caso, no sólo Tomás y los primeros tomistas, sino también Buenaventura y Alberto Magno, enseñaban esta doctrina: en este sentido, “los *communiter loquentes* a los que Dietrich se opone formaban una mayoría compacta, todas las órdenes confundidas” (p. 13).

Ahora bien, además del carácter polémico de este tratado y de la finalidad que persigue en el marco de un debate bien definido, es preciso señalar que se trata aparejadamente de una obra metafísica que despliega de manera explícita una novedosa ontología de la sustancia y el accidente. De hecho, la exposición de estas nuevas tesis no sólo intenta combatir y refutar los argumentos sostenidos por el adversario en la controversia eucarística, sino reivindicar la “verdadera” doctrina acerca de la naturaleza de la sustancia y el accidente. Una doble motivación, atraviesa, entonces, este tratado. Veámoslo en su estructura:

La obra esta dividida en veintitrés cortos capítulos. Del capítulo 2 (que sigue al Proemio) al capítulo 6, Dietrich se ocupa de la naturaleza de los accidentes en sentido amplio (a los que distingue de los accidentes en sentido propio): por los primeros entiende las “*proprietates et per se passiones*” (p.50), esto es, los accidentes llamados “*proprios*” (*propria*), que no advienen al ente del exterior, sino que “son inherentes [a él] por sí y no

por accidente” (p. 52), como por ejemplo, el estar dotado de razón, que le corresponde esencial y necesariamente al hombre, en cuanto propiedad derivada de su naturaleza.

Es exactamente en el capítulo 5 del tratado el lugar en el que Dietrich rechaza categóricamente que puedan los “propios” existir separadamente de sus sujetos: “es imposible que una fuerza natural, o incluso un poder sobrenatural, separe estas propiedades (...) de manera tal que éstas gocen de una subsistencia propia, en sí, fuera de todo sujeto” (p. 62). Y más adelante concluye que, afirmar una tal tesis implicaría sostener una contradicción (y Dios no puede hacer esto), pues separar la cosa de sus principios propios, de los que ella toma su esencia y definición, es separar la cosa de su quiddidad y definición propia y esencial: como si afirmáramos que el hombre es, y que no es animal dotado de razón.

Ahora bien, es a partir del capítulo 7 en adelante (y hasta el capítulo 18), que Dietrich aborda la cuestión acerca la esencia del accidente en sentido propio, que resulta crucial para el debate acerca de la separabilidad de las propiedades del pan en relación a su substancia. Se refiere aquí a las propiedades de las substancias naturales corpóreas que, en cuanto entes que no pueden ejercer sus operaciones propias por sus esencias, requieren necesariamente de ciertas disposiciones accidentales extrínsecas a las mismas, para ejercer sus operaciones y adquirir sus perfecciones finales (p. 74).

Este es el contexto en el que Dietrich propone una redefinición de las nociones de substancia y accidente, a la luz de una nueva manera de pensar la *división* del *ente*. Efectivamente, afirma Dietrich en el capítulo 9, los portavoces de la doctrina común, sostienen que la substancia en cuanto substancia es un “ens per se seu secundum se” (p. 76) en la medida en que subsiste por sí misma, mientras que el accidente es llamado “ens per aliud seu secundum aliud” (p. 76) en tanto que es sostenido en el ser por la substancia. En numerosas ocasiones, también se refieren al accidente como “ens in alio” (p. 76), modo de hablar que el pensador alemán critica especialmente.

En todo caso, esta manera de dividir, (sostiene Dietrich), que

distingue las substancias y los accidentes, no es primera ni en la realidad ni según el pensamiento: “nec re nec intellectu est primus” (p. 76). Para el pensador alemán, la diferencia entre las dos categorías debe ser pensada a partir de lo que las constituye como entes: ahora bien, como afirmará también al comienzo del *De quiditatibus entium*, un ente es ente en la medida en que “dista” de la nada (“distat a nihilo”), y esto sólo acontece, por su esencia en razón de su quiddidad (p. 79). En conclusión, si el ente dista de la nada en la medida en que posee una esencia o determinación, son las *esencias* de la substancia y el accidente, las que deben ser consideradas a la hora de establecer la primera división del ente.

Pues bien, resulta que hay distintas maneras de poseer una esencia, y por lo tanto, distintos niveles de distanciación respecto de la nada: lo que tiene su esencia por sí, en razón de su quiddidad, es en efecto, más “esenciado” (“essentiatur”) y posee entonces una perfección superior (p. 78). Al contrario, “dista” menos de la nada aquello que es “quidificado” (“quidificatur”) y recibe la esencia por otro o según otro (p. 78). Es claro que la substancia pertenece a la primera clase de entes, y el accidente, a la segunda.

Queda establecido entonces que en la manera precisada por Dietrich, el ente verdadero es la substancia, y el accidente sólo es llamado “ente” por atribución (“per attributionem”) al ente verdadero, no siendo más que una “disposición” (“dispositio”) de la substancia. Y agrega: “Et hoc est essentia eius” (p. 78): importantísima aclaración del dominico alemán, por la cual advierte que el accidente no es llamado “ente” por atribución a la substancia en virtud de alguna cosa *accidental* al accidente, sino que el ser una disposición de la substancia constituye la esencia misma del accidente. Todo esto estaría fundado y respaldado por la autoridad de Aristóteles: “et hoc est, quod dicit Philosophus in principio VII *Metaphysicae*” (p. 78).

Por otro lado, agrega Dietrich, es claro que ningún accidente tiene verdadera quiddidad o definición, pues como muestra el Filósofo en el libro VII de la Metafísica (4-5): en las cosas compuestas, la quiddidad, que es la forma substancial significada por

la definición, “es idéntica a la substancia de la que es quiddidad”, mientras que en el caso de los accidentes, “la quiddidad difiere de aquello de lo que es quiddidad” (p. 87), dando lugar así, en el seno de su esencia, a una accidentalidad (que le es necesariamente esencial). De esto se infiere que el accidente no tiene absolutamente ni quiddidad ni definición, sino sólo “según una razón disminuida y bajo el modo lógico” (p. 99). Bajo las condiciones aquí expuestas, resulta evidente que la separabilidad de los accidentes es impensable.

Concluyendo entonces, luego de haber explicado en qué sentido puede el accidente ser definido según Aristóteles, sentencia en el capítulo 16 que, sin excepción, la esencia del accidente excluye su separabilidad respecto de la substancia, para confirmarlo mediante una demostración por reducción al absurdo tomada del Filósofo (capítulo 17) y mediante argumentos tomados de la razón propia de quiddidad (capítulo 18). Finalmente, en los últimos capítulos del tratado (19-23), el dominico alemán retoma puntualmente la polémica cuestión de la separabilidad de los accidentes, aplicándose a refutar los argumentos capciosos que se oponen a la verdad por él determinada (capítulo 22), y a responder a las objeciones alzadas contra sus tesis (capítulo 23). Pero ahora demos lugar a la exposición de la segunda obra editada en el libro que presentamos.

Se trata del *De quidditatibus entium*, un tratado bastante más corto -apenas 13 capítulos, y animado por un único propósito, no está privado, sin embargo, de densidad y complejidad. Como afirma K. Flasch en la Introducción, “en lo que se refiere al tratado *De quidditatibus entium* de Dietrich, se trata en todo caso de Aristóteles” (p.30). Y en especial del Aristóteles de la *Metafísica*, cuya interpretación resulta no pocas veces dificultosa.

