

# MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

33 (2014)

## ÍNDICES

*Mediaevalia. Textos e estudos* is a double peer review journal with printed and online editions.

Journal of the Gabinete de Filosofia Medieval / Medieval & Early Modern Philosophy thematic line of the Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, directed until 2013 by Professor Maria Cândida Pacheco. The journal was founded in 1992 with the support of the Fundação Eng. António de Almeida, and is published by the Faculdade de Letras da Universidade do Porto since 2000.

Guest editors of vol. 33 (2014): Paula Oliveira e Silva - Ángel Poncela

### Editor / Diretor

José Meirinhos (Universidade do Porto)

### Editorial Board / Secretariado editorial

Celia López Alcalde (Universidade do Porto)

João Rebalde (Universidade do Porto)

Paula Oliveira e Silva (Universidade do Porto)

### Scientific Board / Conselho Científico

Alessandra Beccarisi (Università del Salento, Lecce)

Alexander Fidora (Universitat Autònoma de Barcelona)

Andrea Robiglio (Katholiek Universiteit Leuven)

Catarina Belo (The American University in Cairo)

Catherine König-Pralong (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Cecilia Martini Bonadeo (Università degli studi di Padova)

Christophe Erismann (Universität Wien)

Christophe Grellard (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Gianluca Briguglia (Université de Strasbourg)

Irene Caiazzo (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

Jacob Schmutz (Université Paris-Sorbonne)

Jeffrey Witt (Loyola University Maryland, Baltimore)

Maria Leonor Xavier (Universidade de Lisboa)

Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra)

Martin Pickavé (University of Toronto)

Mikko Yrjönsuuri (Jyväskylän yliopisto)

Nadja Germann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Olga Lizzini (Vrije Universiteit Amsterdam)

Pedro Mantas España (Universidad de Córdoba)

Roberto H. Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre)

Tiziana Suárez-Nani (Université de Fribourg)

William Duba (Radboud Universiteit Nijmegen)

The authors published in this issue agree with its publication and open access distribution under the licence Creative Commons.

Pagination: Zelia Mota

Printed by Tipografia Formosa, Lda | Porto

Depósito legal: 52780/92

Registo D.G.C.S. 116 014

ISSN 0872-0991

ISSNe 2183-6884 <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia>

Published with the support of the Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (national funds for the strategic project Instituto de Filosofia ref. FIL/00502) and the Santander Universidades — Universidade do Porto program.

## TABLE OF CONTENTS ÍNDICE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| José Meirinhos<br><i>Mediaevalia: limiar e passagens</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                              | 5   |
| <p><b>Scientia de anima. Teorias da alma</b><br/> <i>do Islão clássico às universidades portuguesas do século XV</i></p> <p> </p> <p><b>Scientia de anima. Theories of the Soul</b><br/> <i>from the Classical Islam to the 16th Century Portuguese Universities</i></p> <p>Org. Paula Oliveira e Silva – Ángel Poncela</p> |     |
| Paula Oliveira e Silva<br>Introdução .....                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 11  |
| Ángel Poncela<br><i>El concepto de imaginación y su influencia en las teorías filosóficas islámicas del sueño y del conocimiento profético</i> .....                                                                                                                                                                        | 17  |
| Celia López Alcalde<br><i>Ymaginatio in the Commentary on the De Anima Attributed to Petrus Hispanus</i> .....                                                                                                                                                                                                              | 53  |
| Mário Santiago de Carvalho<br><i>Leitura do 'Proémio' do volume do De Anima do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbriense: como ultrapassar Aristóteles lendo Aristóteles?</i> .....                                                                                                                                           | 69  |
| Maria Camps<br><i>A imortalidade da alma segundo Manuel de Góis e Baltasar Álvares (1598)</i> .....                                                                                                                                                                                                                         | 87  |
| João Rebalde<br><i>Liberdade animal na Concordia de Luis de Molina</i> .....                                                                                                                                                                                                                                                | 103 |
| Ana Macedo Lima<br><i>Oróbio de Castro and the Problem of Crypto-Judaism: Materials for a Reflection</i> .....                                                                                                                                                                                                              | 117 |
| Joana Serrado<br><i>Recolhimento, Recogimiento, Recollection. Medieval and Baroque Trends in the Recollection Mysticism of Joana de Jesus (1617/1681)</i> .....                                                                                                                                                             | 143 |

## Book Reviews

|                                                                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| San Alberto Magno, <i>Sobre el alma</i> , trad. y notas J.A. Tellkamp, Pamplona 2012 (por José Meirinhos) .....                                                                                                        | 165 |
| Thomas von Aquin, <i>Quaestio disputata “De unione Verbi incarnati”</i> (Über die Union des fleischgewordenen Wortes), W. Senner, B. Bartocci, K. Obenauer (eds.), Bad Cannstatt 2011 (por Maria Manuela Martins)..... | 172 |
| Franciscus de Marchia <i>Reportatio IIa: Quaestiones in secundum librum Sententiarum</i> , ed. T. Suarez-Nani et alt., 3 vol., Leuven 2008-2012 (por Mário Correia).....                                               | 176 |
| Silva, J.F., <i>Robert Kilwardby on the Human Soul: Plurality of Forms and Censorship in the Thirteenth Century</i> , Leiden – Boston 2012 (por Celia López Alcalde) .....                                             | 179 |
| Oppy, G. – N. N. Trakakis (eds.), <i>Medieval Philosophy of Religion</i> , London – New York 2014 (por David Cerqueira) .....                                                                                          | 183 |
| Hamesse, J. – J. Meirinhos (éds.), <i>Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives</i> , Porto 2011 (por Ana Margarida Borges) .....                                                                | 185 |
| Martínez Gázquez, J. – J. V. Tolan (eds.), <i>Ritus infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media</i> , Madrid 2013 (por Celia López Alcalde) .....                           | 188 |

## Index / Índices

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Manuscritos citados .....                         | 195 |
| Autores Antigos, Medievais e Renascentistas ..... | 197 |
| Autores Modernos e Contemporâneos .....           | 199 |

## ***Mediaevalia*: limiar e passagens**

*Mediaevalia. Textos e estudos* iniciou a sua publicação em 1992 sob a direcção da Professora Doutora Maria Cândida Pacheco, como mais uma das actividades do Gabinete de Filosofia Medieval, no âmbito do Mestrado em Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, também fundado por sua iniciativa em 1985. Na revista e nos projectos do Gabinete colaboravam sobretudo os estudantes das primeiras edições desse Mestrado. Em 1997 o Gabinete de Filosofia Medieval e a revista tornaram-se parte activa na criação do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, unidade de investigação que cobre a generalidade das áreas da Filosofia e onde a Filosofia Medieval assumiu desde o início parte de relevo, dada a rede internacional de colaborações, os projetos desenvolvidos e os resultados de pesquisa obtidos desde 1985.

Até 1999 a publicação da *Mediaevalia* foi assumida pela Fundação Eng. António de Almeida, que com generosidade mecenática garantiu as condições editoriais para a sua continuidade e regularidade. Na sequência de um acordo de cedência do título pela Fundação, a partir de 2000 a revista passa a ser publicada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, mantendo o Gabinete de Filosofia Medieval a responsabilidade científica e editorial pela sua publicação. Acompanhando projetos de investigação que íamos criando e dirigindo, acentuou-se a abertura da revista a um mais amplo arco cronológico, desde o fim da Antiguidade até ao início da Idade Moderna, mantendo-se a receptividade a todos os temas e correntes filosóficas, sem preferências de escola ou metodológicas. Também desde esse ano a revista passou a publicar apenas um volume anual. A edição conta agora com o apoio do Instituto de Filosofia (financiamento estratégico da Fundação para a Ciência e a Tecnologia) e da Universidade do Porto (programa Santander Universidades).

Com este volume de 2014 ocorre a primeira mudança de direção da revista, cuja responsabilidade passo a assumir, após uma ligação a esta publicação desde o seu início, tendo assumido a coordenação editorial de todos os volumes, excepto do vol. 1 e do vol. 13-14.

Correspondendo a exigências de reconhecimento e padronização de revistas académicas, procede-se desde este número também à alteração da sua estrutura, criando um secretariado editorial e iniciando a renovação integral do Conselho Científico, que terá composição totalmente externa e maioritariamente internacional, integrando reconhecidos especialistas em Filosofia Medieval. Apraz-nos agradecer a todos aqueles que foram convidados e aceitaram fazer parte deste Conselho, a quem passam a ser atribuídas mais responsabilidades na qualificação científica da revista. Nesse sentido é também revisto o Estatuto Editorial da revista.

No volume anterior, em 2013, teve início a dupla edição da revista, impressa e em linha, com acesso livre após dois anos de embargo. Neste ano passam a estar também disponíveis em acesso livre todos os volumes precedentes já publicados, esperando que no futuro ambas as edições venham a ser publicadas em simultâneo, com disponibilidade imediata para o acesso aberto. Inicia-se também a atribuição a cada artigo de identificadores DOI, o que contribuirá para a perenidade da referência electrónica da publicação. A edição em linha e a gestão de identificadores digitais conta com o apoio dos serviços centrais da Biblioteca da Faculdade de Letras, a quem agradecemos esta colaboração na qualificação e valorização da revista.

Neste momento de renovação e continuidade, *Mediaevalia. Textos e estudos* e o Gabinete de Filosofia Medieval agradecem e deixam uma palavra pública de reconhecimento a todos aqueles que contribuíram para o seu funcionamento e integraram até agora a estrutura editorial. Deixamos constância dos seus nomes: em primeiro lugar a Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Cândida Pacheco, Directora e fundadora da revista, e os membros do Conselho Editorial cessante: Agostinho Figueiredo Frias, Ângelo Alves, Arnaldo Pinho, Carlos Moreira de Azevedo, José Acácio Aguiar de Castro, José Francisco Meirinhos, José Maria Costa Macedo, Maria Isabel Pacheco, Mário Santiago de Carvalho.

Damos também as boas vindas e agradecemos a disponibilidade a quem aceitou colaborar connosco integrando o novo Conselho Editorial, que irá sendo completado nos próximos números. *Mediaevalia* manterá uma orientação editorial e científica aberta, continuando, quando tal seja oportuno, a publicar volumes monográficos, como o presente. Aos editores convidados deste volume, Paula Olivei-

ra e Silva e Ángel Poncela, agradecemos a proposta de um volume sobre *Theories of the Soul from the Classical Islam to the 16th Century Portuguese Universities*, bem como todo o trabalho editorial que realizaram com uma vasta equipa do projeto de investigação financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (ref. EXPL/MHC-FIL/1703/2012) e intitulado “*Animal Rationale Mortale*”. *The Body-Soul Relationship and the Passions of the Soul in the Commentaries on Aristotle’s De anima of 16th Century Portuguese Universities*.

José Francisco Meirinhos  
*Mediaevalia. Textos e estudos*  
Gabinete de Filosofia Medieval  
Instituto de Filosofia  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto





**Scientia de anima.**  
*Teorias da alma: do Islão clássico às  
universidades portuguesas do século XVI*

**Scientia de anima.**  
*Theories of the Soul from the Classical Islam  
to the 16th Century Portuguese Universities*

**Org. Paula Oliveira e Silva – Ángel Poncela**



## Introdução

Este volume de *Mediaevalia – Textos e Estudos* publica um conjunto de estudos que refletem resultados relevantes do projeto de investigação “Animal Rationale Mortale. *A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles das Universidades portuguesas do séc. XVI* (Animal Rationale Mortale. *The Body-Soul Relationship and the Passions of the Soul in the Commentaries on Aristotle’s De anima of 16<sup>th</sup> century Portuguese Universities*)”. O projeto foi submetido ao concurso para projetos aberto pela FCT em 2012 por uma equipa de investigadores constituída no Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia Universidade do Porto, tendo sido financiado<sup>1</sup>. Sendo um projeto exploratório com um ano de duração, propunha-se em primeiro lugar rastrear e fazer uma identificação preliminar de comentários ao *De anima* de Aristóteles que serviram de base ao ensino da Filosofia nas universidades de Coimbra e Évora na segunda metade do século XVI, integrando-os no seu contexto e compreendendo-os a partir da tradição de comentário a esta obra de Aristóteles desde a Idade Média<sup>2</sup>.

À exceção do comentário ao *De anima* de Aristóteles integrado no *Curso Conimbricense*, cuja primeira edição impressa data de 1598, os demais comentários ao *De anima* que se conhecem e que resultaram do ensino de filosofia nas universidades portuguesas na segunda metade do século XVI subsistem apenas sob forma manuscrita. O *Comentário Conimbricense* ao *De anima* impresso tem

---

<sup>1</sup> Projeto com a referência FCT “EXPL/MHC-FIL/1703/2012”, Investigadora Principal: Paula Oliveira e Silva.

<sup>2</sup> Para uma descrição do projeto, equipa, atividades realizadas, levantamento de manuscritos, consultar o site *Animal Rationale Mortale* em <https://ifilosofia.up.pt/proj/arm/>.

sido objeto de múltiplos estudos e mesmo de uma tradução para português, como se verá mais à frente neste volume. Inversamente, os comentários manuscritos, cuja data de composição antecede a daquele, encontram-se praticamente inexplorados. O interesse particular pelos comentários ao *De anima* de entre o vasto conjunto de comentários subsistentes, teve origem em três fatores que configuram a investigação atualmente em curso no Gabinete de Filosofia Medieval que, desde há anos, tem dedicado particular atenção a esta obra. Em primeiro lugar, foram importantes para a determinação do objeto de estudo do projeto os resultados de investigação obtidos em projetos anteriores sobre a tradição aristotélica, também financiados externamente, visando agora o estudo da relação corpo-alma, as paixões da alma e a natureza da vontade. Em segundo lugar, estudos realizados anteriormente pela equipa nos domínios da ética, da política e da metafísica, em textos e autores do mesmo período, hoje bastante desenvolvidos no que se refere aos autores da escolástica peninsular, concluíram a necessidade de esclarecer aspetos sobre doutrinas explicadas por estes autores acerca da natureza humana e dos fins do homem. Ora, estas teorias são tratadas principalmente nos comentários ao *De anima* e nos comentários à Iª-IIªe da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. Por último, o grupo de investigação em que o projeto se insere, liderado pelo Professor José Meirinhos, bem como a maior parte dos membros da equipa de investigadores, ocupam-se desde há largos anos do estudo da tradição de comentário a esta obra de Aristóteles desde a Idade Média ao início da modernidade.

O volume inclui sete estudos apresentados em encontros científicos organizados ao longo do projeto e que refletem, em parte, a diversidade dos temas explorados e o amplo arco cronológico em que é necessário colocar o estudo dos comentários ao *De anima*, não deixando de analisar a sua influência em temas e autores que não estão a eles diretamente ligados.

Ángel Poncela publica um estudo de carácter histórico e sistemático sobre a receção dos *Parva naturalia* de Aristóteles no mundo islâmico antigo, com o objetivo de evidenciar alguns momentos da receção do *corpus* aristotélico em contextos culturais diferentes dos da sua produção. No seu artigo, mostra como alguns filósofos islâmicos mais relevantes desse período assimilaram as teorias aristotélicas sobre a imaginação e o sonho e as usaram na explicação dos fenómenos da profecia e da revelação divina, ambos de grande relevância no mundo islâmico.

Celia López Alcalde trata a questão dos sentidos internos em geral e da imaginação em particular na obra *Sententia cum questionibus* atribuída a Pedro Hispano e mostra que há diferenças substanciais entre esta teoria e aquela presente

noutra obra do mesmo autor, *Scientia libri De anima*. No seu artigo, discute a influência das interpretações árabes de Aristóteles (sobretudo de Avicena e Averróis) na explicação dada por Pedro Hispano nestas duas obras. Na sequência deste estudo sobre a teoria dos sentidos internos naquelas duas obras, Celia López faz um resumo do estado da questão sobre a autoria destas obras de Pedro Hispano. Com base nos estudos recentes sobre este autor e na investigação sistemática sobre ele realizada por José Meirinhos, sublinha a necessidade de fazer um estudo rigoroso das fontes manuscritas e de preparar uma nova edição dessas obras.

Mário Santiago de Carvalho na introdução do seu artigo sobre o *De anima* do *Curso Conimbricense* dá conta das suas publicações ao respeito e dos resultados mais recentes da sua investigação. Neste artigo, analisa o Proêmio deste Comentário evidenciando alguns aspetos relevantes sobre o modo como Manuel de Góis explica a relação entre a psicologia e as demais disciplinas filosóficas, nomeadamente a Ética e a Metafísica. No seu artigo mostra que Manuel de Góis, a partir de uma abordagem de Aristóteles que se propõe ser naturalista, ultrapassa este naturalismo ao elaborar uma explicação da natureza do homem que visa a sua destinação transfísica.

Maria Camps escreve sobre a questão da imortalidade da alma e mostra como a questão foi particularmente relevante nos comentários ao *De anima* deste período, em larga medida pelas reações da igreja católica às afirmações de Pietro Pomponazzi no seu *De immortalitate animae*. Camps conhece bem o Comentário ao *De anima* do *Curso Conimbricense* dado que sobre ele realizou a sua tese doutoral, tendo traduzido na íntegra este comentário para língua portuguesa. Neste artigo, resume as posições de Manuel de Góis sobre a alma separada presentes neste Comentário e sintetiza também os argumentos apresentados por Baltazar Álvares a favor da imortalidade da alma, no seu tratado sobre a alma separada.

João Rebalde escreve sobre a liberdade animal na obra do jesuíta espanhol Luís de Molina, conhecida como *De Concordia*. Neste artigo analisa a possibilidade considerada por Luís de Molina de existir algum tipo de liberdade nos animais irracionais. Evidencia, por um lado, a liberdade de interpretação deste jesuíta quer face à tradição de comentário à obra de Aristóteles, quer sobre as posições de Tomás de Aquino a respeito da liberdade dos irracionais. Por outro lado, deixa patente algumas subtilezas do conceito molinista de liberdade, na análise que este jesuíta faz do conceito de liberdade humana. Mediante o que Molina considera ser um vestígio de liberdade presente na ação dos irracionais, Rebalde faz uma análise fina do conceito de liberdade em Molina que permite compreender melhor as controvérsias ocorridas à época sobre a natureza da liberdade e do livre arbítrio.

Ana Lima, tomando como objeto principal do seu estudo o caso de Oróbio de Castro, dá a conhecer elementos da vida e obra deste judeu português na diáspora e mostra aspetos particulares do contexto intelectual dos judeus portugueses no século XVII. No seu artigo, aborda a obra e as teorias de um autor português muito pouco conhecido. Divulgando informação relevante sobre Oróbio de Castro, a sua obra e o contexto histórico e intelectual em que transcorre a vida deste autor, evidencia os problemas da conversão forçada dos judeus ao cristianismo. A partir da obra de Oróbio, *Observância da Lei Divina*, analisa em particular as questões sobre a redenção e o exílio e mostra as variadas dificuldades experimentadas pelos judeus da diáspora ibérica, sobretudo no caso daqueles que, como Oróbio, retornaram ao judaísmo de estrita observância.

Joana Serrado trata as questões do conhecimento interior da alma e da relação desta com Deus na obra de Joana de Jesus, mística cisterciense portuguesa que viveu no século XVII. Para fundamentar os aspetos teóricos do conhecimento místico, Joana Serrado analisa algumas doutrinas filosóficas sobre a natureza deste conhecimento que podem ser encontradas em filósofos do período medieval e do início da idade moderna. Com base neste percurso histórico e conceptual, analisa em particular o conceito de «recolhimento» na obra de Joana de Jesus e mostra como nesta prática religiosa estão implicadas teorias psicológicas, epistemológicas, teológicas e religiosas.

A preparação deste volume, como de resto a elaboração da grande maioria dos artigos que aqui se publicam, resultou de um verdadeiro trabalho em equipa. Como já se referiu, os estudos aqui reunidos resultaram, na sua maioria, da partilha de investigação e do debate realizados quer em seminários ou encontros científicos organizados no âmbito do projeto supra mencionado, quer em encontros internacionais nos quais os membros da equipa participaram. Por sua vez, na organização do volume e na preparação, revisão e formatação do material aqui editado, participaram ativamente os investigadores Celia López e João Rebalde, também membros da equipa do projeto e coautores neste volume. Na formatação e edição online do volume foi imprescindível a colaboração de Joana Gomes, também investigadora do Gabinete de Filosofia Medieval e da Patrícia Calvário, responsável pelos Índices. O volume resulta, portanto, de um eficaz trabalho de colaboração, que me apraz registar. Deste modo, reflete o espírito de equipa que o Professor José Meirinhos imprime ao Gabinete de Filosofia Medieval que dirige no Instituto de Filosofia e em cujo contexto este projeto se desenvolveu. Além de ter integrado a equipa de investigação como investigador nuclear, propôs a publicação destes resultados num volume monográfico da *Mediaevalia*. Tanto no

processo de formatação e de submissão, como em cada um dos seus encontros científicos, o projeto é devedor da sua orientação e do seu conhecimento da tradição filosófica medieval e do início da idade moderna em geral, e da tradição de comentário ao *De anima* de Aristóteles em particular. O espírito de colaboração na investigação e de partilha de conhecimento que imprime nesta vasta equipa tornou possível o projeto e viabilizou a publicação dos seus resultados.