El dominico alemán presenta entonces su obra como un tratado del ente en cuanto ente, en el sentido del libro VII de la *Metafísica*, y el objetivo que persigue es el de alcanzar la “verdadera” realidad. Así pues, con fórmulas similares a las del *De accidentibus*, afirma que el ente se encuentra a distancia (“distat”) de la nada, por su esencia, estando su esencia a distancia de la nada en tanto que esencia, y no por alguna cosa exterior a la

esencia misma y accidental. De esta manera, el ente no es ente sólo por estar a distancia de la nada, sino que se ve circunscrito en tal o cual esencia o naturaleza, (por ejemplo, es un caballo o un hombre), en virtud de alguna información (“per aliquam informationem”) (p. 149). Queda establecida, de esta manera, la esencial ligazón entre las nociones de “ens”, “essentia” y “quididad”.

Así pues, es precisamente al estudio de este principio informante o quididad, que Dietrich dedica esta obra. El capítulo 2 esta destinado al análisis de la razón general de quididad, en virtud de la cual la quididad es comúnmente descubierta en todos los entes existentes. El capítulo 3 se ocupa de la quididad en su razón más específica, según la cual ésta sólo se encuentra propia y verdaderamente en las sustancias compuestas. Los capítulos 4, 5 y 6 se refieren a la quididad en las realidades de segunda intención o realidades de razón. Los capítulos 7 y 8 se proponen arribar a la razón completa y perfecta de quididad. Finalmente, del capítulo 9 al 13, se trata de concebir la quididad en los accidentes, de determinar en qué medida pueden éstos poseer una quididad, y finalmente, de refutar las posiciones erradas al respecto. Pero avancemos en la exposición de las tesis más importantes.

Tal como señala Flasch en la Introducción de este volumen, la recepción de Aristóteles en el Occidente latino había introducido un concepto de ciencia hasta entonces desconocido: según el texto de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, la ciencia sería “la posesión de lo necesario y universal”, el conocimiento de aquello “que no puede ser de otra forma” (p. 30). En ese sentido, insinúa Flasch, el trasfondo de pensamiento sobre el que se tejen las tesis fundamentales de Dietrich parecería ser éste: una idea de ciencia que se concentra en la búsqueda de la forma o quididad, por la que las cosas son *lo que* son de manera inalterable.

Efectivamente, en el capítulo en que Dietrich se ocupa de la “quididad” en su “razón más específica”, en su sentido propio, sostiene que es necesario que haya implicada una cierta multiplicidad real en la cosa de la cual la quididad es “quididad”:

“en todo lo que posee una quiddidad y que constituye un *quid*, es necesario que se descubra una multiplicidad real” (p. 154), esto es, algo subyacente, a la manera de un sujeto o de una materia. Esto significa que no hay quiddidad en sentido propio, más que en las sustancias compuestas de materia y de forma, en las que se halla una diferencia entre la “quiddidad” y “lo que” posee una quiddidad.

Esta tesis mantiene un lazo medular con aquella según la cual la *definición* de la cosa esta constituida por la “quiddidad”: “La quiddidad de la substancia, que significa por otro lado la definición, es la forma substancial” (p. 178). Si esto es así, resulta que no hay definición más que de las sustancias materiales, en la medida en que sólo estas sustancias están caracterizadas por una multiplicidad real, condición indispensable de la definición. Siguiendo el texto de la *Metafísica* en el que Aristóteles afirma que preguntarse acerca del *porqué* es siempre preguntarse porqué un atributo pertenece a un sujeto (*Metafísica*, VII, 17, 1041 a 10), Dietrich sostiene que la pregunta por la quiddidad o la definición de un ente natural, es la pregunta por la *causa* de la materia: y esta causa es la forma, principio actual perfectivo, en virtud de la cual la materia es lo que es.

A esto se suma, otra tesis complementaria, y que ya se ha anticipado en el análisis del *De accidentibus*, a saber, que la definición, en su sentido primero y absoluto, no pertenece más que a la “substancia”. Dietrich rechaza la posibilidad de que pudiera haber una definición del ser resultante de la unión de la substancia y el accidente (como por ejemplo, “hombre blanco”), o del ser dicho “por accidente” (como por ejemplo, “blanco” o “músico”). En ambos casos, se opera la atribución de una cosa a otra cosa, a título de predicado, y esto contradice la verdadera “ratio” de la “definición”, establecida por Aristóteles, según la cual ésta debe ser una noción *una*, de una cosa *una* (*Metafísica*, VII, 12, 1037 b 25). Sólo la “substancia” es algo *uno*, por sí y esencialmente (p. 184), afirma Dietrich, pues como habíamos señalado con anterioridad, habría una identidad esencial entre la quiddidad y la cosa (“quid”) de la que la quiddidad es quiddidad. Una vez más, la accidentalidad y la contingencia, parecieran

constituir los renegados de la realidad y el conocimiento.

Asoma entonces con claridad a partir de estos textos, la complementariedad y sintonía existentes entre las tesis de las dos obras aquí presentadas: éstas justifican, por un lado, la enérgica oposición de Flasch frente a la clasificación simplista de Dietrich de Freiberg como pensador “neo-agustiniano” y “neoplatónico”, y por el otro, la caracterización del pensamiento del dominico alemán como una filosofía arraigada en una concepción aristotélico-averroísta de la ciencia.

Por otro lado y ya para finalizar, nos sentimos impulsados a señalar la importancia de la figura de Dietrich de Freiberg, en cuanto se trata de un pensador que no sólo se destaca por la singularidad de su pensamiento, sino que conduce hoy a repensar una vez más a Aristóteles, y a revisar en muchos aspectos la historia de influencias de escuelas y pensadores en la Alta Edad Media filosófica.

Finalmente, no quisiéramos dejar de mencionar las numerosas bondades de esta reciente edición bilingüe: no sólo posibilita leer en otra lengua las obras de un filósofo medieval, abriendo sus textos a todos aquellos que no se atreven a leerlo en latín, sino que ofrece una traducción de las obras cuidadosa y generosamente anotada, con una redacción impecable. También procura una bibliografía actualizada de fuentes, traducciones, estudios generales y estudios especiales, y unos útiles índices de nombres y términos. No nos queda más que invitar al lector a que se sumerja en los textos.

FERNANDA OCAMPO

RESEÑAS

Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press (SUNY series in ancient Greek philosophy), 2007. 163 p., ISBN-13: 978-0-7914-7111-1

Este libro es el fruto que obtuvo E. Perl después de más de 12 años de investigación y enseñanza de Plotino, Proclo y Dionisio Aeropagita como filósofos. Esto es, como pensadores que intentaron justificar racionalmente y en forma coherente la realidad. Tal exposición filosófica requiere, para su correcta comprensión, un relato de las argumentaciones, de la secuencia de los razonamientos que soportan y guían las respectivas posiciones de dichos filósofos.

Esta tarea es particularmente dificultosa en el caso de Dionisio porque, notablemente, prescinde de una argumentación explícita. Es decir, el autor tuvo que buscar en las argumentaciones subyacentes presentes en la tradición filosófica a partir de las cuales deriva su pensamiento. En este sentido, es el neoplatonismo de Plotino y Proclo el que brinda el contexto de ideas adecuado para la correcta interpretación del pensamiento de Dionisio.

La obra del autor se articula en los siguientes ejes temáticos: Introducción, Capítulo 1 – *Más allá del ser y la inteligibilidad*; Capítulo 2 – *Ser como Teofanía*; Capítulo 3 – *Bondad, belleza y amor*; Capítulo 4 – *El problema del mal*; Capítulo 5 – *La jerarquía del ser*; Capítulo 6 – *La continuidad del conocimiento*; Capítulo 7 – *Simbolismo*; y, finalmente, Conclusiones.

El propósito del autor es dilucidar la visión de la realidad que posee Dionisio a través de los supuestos de su tradición filosófica para recobrar las estructuras y argumentaciones subyacentes a su pensamiento. Este objetivo conduce necesariamente al autor a exponer las ideas centrales del pensamiento neoplatónico en sus fundadores.

Asimismo, es pertinente señalar que Perl advierte que el pensamiento del Dionisio fue, en cierta forma, oscurecido por los prejuicios hacia el neoplatonismo entre los teólogos cristianos. Así, algunos de ellos lo acusaron de excesivamente neoplatónico y, por lo tanto, lo consideraron no cristiano; otros, los de-

fensores de aquel como pensador cristiano, intentaron presentar su pensamiento omitiendo los elementos conceptuales neoplatónicos, algo que igualmente lo deforma. Todo esto condujo, en cierta forma, a incurrir en equívocas interpretaciones del pensamiento del Dionisio.

A partir de esta situación, Perl intenta, en primer lugar, caracterizar el pensamiento de Dionisio como *filosófico*, centrando su indagación en aquellos elementos filosóficos que presenta el autor y, en segundo lugar, caracterizar dicho pensamiento simplemente como una filosofía neoplatónica. En síntesis, el estudioso anglosajón proclama a Dionisio como un verdadero *filósofo neoplatónico*, que no sólo se apropió de ciertos términos y temáticas de Plotino y Proclo, sino que supo asumir la profundidad de dicha tradición filosófica en una reflexión propia y personal.

Es importante señalar que en décadas recientes se ha despertado un creciente interés por la *teología negativa* de la cual Dionisio es uno de los principales exponentes, teología que ha dado paso al surgimiento de numerosos estudios acerca del pensamiento dionisiano. En el texto, Eric Perl desarrolla los principales puntos de dicha teología, comenzando por las nociones del “ser” y la “inteligibilidad”.

La doctrina de que Dios o el Uno, primer principio de realidad, está más allá del ser y más allá del pensamiento pertenece al neoplatonismo. Esta noción no es arbitraria sino que surge a partir de una rigurosa secuencia del razonamiento propiamente filosófico, y sólo siguiendo esta argumentación se puede entender el sentido que contiene. En esta dirección, Perl sostiene que la neoplatónica y, por lo tanto, dionisiana *teología negativa* y el *misticismo* son un aspecto de la metafísica racional, y deben ser interpretados y evaluados como tal.

Para comprender esto es necesario señalar que el principio fundante del pensamiento neoplatónico es la doctrina de que el *ser es ser inteligible*. Ser (*to on*) es aquello que puede ser aprehendido por la *noesis*, esto es: la *intelección*. Según este pensamiento, el *ser es forma o idea* y el Uno o el Bien, en cuanto fuente de realidad, estaría más allá del ser. Para llegar a una comprensión filosófica de los postulados de Dionisio acerca del

ser y de *Dios*, es necesario examinar el sentido y los fundamentos de este principio.

La idea del ser como inteligible está presente en la filosofía griega desde sus inicios. Es presupuesto que el ser como tal es capaz de ser aprehendido por el pensamiento. Esto fue en primer lugar explicitado por Parménides con su célebre frase: “*ya que lo mismo es el ser y lo pensado*”.

Parménides indica que el pensamiento siempre implica la aprehensión de un ser. Cualquier cosa que sea pensada, es pensada como algo, esto es, como algún ser. De aquí que lo que no es (*to mn eov*), no puede ser pensado. Para pensar el no-ser absoluto, éste no debería tener ningún objeto o contenido para el pensamiento; no-ser sería estar pensando nada, o, su equivalente, no estar pensando.

Así, cualquier cosa que sea pensada es pensada, básicamente, como siendo algo, que podría ser especificado bajo varias determinaciones. En este sentido, Parménides afirma que el ser no se puede extender más allá de lo que puede ser aprehendido por el pensamiento. Pensar el ser es pensarlo como *pensable* siempre.

Por su parte, Platón identifica el ser con la multiplicidad unificada de formas puramente inteligibles. Plotino, sigue a Platón pero es mucho más explícito, ya que identifica el ser no sólo con el objeto del pensamiento sino con el *contenido* del pensamiento, y, por lo tanto, el mismo ser *es* pensamiento o intelecto. Asimismo, considera que el ser o el intelecto no constituyen el primer principio, pues estos son finitos y derivados. Ambos, idénticos, se derivan del Uno o Bien, que está *más allá del ser*. El Uno es aquella fuente por la cual todos los seres son tales, y de él dependen y provienen.

El Uno aparece como *más allá del ser*, porque el ser es algo particular y el Uno no es nada particular. *Ser* es *ser algo*, y esto es algo finito, ya que *ser* tiene alguna forma de ser, mientras el Uno no tiene ninguna, aun cuando resulta muy difícil en la expresión no tratarlo como algo determinado. La dificultad tiene lugar porque el pensamiento y la lengua tratan siempre con seres. Por esto es que la filosofía de Plotino invita a un silencio de la mente, porque hasta nombrarlo negativamente implica la

relación con la esfera del ser.

El pensamiento filosófico de Dionisio sólo puede ser comprendido en el contexto de estas ideas. De allí surge la teología negativa de Dionisio, según la cual Dios es *más allá del ser* y por esto es *incognoscible*. Dios está más allá del pensamiento, porque éste siempre piensa a los seres. Pero, si el pensamiento humano no puede llegar a Dios, esto no es debido a su debilidad, sino a que ningún ser es Dios. Y todo el ser y sólo el ser es contenido de lo que se piensa y ha pensado.

De allí que la teología de Dionisio no es simplemente negativa, si por esto entendemos que no podemos decir lo que Dios es, sino lo que no es. Decir “Dios no es esto...” es una expresión que considera a Dios como algo que se distingue de los otros seres por la carencia de algún rasgo que ellos poseen, y de esta manera queda Dios nuevamente circunscripto en el pensamiento. Negar cualquier atributo de Dios es tratarle todavía como un objeto conceptual. Así Dionisio explica con cuidado en la *Teología Mística* que a la causa de todas las cosas debemos negarle, en una etapa, todos los atributos, a condición de que esta negación implique no ser opuesta a afirmaciones, sino que signifique el hecho de estar más allá de toda afirmación y negación.

Al afirmar que Dios es *inefable, incomprendible e incognoscible*, aún imaginamos algo siendo, que no puede ser conocido. Es inevitable que el lenguaje y el pensamiento, como se sostuvo antes, remitan siempre a algo que es. Aquí aparece nuevamente el inconveniente de pensar de algún modo aquello que decimos que está más allá del alcance del pensar. Por lo cual es necesario tener en cuenta que “inefable”, “incomprendible”, “incognoscible” son expresiones que implican definiciones conceptuales, que, según el autor, deben ser superadas.

Entonces tanto para Dionisio como para Plotino, la legítima teología negativa se da sólo en el silencio absoluto de la mente: la unión de la mente con la luz divina ocurre precisamente en el cese de la actividad intelectual. Con la cesación de las actividades intelectuales nos lanzamos hacia la luz que está más allá del ser.