O volume que agora se publica é um momento relevante desta investigação, pelo carácter inovador da informação contida em muitos dos artigos que aqui se publicam. Para além dele, o projeto permitiu confirmar o interesse dos comentários aristotélicos que se propunha explorar, o que por si também não representa uma novidade para o que já deles se conhecia. Para lá de resultados consolidados ou preliminares aqui expostos, foi possível rastrear e identificar os comentários sobre o *De anima* e em geral sobre a filosofia da natureza (*Física*, *A geração e a corrupção*, *Pequenos tratados naturais* entre outras obras), que sem dúvidas suscitarão ulteriores pesquisas e novos projetos. Trata-se de um vasto conjunto de textos aos quais é necessário regressar, dado o seu interesse filosófico e importância para a compreensão da emergência do pensamento moderno nos debates da Escola dos séculos XVI e XVII.

Paula Oliveira e Silva  
IP do projeto *Animal Rationale Mortale*  
(Universidade do Porto)





Ángel Poncela González\*

## El concepto de imaginación y su influencia en las teorías filosóficas islámicas del sueño y del conocimiento profético

### The Concept of Imagination and its Influence on Islamic Philosophical Theories of Dream and Prophetic Knowledge

#### Abstract

Throughout these pages, we will dwell on one of the various moments that makes possible the history of the reception of the Aristotelian Corpus in cultural contexts different from that of its production, as is the case of the results provided by the Islamic reading of the *De anima* and of the *Parva Naturalia*. Islamic philosophers (*falasifa*) of the classical period, first in the East and later in the West, rethought the theories of imagination and dream, aiming at a rational justification of the dogma of prophecy. The openness to all humanity of the possibility of reaching a knowledge similar to the prophetic one provided the *falasifa* with a means of legitimizing the practice of Philosophy within Islam.

**Key words:** Islam; Soul; Intellect; Dream; Imagination; Prophecy.

**Ancient and Medieval Authors:** Al-Kindi; Alfarabi; Avicenna; Averroes; Ibn Khaldun.

#### Resumen

A lo largo de estas páginas, nos detenemos sobre uno entre los diversos momentos que posibilita la historia de la recepción del Corpus aristotélico en contextos culturales diversos al de producción, como es el caso de los resultados proporcionados por la lectura islámica del *De anima* y de los *Parva Naturalia*. Los filósofos islámicos (*falasifa*) del periodo clásico, primero en Oriente y más tarde en Occidente, repensaron las teorías de la imaginación y del sueño, con el propósito de alcanzar una justificación racional del dogma de la profecía. Por otro lado, la apertura a toda la humanidad de la posibilidad de alcanzar un conocimiento semejante al profético, proporcionó a los *falasifa* un medio para legitimar la práctica de la Filosofía en el contexto del Islam.

---

\* Profesor Contratado Doctor. Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca; aponcela@usal.es.

**Palabras clave:** Islam; Alma; Intelecto, Sueño; Imaginación; Profecía.

**Autores antiguos y medievales:** Aristóteles; Al-Kindi; Alfarabi; Avicena; Averroes; Ibn Jaldún.

## 1. Plan y objeto

Las páginas siguientes fueron suscitadas a partir del estudio de la influencia del *De Anima* de Aristóteles en el contexto de la filosofía oriental y occidental que hemos realizado en el proyecto de investigación, *Animal Rationale Mortale*<sup>1</sup>. Para ello, seguimos la indicación establecida por el Filósofo en sus *Parva Naturalia*, sobre la relevancia epistémica de la facultad de la imaginación, como puente entre el conocimiento sensible y el intelectual y que nos permita comprender mejor el proceso del conocimiento humano.

Proponemos en el apartado siguiente de carácter introductorio un breve análisis de las tres dimensiones que intervienen en el proceso del conocimiento humano, según la filosofía islámica: Su causa (el Ángel o intelecto agente), las facultades que intervienen (imaginación, intuición, intelecto) y por último, la naturaleza del objeto conocido (la visión y el sueño). Atendemos brevemente a los dos primeros ejes, para concentrar el grueso del estudio en el último de ellos, al que dedicamos la segunda parte del escrito. En éste, destacamos los elementos que intervienen en la explicación racional del proceso del sueño, recorriendo las ideas aportadas por algunos de los principales representantes de la filosofía islámica, primero en Oriente, y más tarde en Occidente (*al-Ándalus*).

## 2. El Islam: Profecía y Filosofía

A modo de proemio, dedicamos unas líneas a repensar la función que cumple la profecía en el contexto del Islam, orientando la reflexión hacia el modo de relacionarse con la Filosofía islámica.

---

<sup>1</sup> La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación y la Junta de Castilla y León a los proyectos de investigación: *Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen* (FFI2011-23200). *Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles portugueses do séc. XVI* (EXPL/MHC-FIL/1703/2012).

Como es sabido, la civilización islámica se erige sobre el hecho religioso y su carácter profético, tal y como aparece enunciado en la profesión de la fe musulmana: «no hay más que un solo Dios y Muhammad es su profeta». La dimensión profética, recogida de la tradición hebrea proporcionó al Islam una vía a la trascendencia: un medio para acceder racionalmente a la divinidad. La voz del Profeta es el modo de hacerse presente Dios en el mundo y en la historia. El Profeta hace partícipes a los hombres de un mensaje divino y de este modo, Dios se dirige a los hombres a través de un mediador para promulgar una Ley que sirve de guía al hombre en este mundo para poder alcanzar el otro tras el óbito.

La Filosofía, siguiendo la tesis de Hodgson, fue la más tardía de las expresiones culturales en hacer acto de presencia en la civilización Islámica<sup>2</sup>. Esta razón sirve para explicar tanto la singularidad como la compleja naturaleza de la filosofía islámica, configurada a partir de elementos dogmáticos a los que se sumaron las explicaciones racionales proporcionadas por la filosofía griega con el propósito principal de confirmar dichas creencias. Los elementos revelados heredados de la tradición religiosa fueron la existencia de Dios y su unicidad y la creencia en la profecía. Sobre la base de la metafísica griega de orientación aristotélica y neoplatonizante, la filosofía islámica identificó el primer principio dogmático con el primero de la realidad; aquél que fue buscado por los primeros filósofos griegos, con el propósito de afirmar la existencia de una realidad absoluta, trascendente, unidad originara de la que procedía toda multiplicidad. Como el primer principio filosófico coincidía con las primeras verdades (existencia y naturaleza unitaria de Dios), los filósofos islámicos comprendieron que la filosofía primera aristotélica tenía como objeto principal la misma verdad del Islam (*al-Haqq*). Así al-Kindi afirmó que «(...) la filosofía primera versa sobre el conocimiento de la verdad primera que es la fuente de toda verdad»<sup>3</sup>. A esta parte de la filosofía, la denominaron «Ciencia divina» o «ciencia de las cosas divinas» (*'ilm ilahi, Ilahiyyat*), es decir, teología, en el sentido dado por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> En opinión de Hodgson en el periodo áureo de la civilización islámica, convivieron cuatro orientaciones culturales que rivalizaron entre sí. Por orden de aparición estas fueron: El modo de vida dispuesto por la Sharía, el sufismo, el género literario adab y por último, la especulación filosófica. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., University of Chicago Press, Chicago 1974, Book 1, pp. 238-239.

<sup>3</sup> Al-Kindi, «Sobre la filosofía primera», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras filosóficas de al-Kindi*, Coloquio, Madrid 1986, p. 46.

<sup>4</sup> Las diversas denominaciones empleadas por Aristóteles para referirse a la Metafísica son las siguientes: 1º) Filosofía primera (*prôte philosophía*): Estudio de la «sustancia inmóvil», del «ente

A la explicación de la segunda verdad contenida en la profesión de fe islámica, la misión profética de Muhammad, también dedicaron buena parte de su energía intelectual los filósofos islámicos (*falasifa*). La investigación de esta verdad supuso en términos filosóficos: a) realizar una investigación sobre los límites del conocimiento humano comparándolo con el profético (estudiar la naturaleza del conocimiento profético) y b) emprender el estudio del valor del profetismo tanto para la comunidad como para el individuo. El segundo aspecto es muy importante en términos humanísticos puesto que el profeta confirmaba la posibilidad humana del ascenso racional hacia la comprensión de la primera verdad. Por todo esto, resultó imprescindible para los pensadores islámicos, emprender una investigación entorno a la profecía con el propósito de clarificar y defender los siguientes aspectos: Naturaleza y condiciones de la revelación, características del profeta y justificación de la misión profética<sup>5</sup>.

Las crónicas árabes sitúan a al-Kindi, como el iniciador de los estudios filosóficos en el Islam. Introdujo la distinción entre las ciencias humanas (*al-'ulum al-insaniyya*) y las ciencias divinas (*al-'ilm al-ilahi*). Mientras que las primeras afirmó que se obtenían: «por medio del estudio y del esfuerzo del hombre y por sus propios recursos», son saberes que no «alcanzan el rango de la ciencia divina» ya que estas no requieren ni estudio, tiempo ni otros recursos propios de los hombres. Este último es «el conocimiento de los Profetas al que Dios Altísimo ha dado como propiedad» a aquellos que previamente han purificado e iluminado

---

en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente». Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid 1994, VI, 1; Bk 1026 a 23-32. 2º) Ciencia primera (*próte epistémē*): «Trata de estos (entes) en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto son alguna otra cosa». *Meta*. XI, 4; Bk 1061 b 30-32. 3º) Ciencia divina (*epistémē ton theíon*): «La [ciencia] más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola, pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones, pues Dios le parece a todos ser una de las causas y cierto principio y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que éstas, pero mejor ninguna». *Meta*. I, 2; Bk 983 a 6-11. 4º) Filosofía teológica (*philosophía theologiké*): «Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas, a saber, la matemática, la física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [inmóvil y separada] y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso». *Meta*. VI, 1; Bk 1026 a 18-23. 5º) Filosofía (*philosophía*): «La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente». *Meta*. XI, 4; Bk 1061 b 25-27. 6º) Sabiduría (*sophía*): «La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios». *Meta*. I, 2; Bk 981 b, pp. 27-29.