Un punto fundamental de este libro es que el autor valora en Dionisio la comprensión de todas las cosas, que aparecen

mostradas en su metafísica como teofanías que no se deben objetivar de modo reduccionista, pues toda la realidad se muestra, en términos dionisianos como la manifestación de una divinidad superior.

La presente obra es valiosa porque aborda los principales núcleos temáticos del pensamiento de Dionisio, realizando una ponderación del neoplatonismo y su actualidad en el debate filosófico sobre el pensamiento medieval. Además, quedan señaladas las importantes repercusiones e influencias de Dionisio en los textos de Santo Tomás de Aquino, que contribuyen a una comprensión más acabada de los planteos tardomedievales y de sus referencias posteriores.

GABRIELA DE LOS ÁNGELES CARAM

GUGLIELMI, Nilda y RUCQUOI, Adeline (coordinadoras) *Derecho y Justicia: El poder en la Europa medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*. Buenos Aires: IMHICIHU – CONICET, 2008. ISBN 978-987-23978-2-1. 264 pp.

El Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas ha publicado una obra que recopila los resultados de un proyecto de investigación desarrollado conjuntamente por miembros de equipos de trabajo pertenecientes al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), y de diversas instituciones académicas englobadas en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) de Francia. Dicho proyecto -cuya denominación inspira el título de la publicación- tuvo como finalidad el estudio de las diversas formas en que, dinámicamente, se relacionaron categorías políticas tales como “ley”, “derecho” y “justicia” a lo largo de la Edad Media con el fin de que su correcta interpretación brinde una idea, lo más acabada posible, de la concepción medieval del poder político. De este modo, cada uno de los investigadores ha partido desde su propio campo de especialización pero con un objetivo común: encontrar aquellos elementos que permitan una mejor comprensión de la dimensión política medieval.

El resultado de esta tarea, que se encuentra sintetizado en la obra aquí presentada, demuestra, por un lado, una notable variedad en lo que hace a los temas, las fuentes y las épocas pero, por otro, un marcado hilo conductor que le permite al lector obtener una visión global y abarcadora del universo político del Medioevo, sin caer necesariamente en demasiados detalles historiográficos. En efecto, cada uno de los artículos permite develar una dimensión particular de la cosmovisión política medieval a partir del análisis de elementos muy diversos que van desde los códigos de justicia hasta las variantes presentadas por ciertas leyendas durante el Medioevo.

El desarrollo argumental comienza con un análisis de las representaciones iconográficas del poder a lo largo de la Edad Media, abordándolas desde sus orígenes remotos, con la irrupción del Cristianismo dentro de la estructura del Imperio

Romano, hasta el apogeo alcanzado por las ilustraciones carolingias. En todas ellas, resalta la idea de que el rey cristiano se asimila al Logos encarnado, pues ambos se encuentran vinculados por una misión trascendente que los eleva por encima del resto de los hombres ya que han sido convertidos en guías y responsables de la salvación eterna de sus súbditos.

Más adelante, se consideran las implicancias políticas de la reforma de la justicia que llevó adelante el rey Recceswith durante el siglo VII en el reino visigótico. Entre dichas reformas se destaca la distinción explícita que se realiza entre *rex* y *tyranus* lo cual le permitió al monarca aparecer ante su pueblo y ante los nobles como alguien sustancialmente diferente a los monarcas anteriores, lo cual possibilitó la legitimación de su poder. El criterio de distinción, que se basó principalmente en la diferencia radical entre las obras de uno y de otro, sobrevivió a los siglos y también se hizo presente en la época de los reyes ungidos (siglo VIII), dentro de la cual funcionó como la manera de juzgar si el rey aún continuaba siendo digno de su cargo.

Otro de los interesantes puntos de análisis que nos presenta esta obra es el correspondiente a los *Specula Principi*, es decir, aquellos escritos dirigidos a un noble, un rey o, quizá, un futuro rey por parte de algún mentor en los cuales este último pretendía transmitirle, a modo de consejos, aquellas cosas que debía o no debía hacer el buen gobernante. Estos textos revisten una notable importancia para las investigaciones actuales ya que son de las pocas obras que ponen de manifiesto las diversas dimensiones características del gobierno en el Medioevo. Algunos de los elementos que los *specula* ponen de manifiesto son: la caracterización del poder del rey, sus virtudes, el modo de sucesión del poder y la relación del rey con la ley y con la justicia. En la obra presentada, se analizan cuatro *specula principi*, de los cuales tres poseen un origen propiamente occidental (la Segunda Partida de Alfonso X el Sabio redactada en el siglo XIII; el *Konsspegelen* redactado en Noruega alrededor del año 1260; y el *De Regimine Principorum* redactado por Egidio Romano y dedicado probablemente al rey francés Felipe IV el Hermoso), y uno posee un origen islámico: el *Sirây al-mulûk*.

Finalmente, el análisis nos lleva a la consideración del estado de las ideas políticas en el final de la Edad Media y el comienzo del Humanismo renacentista. Así, los dos últimos artículos posan su atención, por un lado, en la relación entre ley y virtud tratada por los pensadores de la Italia de los siglos XIV y XV, y, por otro, la relación entre los intelectuales humanistas y la institución de la ciudad- Estado, encarnada en el príncipe, en la Florencia de fines del *Quattrocento*, a partir del estudio del *De vita contemplativa et activa* de Cristoforo Landino.

En definitiva, *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval*, al ser, sin dudas, el fruto maduro de la colaboración entre equipos de investigación pertenecientes a dos importantes instituciones científicas, realiza grandes aportes al estudio de una temática que, por mucho que haya sido tratada en los últimos años, aún sigue siendo, en gran parte, desconocida.

EMILIANO JAVIER CUCCIA

KENNY, Anthony. *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Volume 2. Clarendon Press: Oxford, 2005. ISBN 0-19-875274-1, 334 pp.

La editorial de la Universidad de Oxford publicó el segundo tomo de la colección “Nueva historia de la Filosofía Occidental” elaborada por el reconocido catedrático inglés Sir Anthony Kenny. En esta oportunidad, el período histórico analizado por el autor corresponde a los más de diez siglos que componen la Edad Media. Concretamente, el recorrido argumental comienza con un hecho histórico de particular importancia: la conversión de Agustín de Hipona, un filósofo pagano, al Cristianismo; y concluye en el Renacimiento humanista.

Frente a otras obras que también exponen el devenir histórico del pensamiento filosófico en la Edad Media, el libro de Kenny presenta algunas características que son dignas de mención. En primer lugar, ha de hacerse referencia al modo en que está estructurada la obra: mientras otras historias de la filosofía están estructuradas o bien cronológicamente o bien temáticamente, Kenny combina ambas aproximaciones ofreciendo en este volumen -como así también en los restantes- primero un desarrollo cronológico y luego un tratamiento temático de aquellos tópicos filosóficos de mayor importancia, dando cuenta del modo en que han sido abordados por los diversos pensadores de la época.

Esta peculiaridad permite atrapar la atención de los dos tipos de lectores que, en líneas generales, recurren al estudio de esta clase de libros. Por un lado, aquellos que, interesados en la historia, se abocan al estudio de las ideas filosóficas para profundizar más aún en el conocimiento de una determinada época o para interpretar ciertos hechos históricos dentro de su contexto cultural, podrán dirigirse, primeramente, al desarrollo cronológico y luego profundizar algún tema de su interés mediante el tratamiento temático. Por otro lado, aquellos lectores más bien interesados en la filosofía, podrán encontrar fácilmente, en la sección de tratamiento temático, el desarrollo del tópico de su interés para luego dirigirse a la sección cronológica en caso de necesitar alguna referencia histórica.

La segunda característica que merece ser destacada en la obra de Kenny es el lenguaje claro y directo que utiliza, y la forma amena mediante la cual narra los principales hechos históricos y explica las ideas filosóficas. En efecto, el autor evita conscientemente utilizar aquellos términos técnicos, propios de la filosofía contemporánea, que tanto abundan en muchas otras historias de la filosofía pero que dificultan, en gran parte, la comprensión. Todo esto permite que el público que recién se inicia en la filosofía y los aficionados a la historia que no han recibido un entrenamiento filosófico específico, como así también aquellos que sí lo han recibido, puedan disfrutar de una completísima obra que los introduzca, de manera altamente satisfactoria, en el pensamiento medieval.

Finalmente, otro punto notable de la obra de Anthony Kenny es que, si bien la misma se trata de una historia de la filosofía occidental, el autor no duda en incluir las debidas referencias a aquellas fuentes filosóficas que tradicionalmente no han sido consideradas “occidentales”, en el pleno sentido de la palabra, pero que han influido decididamente en el desarrollo de las ideas filosóficas de nuestra civilización: a saber, las obras filosóficas de los autores musulmanes y judíos.

De este modo, *Medieval Philosophy* se posiciona como una importante fuente de consulta para todos aquellos interesados en el estudio del pensamiento filosófico del Medioevo, y cumple con creces el propósito de su autor: mostrar que el pensamiento de los grandes filósofos, aún cuando estos están muertos, no tiene fecha; y que incluso hoy en día se puede ganar iluminación filosófica mediante una lectura cuidadosa de las grandes obras que hemos heredado.

EMILIANO JAVIER CUCCIA

Silvana FILIPPI (ed.), *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Facultad de Humanidades y Artes - Universidad Nacional de Rosario, Instituto Superior Don Bosco, Paideia Publicaciones, Rosario-Argentina, 2009, ISBN: 978-987-25387-0-5, 406 p.

La presente obra recoge aquellos trabajos leídos durante las II Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval en la Universidad Nacional de Rosario entre los días 22 y 24 del mes de octubre de 2007 y aparece estructurado en un prefacio y seis divisiones temáticas que agrupan a los artículos ordenados según épocas o autores.

La compilación de Silvana Filippi comprende un amplio arco de tiempo que abarca desde los primeros siglos del cristianismo hasta la decadencia del Medioevo y los albores de la meditación propia de la época moderna, a través de capítulos que tratan determinados autores o bien, determinados temas.

En cuanto a los autores, se presentaron estudios de San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Entre las conferencias que abordaron el fluctuante pensamiento del Hiponense merece una mención especial la de Silvia Magnavacca, quien rastreó los antecedentes de la noción de *pondus*, la que, en conjunción con *numerus* y *mensura*, configuran la tríada de todo ente. De dicha tríada, el último, el *ordo* o *pondus*, si bien con los dos restantes pueden ser llamados verdaderamente metafísicos -pues no se aplican únicamente al plano de la física-, supone un despliegue dinámico de los movimientos propios de cada naturaleza. Además, se analizan el término y sus alcances en los textos bíblicos y la filosofía antigua. De ese modo, se pone en evidencia su transmisión principalmente por medio del pensamiento estoico.

También se destaca el escrito de Óscar Velásquez, que tiene la virtud de introducir al lector en una temática medular de la antigüedad difícil de abordar existencialmente y cuya solución adecuada tiende a anunciar la verdad del cristianismo como religión revelada. Se trata de la teúrgia y la purificación del alma en el pensamiento de San Agustín en contra de Porfirio.

El texto que se aboca al pensamiento bonaventuriano corresponde a Gerald Cresta, quien delinea la postura de San Buenaventura respecto de Dios como *Bonum* o como *Esse* considerando ambos en la relación uni-trinitaria. En efecto, de Dios se dice que es Ser cuando se alude a su nombre propio y a su esencia; pero se dice que es Bondad cuando se refiere a su naturaleza.

Las contribuciones en torno al pensamiento tomasiano han sido cuatro, entre los que se destaca el que estudia la causalidad eficiente y tiene por autor a Julio A. Castello Dubra. Este capítulo sondea con precisión las variantes significativas de la *causa efficiens* en Aristóteles y su recepción en Avicena, análisis que culmina con la comprensión tomasiana del mismo. En el Aquinate se aprecia una doble vertiente: según su aplicación al ámbito de la ciencia física y su aplicación en la metafísica. Del primero se concluye que la causa final es *causa causarum*, pues la *causa efficiens*, *movens* o *agens* no se comprende sino por el fin. Del segundo ámbito, el metafísico, el autor se explaya en una serie de distinciones en las que se muestran que lo que Aristóteles dijo sobre el primer motor, no equivalen a lo que Santo Tomás dijo acerca de Dios bajo en su desarrollo de las cuatro causas, siendo ejemplo de ello las vías de demostración de la existencia de Dios.

El capítulo dedicado a Duns Escoto, escrito por Gloria Silvana Elías, es sintético y penetrante. El mismo versa acerca de la peculiar manera que tiene el Doctor Sutil de demostrar la existencia de Dios principalmente a través del texto *De primo principio*. En efecto, el contenido de dicha demostración se fundamenta en la posibilidad metafísica de que es dable que los seres sean, y es dable que sea una causa eficiente de los efectibles.

El capítulo escrito por Juan Carlos Alby es de un interés particular, puesto que aborda por medio de una meditación, en ocasiones filológica, el modo de comprensión medieval y helénico de la voz hebrea *Yahweh*. Aquí se pone en tela de juicio la afirmación de Gilson que señala que el nombre de Dios sea propiamente *Esse*. Para ello, los fundamentos sobre los cuales se eleva la filosofía cristiana son propiamente los textos vetero y neo-testamentarios en sus idiomas originales, y no tanto el

caso de la filosofía griega. El artículo, asimismo, presenta con acierto una situación histórica coyuntural del pensamiento que facilita una adecuada comprensión de las varias influencias de la filosofía helénica.

También se hace mención en más de una ocasión de las filosofías de Orígenes y del Pseudo Dionisio. Se destaca la expresión “como flores y luces supra-esenciales”, trabajo escrito por Graciela Ritacco de Gayoso, en el cual se aborda concretamente la complejidad de esta frase en Proclo y Dionisio.