<sup>5</sup> L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, J. Vrin, Paris 1967, p. 147.

sus almas. Este tipo de sabiduría, concluye, «es propia de los profetas pero no se encuentra en el resto de los hombres»<sup>6</sup>.

Supuesta esta división entre el conocimiento humano y el profético, nos preguntamos ¿Mediante que proceso es adquirido el conocimiento profético? Al-Kindi no ofrece ninguna explicación. En al-Farabi en cambio, sí que encontramos una explicación.

La filosofía resulta de la operación de la facultad superior del hombre que es la razón. La revelación, como contenido principal del conocimiento profético, se da en cambio en la imaginación, que es una facultad de un orden inferior a la razón pero que posee una función específica en la que radica la cualidad de la inspiración, por medio de la cual el profeta es capaz de traducir en símbolos que pueden ser comprendidos por todos los hombres la verdad que le ha sido revelada. Esta cualidad es la imitación (*m'uhaka*). Por medio de la imitación el profeta puede representarse en imágenes esta verdad, puesto que esta facultad es incapaz de recibir los inteligibles tal como los aprehende el intelecto. Según Walzer, la imitación es una especie de «fantasía creadora» que es actualizada por el Intelecto Agente a través de una iluminación<sup>7</sup>. En efecto así podemos leer:

Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita (*haka*) son sensibles de suma belleza y perfección, aquel que las vea obtendrá un placer grande y maravilloso y verá cosas maravillosas que no pueden existir en modo alguno en los otros seres. No ha impedimento para que, cuando la facultad imaginativa de un hombre alcance la cima de la perfección, reciba del Intelecto Agente y durante la vigila objetos particulares presentes y futuros o sus imitaciones (*muhakiyat*) en forma de sensibles o reciba también las imitaciones de los inteligibles separados y demás seres nobles y los vea. A través de los objetos particulares y de su visión que recibe, obtendrá la profecía (*nubuwwa*) de cosas presentes y futuras, y a través de los inteligibles que reciba obtendrá una profecía de cosas divinas. Este es el mas alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa<sup>8</sup>.

Además de extender la posibilidad de la profecía a todos los hombres, con la imitación se explica también el poder de la adivinación, el cuál, al poder darse en cualquier hombre, es forzoso establecer alguna característica que distinga al profeta del resto de los hombres. La profecía según al-Farabi sólo se da en aquél hombre dotado de una naturaleza superior, de un alma purificada de las necesi-

<sup>6</sup> Al-Kindi, «Sobre los libros de Aristóteles», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras filosóficas de al-Kindi*. Coloquio, Madrid 1986, p. 49.

<sup>7</sup> R. Walzer, «Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination», in R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1962, p. 212.

<sup>8</sup> Al-Farabi, *La Ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid 1985, p. 80.

dades corporales y apta para recibir la efusión (*wahy*) o revelación del Intelecto Agente o del ángel de la revelación.

La profecía es por lo tanto, la expresión de la actividad más perfecta de la que es capaz la imaginación humana. Por pertenecer la imitación a esta facultad, es de rango inferior a la actividad de la razón, y por esto en el sistema alfarabiano, expuesto en su *Ciudad Ideal*, la religión ocupa un lugar inferior a la filosofía. El profeta, el filósofo, imán es el gobernante de la Ciudad Ideal. Esto quiere decir que para al-Farabi, no era suficiente ser profeta para ostentar el gobierno del estado islámico; era necesario a ese don sumar las virtudes intelectuales que aporta la filosofía.

Más tarde observamos en la historia del pensamiento islámico que el estudio de la profecía está integrado en el árbol de las ciencias islámicas. Así, Avicena, en su *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, ubicó a la profecía en la filosofía práctica:

Esta parte (tercera, tras la Ética y la Política) de la filosofía práctica da a conocer la existencia de la profecía y la necesidad que de la ley religiosa (*sari'a*) tiene el género humano para su existencia, su permanencia y su vida futura... y permite distinguir entre la profecía divina y todas las falsas profecías<sup>9</sup>.

Aunque la profecía caiga en el ámbito de preocupaciones de la filosofía práctica, de ello no se sigue necesariamente, como advirtió el pensador persa, que sea la filosofía la encargada de proporcionar el contenido del saber profético. Esto es así, ya que la filosofía es una ciencia estrictamente humano mientras que el conocimiento profético es revelado y por lo tanto, algo que solo conoce Dios: «El profeta (*al-nabi*) viene de parte de Dios Altísimo y es enviado por él»<sup>10</sup>. El enviado (*rasul*) «(...) es el que transmite lo que ha recibido en la emanación llamada revelación, de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado lo mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Avicena, *Risala fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya*, trad. de G. Anawati, in «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», *MIDEO* 13 (1977) 232-335; 324.

<sup>10</sup> Avicena, ed. S. Van Riet, in *Avicenna latinus: Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, 3. Vols., E. Peeters – E. J. Brill, Louvain – Leiden 1977-1983, vol. II, p. 541.

<sup>11</sup> Avicena, *Fi itbat al-nubuwwat*, trad. de M.E. Marmura, *On the Proof or Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors*, in R. Lener – M. Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, New York 1963, p. 120.

Pero, ¿Cómo le llega esta ciencia el profeta? Acabamos de recordar que la teoría del conocimiento profético de al-Farabi aparecía ligada a la percepción sensible: El conocimiento era comunicado al profeta a través de una iluminación precedente del intelecto agente. Esta actualizaba la potencialidad de la imaginación pero por definición esta requiere del concurso constante de los objetos sensibles.

Avicena extendió el conocimiento profético a todo el proceso del conocimiento. Distinguió dos tipos de revelación: Sensible e intelectual.

La revelación sensible acontece cuando la facultad imaginativa recibe las imágenes particulares. En el común de los mortales esto acontece durante el sueño y por ello, solemos confundir estas imágenes con otras sensible. El profeta por el contrario, tiene la capacidad de recibir las imágenes durante la vigilia y sin confundirlas con otras. Y esta visión clara le permite traducirlas posteriormente en símbolos de la verdad y profetizar el futuro. La recepción de estas imágenes se produce por una iluminación que no procede del intelecto agente sino de las almas celestes que por tener un aspecto material, pueden conocer los particulares y hacerlos emanar sobre la imaginación del profeta.

Así lo expone en su comentario al *De anima*:

Sucede a veces que en algunos hombres la facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutajaliyya*) es creada con gran vigor, dominante, de manera que los sentidos no se apoderan de ella ni la formativa (*al-musawwira*, imaginación, *virtus formalis*) la desobedece y que el alma también es fuerte de manera que su volverse hacia el intelecto y hacia lo que está antes del intelecto no elimina su aplicarse a los sentidos. Estos tienen durante la vigilia aquella disposición que otros tienen durante el sueño (...) se trata de la disposición que tiene el que duerme de percibir las cosas ocultas (*mugayyabat*) cerciorándose de ellas por su estado actual o por modelos que ellas tienen. A éstos les sucede a veces tal cosa durante la vigilia y a menudo entremedias de esto, les sucede que pueden finalmente alejarse de las cosas sensibles y sobrevenirles una especie de desvanecimiento; a veces no sucede, a veces ven la cosa en su estado; a veces imaginan su modelo por la misma causa por la que el que duerme se imagina el modelo de lo que ve (...) y otras veces se les representa un fantasma y se imaginan que lo que perciben sólo es una alocución de ese fantasma por palabras oídas que has sido retenidas y que son recitadas. Esta es la profecía propia de la facultad imaginativa. Hay además otras profecías de cuyo asunto nos ocuparemos después<sup>12</sup>.

En *El libro de las orientaciones y advertencias*, continuó explicando que:

Si el alma es de una substancia poderosa, que tiene capacidad para abarcar los dos lados correspondientes, no está lejos el momento en que le ocurra esta sustracción, presentándosele la

<sup>12</sup> J. Bakos, *Psychologie d'Ibn Sinā (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifā*, Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, Prague 1956, p. 122.

ocasión durante el estado de vigila. Porque unas veces la influencia desciende a la memoria (*dikr*) y se detiene allí. Pero otras veces se hace dueña e irradia sobre la imaginación (*jayal*) una iluminación evidente, y entonces la imaginación fuerza a la tabla del sentido común (*al-hiss al-mustarak*) hacia su lado y diseña lo que se ha grabado en ella. Especialmente el alma racional le sirve de ayuda sin desviarla, tal como hace a veces la estimativa (*tawahhum*) en los enfermos y en los locos: esto es lo mas apropiado. Y si sucede así, la influencia se hace observable y visible o se convierte en un grito de llamada o en otra cosa. Unas veces puede convertirse en imagen de forma perfecta o en discurso en forma de poema, mientras que otras en una imagen de la más sublime hermosura<sup>13</sup>.

El segundo tipo de revelación es la que acontece de un modo intelectual. Los hombres también reciben una efusión de inteligibles desde el intelecto agente. Algunos de estos inteligibles son recibidos por todos los hombres, mientras que otros solo son conocidos por aquéllos capaces de pensamiento abstracto. Y esto puede ser recibido de dos modos afirmó Avicena: directa e indirectamente. Del primer modo acontece como en: «la recepción de las opiniones comunes y de los primeros inteligibles (las verdades evidentes)». En el segundo modo, como sucede con: «la recepción de los inteligibles segundos a través de los primeros, a través de los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa»<sup>14</sup>.

Se sigue de lo anterior el establecimiento de la siguiente distinción: Mientras que los hombres reciben los segundos inteligibles mediatamente, los profetas no necesitan de esas operaciones preparatorias y los reciben de modo inmediato. Su conocimiento es por lo tanto intuitivo en virtud de la instantaneidad con que el Intelecto Agente les infunde todos los inteligibles. La capacidad del profeta reside entonces en el poder para intuir todos los inteligibles sin la mediación del proceso cognitivo previo.

Confirma nuestra interpretación la siguiente descripción de la potencia profética aportada por Avicena:

Puede haber entre los hombres un individuo que tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta el extremo de inflamarse solo con una intuición (*hads*), quiero decir de recibirlos del Intelecto Agente en todas las cosas; se imprime en ella entonces la forma que está en el Intelecto Agente, bien de un solo golpe, bien casi de golpe, no por argumento de autoridad, sino siguiendo un orden que incluye los términos medios. Porque los datos apoyados en la autoridad, en las cosas que sólo se conocen por sus causas, no son evidente intelectualmente. Esta es (...) la más alta de las facultades de la profe-

<sup>13</sup> Avicena, *Al-Isarat wa-l-tanbihat*, trad. de A.M. Goichon, *Ibn Siná. Livre des Directives et Remarques*, J. Vrin, Paris 1951, pp. 514-515.