El Capítulo III ofrece una variedad de autores de lo que podría considerarse la temprana Edad Media como posterior y distinta de la patrística. Alcuino, Escoto Eriúgena y Guillermo de Saint Thierry son algunos de ellos. La pluma de Peretó Rivas se ocupa en esta ocasión de dar cuenta de la importancia que cobra un medieval como Alcuino de York, no sólo por su pensamiento sino también por la precaria recepción en dicha época del legado filosófico de la antigüedad. El tema concreto abordado es “El alma humana y las categorías griegas”, lo cual sintetiza en tres apartados de orden lógico progresivo. En el primero, el autor pone de manifiesto que las nociones de esencia y substancia se presentan en Alcuino confusa y reductivamente. Entiéndase por ello que todos los seres son substancias, pero que propiamente, dicho término es exclusivo de Dios, en tanto que es incommutabile y las creaturas mudables. El segundo apartado versa acerca del alma, y en este se asienta que la misma es substancia y ello porque subsiste después de la muerte a diferencia de la del animal, la cual fallece junto con la carne. Mas, la substancia del hombre es creada por Dios y sostenida por Él, tema que desarrolla sin alcanzar solución adecuada, pero que queda resguardada tal verdad por los insondables misterios divinos. El último eje de análisis abordado trae a colación las diferencias entre las creaturas y el Creador; y en virtud de esto se busca profundizar en la noción de creatura anímica o dotada de alma, y aunque se precisa que el abismo existente entre la creatura y Dios es la voluntad divina o el Hijo, por medio del cual fueron hechas todas las cosas, los textos de Alcuino dejan entrever cierta materialidad del alma.

El penúltimo apartado, elaborado por Celina Lértora Mendoza, contiene un artículo dinámico y esclarecedor acerca de la *affectio maritalis* desde una perspectiva filosófica. Se trata de un escrito que se desenvuelve en tres facetas íntimas con implicancias sociales. Una de ellas es, en este caso, el remedio a la concupiscencia, la cual se centra en una vida casta ordenada a la procreación, aunque ciertamente después del pecado original toda unión sexual implica un cierto vicio y una culpa consiguiente. Sin embargo, el matrimonio bajo un segundo aspecto, se entiende como la expresión simbólica de la relación entre Dios y el hombre, y como sacramento, lo cual lleva a una tercera cuestión que se amplió y sistematizó con la incorporación de Aristóteles, a saber, el libre albedrío y las virtudes. Cuestión esta última que matiza la primera parte y colabora para una comprensión más acabada de la segunda.

El capítulo final trae a colación lineamientos de los problemas filosóficos de Meister Eckhart, Ockham, Cusa y un artículo acerca de las diferencias entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez respecto del término *trascendentia*. El que consigna la filosofía de Meister Eckhart fue elaborado por la Dra. Silvana Filippi y versa acerca del modo intelectual en que este místico piensa y expone su doctrina, la cual presenta numerosas coincidencias con lo que se ha dado en llamar genéricamente neoplatonismo. Y ello porque existe un primer principio como superior y causa de todo ser, lo Uno, lo cual es absolutamente simple y anterior a toda determinación. Y la contemplación de lo Uno por parte del alma humana implica la identificación como unificación de uno mismo con el Uno mismo. Así, los dos temas medulares son Dios y el alma humana. Y respecto de esto, lo principal es su relación. Eckhart insiste por un lado en el *anihilamiento* de lo humano y por el otro, ser entitativamente uno con el Creador.

El escrito de José González Ríos presenta uno de los núcleos de la doctrina de Nicolás de Cusa modo transversal, a saber, el problema del nombre de Dios como *coincidentia oppositorum* o síntesis superadora de toda oposición, la cual da cabida a nombres como *infinito*, *idem*, *non-aliud*, entre otros. Sin embargo, el análisis de los nombres propios de Dios no puede no comenzar

desde aquellos ya incorporados o establecidos en un marco de tradición hebrea al cual se añaden otros, como es el caso de los nombres griegos. Mas, de estos nombres que consigna Nicolás de Cusa, ninguno es adecuado, pues obstaculizan la simplicidad de Dios. No así el caso de aquellos otros, *idem*, etc, pues son significativamente especulativos dirigidos a hacer asequibles la suma simpleza de la Trinidad.

Es necesario destacar el notable esfuerzo de la doctora Silvana Filippi en la elaboración de esta obra, pues más allá de la diversidad de las cuestiones tratadas, se aprecian diversas modalidades de coherencias internas. Por otro lado, se observa el preciso manejo de fuentes filosóficas y la hondura y sagacidad interpretativa por parte de cada uno de los autores. Resulta un material de notable utilidad para los estudiosos del pensamiento medieval y muestra, además, la profundidad que este tipo de estudios están cobrando en Argentina.

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA

Jean-Baptiste ÉCHIVARD, *Proèmes philosophiques de saint Thomas d'Aquin à ses commentaires des oeuvres principales d'Aristote / Thomas d'Aquin* ; traduction et présentation de Jean-Baptiste Échivard, Presses Universitaires de l'IPC : Parole et Silence, Paris, 2008, ISBN:978-2-84573-703-7. 185 pp.

De entre los trabajos de Échivard, el presente reúne las introducciones propiamente filosóficas que Tomás de Aquino redacta a las obras aristotélicas. El texto expone una reflexión en torno al sentido de proemio, con marcado rigor académico y sobriedad a la hora de incluir citas. Aún cuando no hay expulaciones del autor ni confrontaciones con otros filósofos -más allá de las estrictamente necesarias-, sin embargo, no por ello el libro se queda una mera compilación de textos tomasianos.

La obra se articula en una introducción general, un capítulo primero titulado *Qu'est-ce qu'un proème?* y los títulos de los comentarios aquinatenses a Aristóteles. De estos tratados, sin embargo se excluye la *Tabula libri ethicorum* y se añade, en virtud del contenido del proemio, el *Libri de causis*.

Una clara virtud del texto, que se manifiesta en el capítulo primero, es la reunión de los diferentes proemios tomasianos a fin de proporcionar al lector un todo ensamblado hermenéuticamente según lo que aparece en las introducciones mismas. Por otro lado, el autor hace continuamente hincapié en la cuestión metodológica a la que otorga una importancia particular.

El libro ha sido concebido como un modo de iniciación en los textos de Tomás de Aquino de un modo directo. En efecto, Échivard afirma que no es su intención ser el mediador entre el lector y el santo, sino simplemente una presentación auténtica del Angélico según su letra, propósito que alcanza. Por este motivo, se incluye sólo una breve bibliografía, aunque de levado carácter científico y actualidad.

El orden dado por Échivard de las introducciones es llamativo. Era lógico pensar que se adoptaría el orden de los seres físicos, o bien el de la Metafísica, que corona el orden y explica la totalidad de lo existente. Sin embargo, se comienza con los tratados lógicos, *Sobre la interpretación* y *Sobre los segundos*

analíticos. Luego siguen los tratados que se ocupan de la física, entre los que se incluyen los escritos aristotélicos sobre la naturaleza inanimada, a saber: *Sobre la física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y corrupción* y *Acerca de los meteoros*. Siguen los que se refieren a la naturaleza animada, los que, excepto *Sobre el alma* y *Sobre el sentido y lo sensible*, se refieren al género humano: *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Sobre la ética nicomáquea* y *Sobre la política*. Finalmente, aparecen el *Comentario a la Metafísica* y el *Libro de las causas*.

Esta obra, última en ser compuesta y quizá primera para ser leída, invita a la consideración de una pentalogía escrita previamente por el mismo autor cuyo eje transversal es la discusión especulativa de los mismos proemios.

En suma, se trata de una pequeña obra que cumple con creces su cometido no sólo por su invitación a la lectura tomasiana, sino principalmente por la modalidad empleada y los textos escogidos.

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA

Sergio R. Castaño, *Los principios políticos de Santo Tomñas en entredicho, una confrontación con Aquinas, John Finnis*, Ediciones del Instituto de Filosofía del Derecho – Universidad Católica de Cuyo, Bariloche, 2008, 155 p.

El objetivo de la obra, según el mismo autor lo expresa, es analizar los principios políticos de Santo Tomás, tal como aparecen en el libro *Aquinas* del profesor australiano y catedrático de Oxford John Finnis, los cuales habrían sufrido en esta interpretación una tergiversación considerable, que acarrearía problemáticas consecuencias en doctrina política.

El libro de Castaño posee un extenso estudio preliminar elaborado por el catedrático cordobés Camilo Tale y se divide en cuatro capítulos. En el primero de ellos se exponen algunas consecuencias de la presentación por parte de Finnis del ideario político del Aquinate. En el segundo, es abordado el tema de la ley; y allí son expuestas y refutadas interpretaciones del profesor oxoniense que no coinciden con los textos del Doctor Angélico. En el tercer capítulo, Castaño discute la exégesis finnisiana acerca de la naturaleza del estado, la primacía del bien común y el valor de la vida política. El cuarto capítulo concluye de manera breve y taxativa que los principios que Finnis atribuye a Santo Tomás, aquellos analizados en la obra de Castaño, no son los principios políticos de la filosofía tomista.

La nombrada tergiversación de la enseñanza del Aquinate no se da en aspectos accidentales o marginales, sino más bien en cuestiones fundamentales y axiológicas. Conviene decir ahora que las observaciones de Castaño a Finnis solo se restringen a algunos puntos presentados en *Aquinas*, puntos que a pesar de ser pocos no dejan de ser de suma importancia. En efecto, se señala en dicho libro una instrumentalización del bien común, el cual estaría al servicio del bien individual y familiar, instrumentalización que acercaría a la doctrina tomista a la política liberal.

Se hace, pues, del doctor Angélico un precursor de los principios liberales de John Stuart Mill e Immanuel Kant. Así, en el pensamiento de Tomás de Aquino, al igual que en el de Mill y Kant, el bien común vendría sólo a garantizar las condiciones

sociales aptas para que el individuo alcance su bien privado. Al estado no le compete ni promover la virtud ni evitar el vicio de los ciudadanos.

Uno de los puntos más importantes en que Castaño basa su estudio es el concerniente al carácter y jurisdicción de la ley humana con respecto al ciudadano. Finnis nos dice que la ley, y atribuye esto a Santo Tomás, no puede interferir en la vida privada del individuo y por eso no puede inculcar la virtud. El autor alega que si bien es cierto que la ley no puede entrometarse en el fuero interno del ciudadano ni juzgar la intención de su obrar, el gobernante debe promover la virtud para lograr la perfección moral del gobernado. La doctrina tomista dice que la ley no debe proscribir todo pecado pero sí debe inculcar la virtud, ya que el fin de toda ley es hacer buenos a los hombres.

Finnis cita un texto del filósofo medieval en el que se dice que la ley humana aspira a la tranquilidad temporal. Las dos notas esenciales de esta aspiración son la justicia y la paz. Sin embargo, es muy distinto lo que el profesor australiano entiende por ellas. Por justicia y paz Finnis entiende seguridad social. La ley humana debe proteger el ámbito donde las personas y las familias realicen sus bienes individuales y sólo puede prohibir aquellas acciones que un ciudadano pueda realizar en perjuicio de otro o de la comunidad. La paz es entendida como no violencia. Castaño, por su parte, expone en su trabajo lo que realmente significan la justicia y la paz en sede tomista. La justicia es la más importante de las virtudes morales y por lo tanto puede imperar actos públicos de las demás virtudes, en vistas a la consecución del bien común. La justicia comprende el resto de las virtudes morales. Por otro lado, Santo Tomás considera la paz, siguiendo a San Agustín, como la tranquilidad en el orden. Lejos de significar una no-violencia, la paz expresa el amor mutuo de caridad entre los ciudadanos y tiene carácter de fin al que la ley debe aspirar.

En el libro se muestra numerosas veces cómo Finnis cita textos del doctor Angélico que le son útiles para respaldar su interpretación y hace caso omiso de muchos pasajes escritos por Santo Tomás que desdicen su exposición. A su vez, también son

citados otros textos del Aquinate que contradicen las tesis del profesor de Oxford.

La exposición finnisiaca acerca de la ley responde a su concepción desdibujada de lo que es el bien común político en la obra de Santo Tomás. Tal bien es entendido como la garantía de seguridad de los individuos y familias, la no-violencia de los integrantes de la comunidad y la regulación de las libertades de cada uno. Este es el punto clave para comprender la doctrina política que Finnis atribuye a Santo Tomás, la concepción del bien común y la comunidad política.

El término bien común es traducido por Finnis como “*public good*”. En la actualidad, lo público hace referencia al gobierno y la administración del estado y no estrictamente algo común. Castaño declara que el profesor australiano se vale de la acepción moderna de “público” para reducir al bien común participable a la esfera burocrático-policia. El bien común hace las veces de instrumento para alcanzar los bienes individuales y se lo coloca en un enfoque propio de la política liberal, e incluso marxista al dar cabida a la posibilidad de que en una sociedad de hombres buenos el estado no existiría. El bien particular, corrige Castaño, tiene carácter de parte respecto el bien común, que es un todo, en el que el bien particular es participación el bien común, en la medida en que es causado por éste. Sin detrimento del bien individual y familiar, es el más valioso de los bienes humanos, el mayor bien terrenal de cada individuo. El bien común es causa de los bienes particulares y, por lo tanto, estos se ordenan a él. A partir de su concepción errónea, Finnis dirá que tal bien es un *bonum utile*.

Creemos que la obra del profesor Castaño expresa con claridad algunos de los principios políticos tomistas que se contradicen con la propuesta de Finnis, a través de un libro que, aunque breve, cumple con el propósito que el autor se había fijado.

JOSÉ AGUSTÍN SALOMÓN MARTÍNEZ

A faithful sea. The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700. Edited by Adnan A. Husain and K.E. Fleming, Oneworld Publications, Oxford, 2007. ISBN: 1851684964 / 1-85168-496-4, 226 p.

El doctor Adnan Husain se ha especializado en los estudios medievales del Medio Oriente, principalmente en torno a las culturas religiosas e intelectuales y las relaciones de éstas con la Europa cristiana. La doctora K. E. Fleming es especialista en historia comparada de las religiones de la Edad Moderna y Contemporánea en Europa. Ambos investigadores editan ocho artículos, de distintos estudiosos, referidos a las culturas religiosas del Mediterráneo entre los siglos XIII-XVIII.

Todos tienen como objetivo comprender el Mediterráneo más allá de su dimensión geográfica, entendiéndolo como una dimensión histórica en la que se desarrollan procesos de larga duración comunes a varias culturas religiosas. Esta perspectiva es producto de una ardua reflexión sobre las corrientes historiográficas que se dedican al estudio del Mediterráneo; toman como base el concepto expuesto por Pirenne de la ‘unidad del Mediterráneo’, tanto en su dimensión geográfica como histórica, lo que llevó a los historiadores a tratar de estudiarlo en su ‘totalidad’.

Recordemos que la idea de ‘historia total’ se basa en la tesis de Fernando Braudel, quien planteó el problema de la ‘estructura y coyuntura’; es decir, la diferencia de escalas temporales históricas, dando prioridad al tiempo largo como fundamento del estudio de diversos conceptos e incluyendo el desarrollo de historias abarcativas con ciertos ejes temáticos. Por ello, al considerar el concepto del Mediterráneo, Braudel plantea una definición más flexible de él: un espacio que se expandía más allá de sus costas y que reconocía cientos de fronteras, algunas políticas, otras económicas, otras culturales que forman anillos concéntricos alrededor del Mar. Es a partir de este concepto que desarrolla una historia total del Mediterráneo y de las civilizaciones que en él conviven.