<sup>14</sup> Avicena, *Fi itbat al-nubuwwat*, cit, p. 121.



cía, y esta facultad es la más digna de ser llamada facultad santa, siendo ella el más alto grado de las facultades humanas<sup>15</sup>.

La intuición adquiere el papel en el planteamiento de Avicena de factor de posibilidad de la profecía por el intelecto, haciendo aparecer en el alma del profeta el conocimiento especulativo que otros solo pueden adquirir a través del pensamiento discursivo. Del intelecto agente, el profeta recibe el conocimiento universal que incluye no solo los datos teóricos sino también las normas éticas que él traduce en prescripciones particulares de la Ley. Y de las almas celestes recibe el conocimiento de los particulares, el saber de antemano los sucesos que han de ocurrir, por lo que puede profetizar el futuro. Intelecto agente y almas celestes son las sustancias espirituales de las que habla en diversos pasajes y que identifica con los ángeles por lo que el profeta es el representante más elevado de la especie humana al poseer el carácter más noble y que se distingue por su santidad, en virtud de ese contacto directo que mantiene con el mundo de la divinidad:

El más excelente de los hombres es aquél cuya alma ha llegado a la perfección, aquel que tiene un intelecto en acto y que ha adquirido las costumbres que son las virtudes prácticas. El más excelente entre éstos aquél que está dispuesto para recibir el grado de la profecía. Es este quien tiene en sus facultades psíquicas las tres propiedades que hemos mencionado: que oiga la palabra de Dios, que vea a los ángeles y que éstos se hayan transformado para él en una imagen que pueda ver. (...) Aquél que tiene una revelación se le aparecen los ángeles bajo la forma de simulacro y en sus oídos se produce una voz que oye, proveniente de Dios y de los ángeles. La oye sin que sea una palabra de hombre o de animal terrestre. Tal es aquel a quien adviene la revelación<sup>16</sup>.

Así la imaginación, cuando se halla perfectamente dispuesta, desempeñará un papel central en el profetismo islámico<sup>17</sup>. Avicena, la atribuyó una disposición activa y creativa capaz de actuar con independencia de los sentidos externos. Este tipo de imaginación (*virtus imaginativa* o *facultad cogitativa*) establecía un puente entre el mundo físico y el celeste, posibilitando las visiones proféticas<sup>18</sup>. Cuando éstas se producían, el entendimiento se ponía al servicio de la imaginación encargándose de la representación del mundo sensible.

<sup>15</sup> Bakos, *Psychologie d'Ibn Sinā...*, cit., p. 122 y p. 177.

<sup>16</sup> Avicena, ed. S. Van Riet, cit, vol. 1, p. 523.

<sup>17</sup> D.N.. Hasse. *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of Soul 1160-1300*, Warburg Institute – Nino Aragno, London – Turin 2000, p. 153.

### 3. La teoría filosófica islámica del sueño

#### 3. 1. Las fuentes helénicas principales

El estudio de la profecía en el contexto islámico pone de relieve las múltiples concomitancias entre el proceso psicológico del profeta y el natural y lo que es más importante, que no siempre requería del auxilio divino. Así, desde esta lectura, la profecía se mostraba en el Islam como la expresión más perfecta del conocimiento natural resultante del perfeccionamiento de las capacidades cognoscitivas más nobles: la imaginación y el intelecto. En la descripción de las funciones que realiza la imaginación en el proceso del conocimiento, es introducida la cuestión del papel que desempeña esta facultad, tanto en el estado de vigilia como durante el sueño. El estudio del sueño recibió un tratamiento primordial por parte de los filósofos islámicos como una de las vías principales para la legitimación de la Profecía.

En el contexto de la teoría del conocimiento profético, la onirológia islámica, se apoyó en primer término en el corpus tradicional, el Corán y los hadices, ligando las visiones de Mahoma con la historia profética judeo-cristiana. Desde un punto de vista filosófico, la teoría del sueño y de la visión desarrollada por los principales *falasifa*, se apoyó de manera principal en dos fuentes griegas: los *Parva Naturalia* de Aristóteles y el libro sobre *la interpretación de los sueños* (*onirokritikon*) de Artemidoro de Daldis (Éfeso, Siglo II d. C.)<sup>19</sup>. A continuación atenderemos brevemente a la teoría del sueño contenida en estas obras.

##### 3. 1. 1. Aristóteles: *Parva Naturalia*<sup>20</sup>

Los llamados *Parva naturalia* son un conjunto formado por siete tratados de filosofía natural<sup>21</sup>, compuesto tras abandonar la Academia (347-334 a. n. e.) y concluidos en su Liceo (334-332) junto con el *De anima* considerando los tratados una ampliación del tratado del alma<sup>22</sup>.

Uno de los problemas a resolver por la teoría aristotélica del sueño consiste en saber si los sentidos operan durante el sueño y que especie de sensación produ-

<sup>18</sup> Avicena, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. de S. Van Riet, Editions orientalistes – E.J. Brill, Louvain – Leiden 1968, IV, 2, p. 173.

<sup>19</sup> Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. de E. Ruiz, Gredos, Madrid 2002.

<sup>20</sup> Para un análisis de la teoría aristotélicas del sueño: Cfr. E. Suárez de la Torre, «Sueño y fenomenología onírica en Aristóteles», *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973) 279-311. A. Bravo, «Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños», *Cuadernos de Filología de*

ce las visiones oníricas. Especial interés para el desarrollo de la teoría del sueño poseen los ensueños premonitorios o proféticos.

En este punto, el estagirita no negó de antemano la existencia de premoniciones o visiones de sucesos que tendrán lugar en un futuro más o menos próximo. Pero Aristóteles en *Sobre la adivinación por medio del sueño* intenta ofrecer una explicación racional de este fenómeno, sin defender en ningún momento la intervención de la divinidad en el proceso.

En el tratado *Acerca de los ensueños* cifra la causa de las visiones en «el movimiento de las sensaciones cuando uno está dormido». Está preparando el camino para refutar dos creencias comunes a la literatura griega homérica, y admitidos por Platón —y también por Aristóteles en sus obras de juventud<sup>23</sup>—: que la visión onírica es un medio de comunicación entre los dioses y los hombres y, que son un medio de prever el futuro.

En relación con el sueño, explica que los ensueños, están producidos por la imaginación, y no por los sentidos externos ni por el sentido común que perma-

---

*Ciudad Real* 4 (1985) 15-65. En opinión de Freudenthal, el título editorial *Parva Naturalia* es muy tardío; posiblemente no apareció hasta bien entrado el siglo XVI. Cfr. J. Freudenthal, «Zur Kritik un Exegese von Aristoteles' Parva Naturalia», *Rheinisches Museum für Philologie* 24 (1869) 82.

- 21 Los siete tratados que forman los *Parva Naturalia* son: *Acerca de la sensación y de lo sensible; Acerca de la memoria y de la reminiscencia; Acerca del sueño y la vigilia; Acerca de los ensueños; Acerca de la adivinación por el sueño; Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida; Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte y de la respiración*. Cfr. *Aristotelis Opera Graece Latinae Academy Regia Borusica*, 5 vols., ed. I. Bekker, Berolini, Berlin 1831-1870; 436-480. Hemos empleado la edición siguiente: Aristóteles, *Acerca de la generación y de la corrupción. Tratados breves de Filosofía Natural*, trad. de E. la Croce – A.B. Pajares, Gredos, Madrid 1987.
- 22 Se presentan como el complemento del tratado *Sobre el alma*: «Una vez que se tratado de antemano y en detalle acerca del alma en sí misma y acerca de cada una de sus facultades, en tanto que partes de ellas, la siguiente tarea es examinar en los animales y en todos los seres dotados de vida cuáles son sus actividades específicas y comunes». Aristóteles, «Acerca de la sensación y lo sensible», cit., I, 436 a, p. 183. Estos atributos, tanto comunes como particulares de algunos vivientes, son «comunes al alma y al cuerpo como: sensación, memoria, pasión, deseo y en general, apetito, además de placer y dolor». Ibid., 436 a 7-10, p. 183. Más adelante se añaden nuevas funciones y acciones como el sueño y la vigilia. Estas acciones son «comunes al alma y al cuerpo», pues todos ellos aparecen ligados al fenómeno de la sensación: o bien acompañan a una sensación o bien se manifiestan por medio de una sensación o protegen la sensación o la destruyen. Y la sensación «se produce en el alma a través del cuerpo» Ibid., 436 b – 5, p. 184.
- 23 En sus diálogos de juventud y los escritos morales, en los que el estado de sueño y las ensoñaciones, se caracteriza siguiendo la herencia pitagórica y platónica (*Fedro, República, Critón*,

necen inactivos durante el sueño. Dependen por lo tanto de la facultad sensitiva del alma. La causa eficiente son los movimientos residuales que permanecen en los sentidos después de haber cesado la aplicación del estímulo en ellos, como acontece con la persistencia de una imagen muy brillante después de que dejamos de mirar el foco que la produce. Obviamente hablamos del estado de vigilia. En términos médicos, lo explica a partir del calor corporal exhalado hacia la parte superior del cuerpo.

En lo que se refiere al problema de la adivinación por medio del ensueño, el paradigma médico al que se enfrenta es el Tratado de Hipócrates *Sobre la Dieta* dedicado completamente a esta cuestión. Allí se afirmaba que: «los sueños que son divinos y que anuncian (...) bienes o males»<sup>24</sup>. Aristóteles rechazó esta creencia popular alegando dos motivos: Primero, porque si así lo hicieran, los confiarían a personas inteligentes y no a la gente ignorante. En segundo lugar, porque la evidencia de que incluso los animales sueñan, anula la posibilidad de afirmar que los ensueños sean causados por la divinidad.

Por estas razones concluye afirmando que los ensueños de carácter profético o adivinatorio no existen y que por lo tanto todo ensoñación es reducible a un indicio de una enfermedad, a un principio de acción o mantiene alguna coincidencia con la realidad<sup>25</sup>. La mayor parte de los ensueños, pertenecen al último grupo y por lo tanto, no son más que meras coincidencias; por este motivo, en la mayoría de los casos una predicción soñada no se cumple<sup>26</sup>. Las visiones oníricas, como

---

*Leyes, Timeo*) de manera positiva, como un modo de acceso a la divinidad, aunque sin recibir una explicación precisa de este camino. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1102b4-10; *Ética a Eudemo*, II 1219a42-5.

<sup>24</sup> Hipócrates, «Sobre la dieta en las enfermedades agudas», trad. de C. García – M<sup>a</sup>.D. Lara – J.A. López – B. Cabellos, *Tratados Hipocráticos*, Vol. I, Gredos, Madrid 1983; IV, 87.

<sup>25</sup> Que los ensueños son señales o indicios de una enfermedad física que padece el cuerpo, es la opinión defendida por la medicina de la época. En este sentido afirma el filósofo de Estagira que: «Los médicos más selectos dicen que es preciso prestar mayor atención a los ensueños». Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, cit., 463a5, p. 297. En segundo lugar, los ensueños pueden actuar como causa de una actividad que desarrolle el individuo cuando despierte o bien, que una actividad ya realizada en estado de vigilia actué como causa de un ensueño que verse sobre la misma actividad. Pero generalmente, afirmó el Filósofo en último lugar, los ensueños no son más que coincidencias. Cuando se nos presenta un amigo en un ensueño y al despertar lo vemos, esto acontece por simple coincidencia. A este último grupo, se adscriben especialmente todos aquellos sueños que sean más extravagantes. Ibid., 463b1, p. 298.

<sup>26</sup> La conclusión de Aristóteles respecto al origen del sueño: «Es absurdo que sea la divinidad quien los envíe –los ensueños verídicos–, y que no los envíe a los mejores ni a los más sensatos, sino a cualquiera al azar». Ibid., 462b 21, pp. 295-6. Por el principio: «el movimiento rompe el sueño

producto de las imágenes residuales provocadas por las percepciones ocasionadas durante el estado de vigilia, comportan imágenes que son más activas cuanto menos inteligente sea el sujeto que sueña. La prueba de ello es que las visiones oníricas son más frecuentes en individuos con patologías específicas, naturales o inducidas: caracteres melancólicos, consumidores de alcohol y estupefacientes.

Aristóteles al término del tratado, concede que es posible practicar una cierta adivinación en el sentido de realizar una interpretación de los mismos. Se trataría de un intento por reconstruir la imagen distorsionada que aparece en los ensueños en busca de la realidad que subyace tras ella: deseos, ilusiones o enfermedades del durmiente. Para cumplir este propósito sería precisa la intervención de un intérprete, que no será una persona con caracteres especiales sino un simple anudador de coincidencias<sup>27</sup>.

### 3. 1. 2. El libro de la interpretación de los sueños de Artemidoro

Apoyándose en la tradición de la interpretación de los sueños, profundamente establecida en la Grecia del siglo II d. n. e.<sup>28</sup>, Artemidoro distinguió, en primer lugar el «ensueño» (*enúpnion*) de la «visión onírica» (*óniēros*). Mientras que el sueño carece de valor profético o premonitorio, las visiones oníricas, sí que lo poseen<sup>29</sup>. Por esta razón solo serán objeto de la interpretación las visiones oníricas.

---

verídico» en relación con el movimiento de los diversos humores físicos, resulta que sean los dementes y los melancólicos, y no los profetas, quienes presenten una mayor predisposición a estos supuestos ensueños verídicos: Ello es debido «a causa de su vehemencia» y «por su inestabilidad». Ibid., 464b18, p. 303; 464b1, p. 302.

<sup>27</sup> «El juez más hábil de los ensueños es el que puede observar las semejanzas», esto es que posea habilidad para «percibir rápidamente y ver en su conjunto en lo despedazado y dislocado de las imágenes lo que es de un hombre, de un caballo o de cualquier otra cosa» es el intérprete. Ibid., 464b 12, p. 303.

<sup>28</sup> Según declara Artemidoro de Daldis en su Libro: «no hay obra de onirocrítica que yo no haya manejado» sus fuentes principales son: Geminio de Tiro (quien escribió tres libros dedicados a la onirocrítica), Demetrio de Falero (cinco libros), Artemón de Mileto (22 libros) así como un contemporáneo suyo, Febo de Antioquía. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. de E. Ruíz, Gredos, Madrid 2002; I, 1, p. 5; II, 46, p. 221. Para un estudio completo de las fuentes manejadas por Artemidoro: Miguel Ángel Vinagre Lobo, «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de artemidoro daldiano», *Habis* 22 (1991) 297-312. Del mismo, su tesis doctoral: *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, Ediciones Universidad de Sevilla, Sevilla 1992. D. Del Corno, «Ricerche sull'onirocritica greca», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe do Lettere, Scienze morali e storiche* 96 (1962) 334-366.

<sup>29</sup> Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, cit., I, 1, p. 6.

Dividió las visiones oníricas en «directas», cuando cabe establecer una relación inmediata entre el efecto, y «simbólicas» (*alegorikoi*), que resulta cuando el suceso anunciado en el ensueño se expresa de un modo enigmático. Son precisamente, estos últimos ensueños los que requieren del trabajo del intérprete de sueños<sup>30</sup> y son definidos como: «un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros» expresando el suceso porvenir por medio de «imágenes naturales apropiadas» denominadas «elementos»<sup>31</sup>.

La postura mantenida por Artemidoro acerca del origen divino de los sueños es ambigua. Por un lado, nos habla de que en Grecia, tanto en su época como con anterioridad, existieron interpretes de los sueños o adivinadores profesionales que ofrecían los servicios en las plazas públicas, recibiendo por ella una dura crítica por parte de los filósofos<sup>32</sup>. Al exponer las cualidades que ha de poseer el intérprete, señala que todas ellas son de origen natural, como el hecho de estar dotado de una capacidad de intuición aguda mas que de conocimientos adquiridos en los libros<sup>33</sup>. Pero por otro y en discusión con Aristóteles, afirmó que:

Reciben la denominación de divinos los que se presentan a quienes carecen de un motivo concreto de ansiedad y les anuncian algún evento futuro, bien sea bueno o malo. Ahora bien, yo no me encuentro en la misma postura de incertidumbre que Aristóteles sobre si la razón del soñar es exterior a nosotros y depende de la divinidad o si, por el contrario, existe en nuestro fuero interno alguna causa que predispone en nuestra alma hacia un cierto estado y origina de forma natural lo que acontece. Simplemente llamo a dichos fenómenos *de origen divino* al igual que calificamos así en el lenguaje corriente a todos los hechos que se escapan a nuestras previsiones<sup>34</sup>.

### 3. 2. La recepción de las obras griegas en el contexto cultural islámico

El título de la traducción árabe de los *Parva Naturalia* -*Kitab al-hiss wal-mahsus*- indica que los siete tratados de los que consta el original griego, fueron comprendidos por el primero de los tratados: *Acerca de la sensación y de lo sensible*<sup>35</sup>. Ibn al-Nadim, menciona esta obra -*al-Hiss wa-al-Mahsus*- en su catálogo.

<sup>30</sup> Ibid., I, 2, p. 9.

<sup>31</sup> Ibid., I, 2, p. 10.

<sup>32</sup> Ibid., I, 1, p. 5

<sup>33</sup> Ibid., I, 12, p. 29.

<sup>34</sup> Ibid., I, 6, pp. 24-25.

<sup>35</sup> Gracias al descubrimiento en 1985 del Ms. Rampur 1752 en una biblioteca de la India del Kitab al-Hiss wa'l-masús, por el orientalista alemán y director del proyecto *Aristoteles Semitico-Latinus*, Hans Daiber, podemos saber de qué modo fueron conocidos los *Parva naturalia* en la

Parece que una pequeña parte de la obra fue resumida por al-Tabari que a su vez tomó de Abu Bishr Matta ibn Yunus<sup>36</sup>.

En el catálogo de Mohamed ibn Ishak (925 d. C.) se alude a los *Parva naturalia*, incluyendo únicamente los dos primeros tratados. Parece ser que los *Parva* fueron traducidos junto con otros trabajos de Aristóteles, por Hunain ibn Ishak en el siglo IX, mediando entre la lengua griega y la árabe, una versión siríaca existente del texto<sup>37</sup>. En el único manuscrito que se conserva, puede observarse que más de la mitad del texto árabe, no guarda correspondencia con el texto griego y añade teorías neoplatónicas y por lo tanto extrañas a la mente de Aristóteles. Para la materia que nos ocupa importa observar, que los tres tratados aristotélicos en los que se estudia el sueño -*Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre los ensueños*, y *Sobre la adivinación por medio de los ensueños*) son refundidos en un solo capítulo<sup>38</sup>. Al término del presente escrito, observaremos que Averroes siguió este uso en su comentario breve de los *Parva*. En relación con el desarrollo de la teoría de la adivinación por medio del sueño, la presencia de Aristóteles es marginal. Se aluden a algunos ejemplos citados por el Filósofo pero para demostrar cosas muy diversas.

Acudiendo al manuscrito de Rampur podemos leer que:

la causa del verdadero ensueño, es la verdadera Deidad, a través de la mediación del intelecto (...) es la manera como quiere manifestarse en este mundo, representado sus formas junto a sus implicaciones lógicas (posteriormente) el intelecto (universal) manifiesta al alma y a cada una de sus facultades (esta verdad) en la medida en el que el alma hace lo que la facultad puede recibir de aquél, pues la Suprema Causa, creó el alma para este cometido al mismo tiempo que al Intelecto<sup>39</sup>.

---

tradición árabe. El estudio del manuscrito y algunos textos en R.E. Hansberger, «The Arabic Adaptation of the *Parva Naturalia* (Kitab al-hiss wal-mahsus)», *Studia greco-arabica* 4 (2014) 301-314.

<sup>36</sup> Al-Nadim, *The Fihrist*, ed. y trad. de B. Dogde, Vol. II., Columbia University Press, New York 1970. Cap. VII: *Filosofía, Los filósofos griegos; al-Kindi y otros filósofos*, nota 131, p. 605. Cita igualmente la obra *La Visión* copiado por Yahya Ibn'Adi y traducida al árabe por Ibn Matar. Se trata de una colección de libros de Aristóteles, que pudiera ser el *Liber de Speculo* y que se correspondería con el libro latino *De divinatione per somnum*. Cfr. Al-Nadim, *The Fihrist*, cit., nota 136, p. 606.

<sup>37</sup> Cfr. J.G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis, Persicisque*. G. Vogelil, Leipzig 1842, p. 276.

<sup>38</sup> Para toda esta cuestión, Cfr. R.E. Hansberger, *The Arabic Version of Aristotle's Divinatione per somnum*, Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>39</sup> Ms. Rampur, Raza Library, Arab 1752, f. 42r 2-15 (Bāb al-Nawm), apud Hansberger, *The Arabic Version of Aristotle's...*, cit., p. 307.