A partir de esta definición, Husain rastrea dos corrientes historiográficas en torno al Mediterráneo: una, definida por Peregrine Horden y Nicholas Purcell como ‘interaccionista’, caracterizada por la diversidad y heterogeneidad de sus espacios de encuentro.

Bajo este enfoque, la investigación se ha focalizado en las interconexiones e interrelaciones y las múltiples formas que pueden tomar: redes comerciales y de intercambio, conquistas militares, viajes y peregrinaciones, transmisión intelectual.

La otra corriente, enfatiza la unidad del Mediterráneo como un espacio geográfico que comparte una ecología, un medio ambiente y una economía social. A pesar de las diversidades superficiales, estructuras y patrones más profundos acusan un ritmo compatible de vida construida sobre este medio ambiente compartido.

Husain sostiene que ninguna de las dos líneas de aproximación puede total y adecuadamente capturar y explicar las distintas características históricas del Mediterráneo y propone como solución el reconocimiento de que el sostenido contacto, intercambio, encuentros y conflictos en espacios comunes han creado una interconexión a través del tiempo, una historia de larga duración de las relaciones entre las culturas religiosas, que a través del contacto entre sí, formaron sus propias identidades. Este parámetro de estudio se vuelve crucial para entender los dos aspectos históricos del Mediterráneo, es decir, como espacio de diversidad y unidad de culturas religiosas, concepto que abarca desde las prácticas devocionales hasta las formulaciones doctrinales, desde las concepciones de identidad colectiva e individual a su expresión y bases de las tradiciones religiosas.

Este es el marco teórico de los artículos que componen este libro: buscar aquellos puntos de relación entre las culturas religiosas del Mediterráneo. Los estudios de este volumen sugieren que hay una continuidad en las relaciones interculturales del Mediterráneo. Tal continuidad se basa en el reconocimiento de la larga duración en el contacto intercultural e interconfesional, encuentro que ha tenido consecuencias para la formación de las culturas religiosas del Mediterráneo, tanto en la Edad Media como en la Moderna. Al reconocer la región como un espacio de encuentro y de una unidad cultural, se da lugar a una nueva historia del Mediterráneo, que trasciende lo espacial, para concentrarse en la cooperación, el intercambio, la conexión, la síntesis y la simbiosis de las culturas religiosas.

FERNANDA SAMSÓ



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Instrucciones Generales

- El manuscrito debe ser enviado antes del **30 de mayo de cada año**.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefem@logos.uncu.edu.ar con copia a ruben.peretorivas@fulbrightmail.org. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados a la Comisión Editorial de la revista**. La decisión será comunicada a los autores antes del 31 de Julio de cada año.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor

con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@logos.uncu.edu.ar*

- A continuación del título debe incluirse un **resumen** del artículo, **en español y en inglés**, y hasta **5 palabras claves** en ambos idiomas.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “ ” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada solamente en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas..

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de

los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.
- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.
- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los nombres de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva*, número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age*. Le

Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULO DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del capítulo entre comillas latinas », inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

EX. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

EX. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

EX. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS

- Podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The manuscript must be submitted **until 30 May each year**.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefem@logos.uncu.edu.ar with copy to ruben.peretorivas@fulbrightmail.org. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to the reading committee of the Journal**. A decision will be communicated to the authors until 31 July each year.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@logos.uncu.edu.ar*

- After the Title must be include an **abstract** of the paper, in **Spanish and English**, and up to **5 key words** in both languages.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used only for short Latin expressions or titles of books.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.

- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only in modern authors names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in

small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves Hammeline, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre Henriot, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITATIONS OF STUDIES IN COLLECTIVE WORKS:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex. Janet L. Nelson, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David Cannadine and Samuel Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS: Author's name in small caps, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 230.

EX. 3: JOHN DAMASCEN, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. Buytaert, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) –Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

EX. 4: AVERROËS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de Libera, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITATIONS OF MANUSCRIPTS: City, Library, Collection, shelf mark, folium. Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

BOOK'S REVIEW GUIDELINES

- *Scripta Mediaevalia* publish review of books issued up to three years before the current year, about medieval thought topics.

- The must not exceed **4 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins.

- The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.

Intercambio de revistas

- *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di filosofia*, 18 n° 1 (2009), Pontificia Università della Santa Croce, Pisa-Roma, Italia.
- *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, LXXXIII (Settembre-Dicembre 2009), Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia.
- *Anuario filosófico* XLIII/1 (2010), Universidad de Navarra, Pamplona, España.
- *Augustiniana*, 59. 3-4 (2009), Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, Louvain, Bélgica.
- *Augustinus* LV n° 216-217 (2010), Agustinos Recoletos, Madrid, España.
- *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 12 (2007), Ruhr-Universität Bochum, Alemania.
- *Carthaginensia*, XXV n° 47 (2009), Universidad de Murcia, España.
- *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XX (2009), Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Firenze, Italia.
- *Epimeleia*, XVII, n° 33-34 (2008), Cefhire, Universidad Argentina John F. Kennedy, Buenos Aires, Argentina.
- *Espíritu* LVIII n° 138 (2009), Instituto Filosófico de Balmaesiana, Barcelona, España.
- *Etiam. Revista agustiniana de pensamiento*, III n° 3 (2008), Orden de San Agustín, Buenos Aires, Argentina.
- *Franciscan Studies* 67 (2009), St. Bonaventure University, New York, Estados Unidos.
- *Humanitas. Filosofía*, 36 n° 1 (2009), Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
- *Intus Legere. Filosofía*, 2 n° 2 (2009), Universidad Adolfo Ibañez, Viña del Mar, Chile.
- *Laval Théologique et philosophique*, 65 n° 1 (2009), Université Laval, Québec, Canadá.
- *Mayéutica* XXXV n° 80 (2009), Centro Filosófico-Teológico, Marcilla, España.
- *Revista de Filosofía* LXV (2009), Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- *Revista de Filosofía*, 34 n° 1 (2009), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- *Revista Española de Filosofía Medieval* 16 (2009), Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, España.

- *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 104.1 (2009), Université Catholique de Louvain, Lovaina, Bélgica.
- *Schede Medievali. Rassegna dell'officina di studi medievali*, 45 (2007), Officina di Studi Medievali, Palermo, Italia.
- *Studia lulliana* XLIX n° 104, (2009), Maioricensis Schola Lullista, Palma de Mallorca, España.
- *Studium. Filosofía y Teología*, XII/24 (2009), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina.
- *Temas medievales* 15-16 (2008), DIMED-CONICET, Buenos Aires, Argentina.
- *The Modern Schoolman*, LXXXI n° 1 (2010), Saint Louis University, Missouri, Estados Unidos.
- *The Thomist* 73 n° 4 (2009), Dominican Fathers, Washington, Estados Unidos.

Libros recibidos

- Diego M. Santos – Pablo Ubierna, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*, Bergerac, Buenos Aires, 2009.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. I, Ed. José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. V, Ed. José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009.
- Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Eunsa, Pamplona, 2010.
- Azucena Adelina Fraboschi, *Bajo la mirada de Hildegarda*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.
- - Azucena Adelina Fraboschi, *Scivias de Hildegarda de Bingen. Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2009.