A diferencia de Aristóteles, los ensueños abandonan la sede de la imaginación para instalarse en la del Intelecto, dependiendo de esta última potencia, la distribución de los ensueños verídicos. No obstante, seguirá siendo Dios como creador, la causa que está detrás de cada uno de los sueños individuales. Dios envía los sueños verídicos con dos objetivos: informar a un individuo acerca de un castigo, una recompensa o un mal que debe evitar y alertar de un suceso futuro.

El mecanismo psicológico de los ensueños acontecería del siguiente modo: en un ensueño verídico, el durmiente, percibe la «forma espiritual», por ejemplo de una ciudad, que es muy similar aunque no idéntica, a la «forma corporal» de la ciudad que puedes ver, oler, y tocar. Esta «forma espiritual» es creada por el intelecto a través de una «forma intelectual» que es su causa. Esta forma nunca es perceptible sino que se expresa a través de «palabras espirituales». El sentido común del durmiente es el que le conduce hasta la «casa de la claridad» o la percepción clara de algo pero con la ausencia operativa de los sentidos externos, es decir, a través de una intuición intelectual. Posteriormente, los sentidos externos conducen la imagen a la imaginación, que representa esas «palabras espirituales» en «formas espirituales» que será el fundamento de lo que el durmiente ve durante el sueño. Finalmente, la memoria almacena estas formas y cuando el soñador despierta, es capaz de descubrir el significado del sueño con la ayuda del razonamiento.

Cuando el visionario no logre hallar el significado de una imagen verídica, buscará la ayuda de un intérprete capaz de comprender directamente «las palabras espirituales» sin convertirlas en «formas espirituales». Esta habilidad se dice, que la ha recibido por inspiración del intelecto y le capacita para convertir las palabras espirituales en palabras corporales que pueden ser ya entendidas por el visionario.

Finalmente, la tradición exige un riguroso ascético individual tanto para poder recibir esa intuición del intelecto como para poder correctamente el ensueño: «si el interprete no ha purificado y refinado su alma, y no ha librado a su cuerpo de la suciedad y de las impurezas, no será capaz de entender aquellas palabras espirituales»<sup>40</sup>.

En relación con *La interpretación de los sueños* de Artemidoro en la teoría sobre los sueños desarrollada por los *falasifa*, es preciso destacar que ésta obra fue la única fuente griega que fue vertida al árabe<sup>41</sup>. Dicha labor fue llevada

<sup>40</sup> Hansberger, «The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia...», cit., p. 311.

<sup>41</sup> J.C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, State University Press of New York, Albany 2002; p. 47. La afirmación de Lamoreaux no obstante entra en contradicción



acabo por el médico nestoriano de al-Hirah, Hunayn Ibn Isaq (809-873 d. e. c.), y director de la Escuela de traductores de Bagdad (*La casa de la sabiduría, Bayt al-Hikmah*). La traducción de Hunayn destaca por el esfuerzo de hacer compatible la explicación racional del sueño aportada por Artemidoro con la tradición mono-teísta religiosa. Para cumplir este propósito, no dudó Hunayn en eliminar todas las referencias a los dioses olímpicos y en reducir a los múltiples moradores del Olimpo a un único Dios<sup>42</sup>.

Mientras que en el contexto occidental la obra de Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis* (360 d. C.?, 440 d. C.?), ofrecerá una sistematización semejante a la de Artemidoro, con gran predicamento en Occidente, la huella del tratado del autor de Éfeso dejó una honda impresión en el desarrollo de la teoría islámica del sueño y en particular, en la ciencia de la interpretación de los sueños<sup>43</sup>.

---

con las indicaciones de Ibn al-Nadim, que cita una obra de Turius dedicado al sueño, al-Nadim, *The Fihirist*, cit., p. 614.

<sup>42</sup> Múltiples ejemplos de la operación de eliminación del politeísmo de la obra de Artemidoro realizada por Hunayn Ibn Isaq, se hallan en: Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, cit., pp. 48-50.

<sup>43</sup> El estudio filosófico del sueño en el Islam, como veremos más adelante, fue iniciado por el llamado «filósofo de los árabes»: al-Kindi. Ibn al-Nadim, le atribuye los siguientes libros: (p. 623) Al-Kindi: *Epístola sobre la causa del sueño, Los sueños y sobre aquello que se manifiesta al alma; Libros sobre premoniciones; Epístola sobre los secretos del conocimiento premonitorio; Sobre el Conocimiento premonitorio de los sucesos*, etc. No obstante parece ser que «Los discípulos de Al-Kindi y sus escribas» como al-Farabi, no continuaron esta línea de estudios. Ibn al-Nadim, *The Fihirist*, cit., p. 623 y 625. En el contexto profético islámico, la interpretación de los sueños tuvo una gran aceptación y fue elevada esta ocupación a ciencia, como lo indica el médico Ibn al-Akfani (¿Iraq- El Cairo, 1348). En su *Guía para el que tiene los más altos objetivos, incluye una tabla clasificatoria de las ciencias*. Las ciencias de la sabiduría, se dividen en Metafísica (Ilahi), Física (Tabi'i) y Matemáticas (Riyadi). Lo interesante de esta clasificación, es que incluye a la Onirología o ciencia de la interpretación de los sueños (Ta'bir al-ru'ya) como una parte de la ciencia Física. Cfr. María José Hermosilla, «Sobre la bibliografía árabe. Un resumen del *Irsad al-qasid ilà asnà al-maqasid* (Guía del que tiene a los más altos objetivos) Ms. 697, 6 de El Escorial», *Al-Qantara* 1 (1980) 263-278.

La ciencia de la interpretación de los sueños, según el historiador tunecino Ibn Jaldún (Túnez, 1332- El Cairo, 1406) es: «una de las ciencias religiosas que se inició el Islam cuando los saberes se convirtieron en disciplinas regladas y sus cultivadores escribieron sobre ellas. En lo que se refiere a los sueños y a su interpretación, es algo que existió tanto entre los primeros musulmanes como entre quienes tras ellos vinieron. Y lo hubo también con frecuencia entre las religiones y los pueblos anteriores a ellos, pero no han llegado hasta nosotros porque nos ha bastado con lo que sobre esto han dicho los intérpretes musulmanes de sueños. En cualquier caso, los sueños siempre han existido en el género humano, sin excepción, y siempre han sido interpretados. José el Verídico (*Corán* XII) - las bendiciones de Dios sean sobre él - interpretaba los sueños, tal

Un claro ejemplo, podemos hallarlo en el *Libro de la interpretación de los sueños* de Avicena -*Kitabu Ta'bir-I-Ruya*-<sup>44</sup>. En la exposición de la naturaleza del sueño y la mecánica del sueño, Avicena sigue la tradición filosófica anterior de raíz aristotélica. Pero en el momento de distinguir los sueños confusos de los verídicos, y estos últimos son los únicos que precisan de interpretación, Avicena, no sigue el paso de los peripatéticos sino el de Artemidoro. Mientras que los sueños confusos o desordenados son causados siempre por el sujeto en el estado de sueño, los sueños verídicos no dependen de ningún proceso interno del sujeto sino que son enviados por los ángeles - *mala'ikah* - o por la Revelación divina -*al-ta'yid al-tayyibah* - que actúan como causa eficiente exterior sobre el intelecto agente. Ninguna facultad interna interviene en las ensoñaciones verídicas: el individuo solamente debe crear la disposición necesaria para recibir este tipo de imágenes y contemplarlas. Solo los profetas y los reyes sabios están en condiciones de recibir los ensueños verídicos que podrán ser explícitos o alegóricos; únicamente estos últimos, precisan de una interpretación.

---

como aparece en el Corán; y así lo establece también el Sahij respecto al Profeta y a Abu Bakr. Los sueños son una percepción de lo oculto». Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, ed. y trad. de F. Ruiz Girela, Editorial Almuzara, Córdoba 2008, p. 919. Más adelante: «Esta ciencia nunca dejó de ser transmitida de unos a otros entre los musulmanes de los primeros tiempos, y uno de los sabios más famosos entre ellos en esta ciencia fue Muhammad Ibn Sirin. Basándose en su autoridad fueron puestas por escrito algunas de esas normas [...] tras él, al-Kirmani escribió también sobre estos [...] el *Kitab Alisara* de al-Salimi que es uno de los libros más útiles en esta materia y que más sucintamente la expone. Y también el *Kitab al-Marqaba al-Uya* de Ibn Rasid, uno de nuestros maestros en Túnez. Se trata de una ciencia iluminada por la luz de la profecía gracias a la relación que entre ambas existe». Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, cit., pp. 924-925. Sobre la amplia influencia de la obra de Artemidoro en el imperio bizantino, Cfr. G. Guidorizzi, «I prontuari oniromantici bizantini», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 111 (1977) 135-155. S.E. Oberhelman, «The interpretation of dreams-symbols in Byzantine oneiric literature», *ByzSlav* 47 (1986) 8-24. Acerca de la profusión de traducciones árabes de Artemidoro. Cfr. T. Fahd, «Les songes et leur interprétation selon L'Islam», *Les songes et leur interprétation, Sources Orientales* 2 (1959) 125-158. R.A. Pack, «On Artemidorus and his Arabic Translator», *Trans. of Amer. Philol. Ass.* 98 (1967) 313-327. E. Schmitt, *Lexicalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch*, F. Steiner, Wiesbaden 1970.

<sup>44</sup> Una traducción parcial del tratado de Avicena dedicado con exclusividad a la teoría de la interpretación del sueño - *Kitabu Ta'bir-I-Ruya*-, puede encontrarse en A. Muid Khan, «A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams», in *Avicenna Commemoration Volume*, Iran Society, Calcutta 1956, pp. 255-307. Y del mismo autor: «Kitabu Ta'bir-I-Ruya of Abu 'Ali Ibn Sina», *Indo-Iranica* 9 (1956) 43-57. Para un estudio comparativo entre el libro de Artemidoro y el de Avicena, Cfr. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, cit., pp. 72-76.

### 3. 3. La teoría del sueño como vía profética en el contexto de la Filosofía islámica

#### 3. 3. 1. Al-Kindi (801-873)

Para la filosofía islámica la visión profética se halla posibilitada en primer término por el alma, y en particular por su sutil naturaleza: se trata de una substancia simple, considerada por al-Kindi «divina y espiritual»<sup>45</sup>. Y la dignidad del la substancia del alma «procede de la del creador de la misma manera que la luz del sol procede del sol»<sup>46</sup>.

Al-Kindi, siguiendo el estilo peripatético, ubica la teoría del sueño en el campo del *De anima*, admitiendo que es una de sus partes de más compleja solución<sup>47</sup>. El sueño, es definido como el momento en la vida de los seres animados en el que los sentidos permanecen inactivos. Siguiendo a Hipócrates, al-Kindi atribuye la causa física del sueño a un enfriamiento del cerebro. En algunos procesos físicos como la digestión, la fatiga o el coito, penetra calor en el vientre del cuerpo provocando un enfriamiento de las extremidades y un ascenso de vapor húmedo al cerebro. Precisamente la utilidad del sueño, la cifra en el restablecimiento del equilibrio térmico del cuerpo<sup>48</sup>.

En la fase del sueño y también durante la meditación, la imaginación – «potencia formativa» o «fantasía», libre de ejercer la función auxiliar de la representación sensible de las cosas, presenta entonces al «pensamiento» visiones<sup>49</sup>. Esta misma es la opinión, según el filósofo árabe, de Platón y de Aristóteles, y que él suscribe.

Las visiones o ensueños obtenidas por el uso del pensamiento durante el sueño son de diversos tipos. Las visiones son más perfectas, cuando son obtenidas por la imaginación a través del ejercicio de la meditación; pero esto solo ocurre en el estado de vigilia. Por el contrario, son menos perfectas las visiones que se presentan durante el sueño. La imaginación proporciona al pensamiento dos clases de visiones: la visión premonitoria y la visión alusiva. Solo el último tipo requiere de interpretación.

<sup>45</sup> Al-Kindi, «Discurso sobre el alma», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras Filosóficas de Al-Kindi*, Coloquio, Madrid 1986, p.134.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> «Qué es el sueño y qué es la visión (...) esta cuestión, es una de las más sutiles de la ciencia física y en particular aquello que versa sobre las potencias del alma». Al-Kindi, «Sobre el sueño y la visión», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras Filosóficas de Al-Kindi*, cit., p. 141.

<sup>48</sup> Ibid., p. 149.

<sup>49</sup> Ibid., p. 141.

Atribuye el *falasuf* a Aristóteles la afirmación del sueño como medio para alcanzar un conocimiento premonitorio verídico<sup>50</sup>. A partir de este momento, la teoría del sueño de al-Kindi deja de seguir los pasos de los peripatéticos y sigue los de la escuela pitagórica y neoplatónica, para presentar una teoría de la purificación del alma que actúa como puente entre la Filosofía y la Religión. La purificación, es presentada como condición necesaria para la adquisición del conocimiento del plano espiritual – o de «los secretos de las cosas ocultas»<sup>51</sup>.

El plano actual de la existencia es un «mundo impuro»<sup>52</sup>. Sobre el cuál el alma debe someterse a una «purificación de las suciedades»<sup>53</sup>. Debe estar «bruñida» como un espejo para que así pueda unirse a ella «una forma de la luz del creador»<sup>54</sup>. Alcanzado este estadio «se le manifestarán las formas de todas las cosas» y por lo tanto, tendrá conocimiento de ellas. Indica el filósofo de los árabes, que este conocimiento iluminado tiene lugar durante el sueño<sup>55</sup>. En este estado el durmiente: «verá en el sueño sueños maravillosos, le hablarán las almas que han abandonado los cuerpos y el Creador derramará sobre ella Su luz y Su piedad. Gozará entonces de un placer eterno»<sup>56</sup>.

Los ensueños anticipan al creyente una visión del «mundo de la divinidad» que podrá alcanzar solamente tras el óbito y la consiguiente separación del alma respecto del cuerpo. El destino o virtud del alma reside por lo tanto en alcanzar el estadio espiritual que coincide con el premio trascendente del Paraíso que el Islam promete al creyente<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Al-Kindi interpreta conforme a la teoría explicada un fragmento de la Ética a Eudemo: «Aristóteles ha descrito el asunto del rey griego, cuya alma agonizaba, permaneciendo entre la vida y la muerte durante muchos días. Cada vez que volvía en sí, enseñaba a los hombres cosas específicas de la ciencia de lo oculto y les daba cuenta de las almas, las formas y los ángeles que veía, dándoles prueba de ellos. Anunció a un grupo de familiares suyos la duración de la vida de cada uno (...) Anunció que habría un eclipse. (...) Ha mencionado Aristóteles que la vía para eso fue que su alma había aprendido este conocimiento porque casi se había separado del cuerpo, hasta cierto punto lo había abandonado y había visto eso». Al-Kindi, «Discurso sobre el alma», cit., p. 138.

<sup>51</sup> Ibid., p. 137.

<sup>52</sup> Ibid., p. 135.

<sup>53</sup> Ibid., p. 137.

<sup>54</sup> Ibid., p. 136.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> «El poder de esta alma está próximo a parecerse al poder de Dios Altísimo y a su Estado, cuando se haya separado y se haya desligado del cuerpo y se haya establecido en Su mundo, que es el mundo de la divinidad». Ibid., p. 137.

Al-Kindi diseñó un modelo de investigación del sueño que seguirán los *fa-lasifa* posteriores. Sin pretensión de ser exhaustivos, a continuación, añadimos al esquema del filósofo de los árabes, algunas de las principales contribuciones a la teoría del sueño realizadas por los principales filósofos islámicos del periodo áureo, orientales y andalusís.

### 3. 3. 2. Al-Farabi (872-950)

Cómo dijimos con anterioridad, al-Farabi subrayó el papel fundamental que desempeña la facultad imaginativa en la teoría del conocimiento profético. El «hombre perfecto» (*al-insân al-kâmil*) llamado a gobernar la Ciudad Ideal es aquél que aúna las virtudes del profeta y del filósofo, y su entendimiento ha llegado a ser entendimiento en acto y posee los inteligibles. Es aquel individuo que posee una imaginación capaz de recibir, bien en el estado de vigilia o durante el sueño, las cosas particulares en si misma o por medio de una representación o imitación. El entendimiento desarrollado por el filósofo, destaca por haber logrado crear al hábito de la recepción de los inteligibles, tanto prácticos como teóricos, y que emanan del entendimiento agente. El profeta posee esta virtud pero además, se destaca por haber logrado habituar a la facultad imaginativa a la recepción de los inteligibles. Este tipo de conocimiento que es característico de los profetas es la revelación. El conocimiento se origina por la voluntad de Alá que lo comunica al entendimiento agente. A su vez, el entendimiento agente ilumina al entendimiento pasivo del sujeto, con el propósito de que conozca dicho contenido (entendimiento adquirido). El filósofo llega a este punto y por ello será un «inteligente perfecto»; el profeta progresa aún más, logrando transmitir los inteligibles del entendimiento a la facultad imaginativa<sup>58</sup>.

Al haber alcanzado el más profundo desarrollo de la facultad imaginativa que le cabe esperar al ser humano, no a través del esfuerzo sino por intermediación de la Gracia divina, el profeta conoce los sucesos futuros y es capaz de contemplar los inteligibles comunicados por el entendimiento agente directamente, tanto en el estado de vigilia como durante el sueño. En un grado inferior se sitúan los individuos que bien en el estado de vigilia o durante el sueño conocen los inteligibles pero no pueden verlos directamente sino a través de la representación o imitación propuesta por la imaginación. Finalmente, en el nivel más bajo, se halla «el que ve todas estas cosas pero solo durante el sueño. Las expresiones con que describen

<sup>58</sup> Al-Farabi, *La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid 2002, c. 27.

sus visiones, son imágenes simbólicas, alegorías, enigmas, retruécanos, parábolas»<sup>59</sup>. Al-Farabi no se extiende en la clasificación de los tipos de sueños ni en el proceso de interpretación. En relación con eso último, tan solo indica que aquellos casos en los que la imagen no es clara, y la imaginación opera estableciendo semejanzas entre imitaciones, será necesario interpretar el sueño. Para determinar su significado establecerá conjeturas que infiera del efecto visto en la imitación, el presumible origen real de lo representado en aquélla<sup>60</sup>.

En conclusión, el sueño según al-Farabi, es el medio natural del que disfrutaban todos los individuos para poder participar del plano oculto de la realidad<sup>61</sup>. El profeta, incluso en el estado de vigilia posee los ejemplares del conocimiento pero los individuos comunes pueden representar las formas durante la fase de sueño y de este modo tener un cierto conocimiento del alejado mundo de la divinidad y con él, una confirmación de la creencia en el premio futuro<sup>62</sup>.

### 3. 3. 3. Avicena (980-1037)

Uno de los lugares que ha suscitado un acalorado debate entre los estudiosos del pensamiento de Avicena, fue su introducción de la distinción entre filosofía de raíz griega y la «filosofía oriental» (*al-Ḥikma al-mašriqīyya*)<sup>63</sup>. En sus escritos de naturaleza más espiritualista, el filósofo persa sugiere que la verdadera filosofía es el desarrollado a partir del pensamiento autóctono sustentado en las fuentes del

<sup>59</sup> Ibid., c. 25.

<sup>60</sup> Cfr. M. Alonso Alonso, «El Kitāb Fusus al-Hikam (Libro de las piedras preciosas de la sabiduría)», *al-Andalus* 25 (1960) 31.

<sup>61</sup> «Verdaderamente el hombre participa a la vez de algo oculto -por las fuerzas de su espíritu, alma- y de algo patente y manifiesto -por el cuerpo-». Al-Farabi, *La ciudad ideal*, cit., p. 26.

<sup>62</sup> Al-Farabi identifica las ideas platónicas o «formas mismas de la sabiduría» con los ángeles. Esta identificación, le permitió distinguir el «espíritu santo y perfecto» propio del profeta del «espíritu humano» característico del individuo. Ibid., 25.

<sup>63</sup> Las alusiones de Avicena a la Filosofía Oriental se encuentran en las siguientes obras: el prólogo de la enciclopedia al-Šifā', de la sección sobre lógica conservada del Kitāb al-ḥikma al-mašriqīyya (*Libro de la sabiduría oriental*) -llamada *Manṭiq al-mašriqīyīn* (*Lógica de los orientales*)-, de los fragmentos conservados del Kitāb al-inṣāf, de las tres últimas partes de su Kitāb al-'Iṣārāt wa al-tanbīhāt (*Libro de las indicaciones y de las advertencias*), de la epístola sobre el alma y de las respuestas a sus discípulos -Kitāb al-Mubāḥaṭāt, Risāla al-Iṣq-. Cfr. J.C. Cárdenas, «Revisión de la Filosofía Oriental de Avicena», *Traxoniana* 10 (2005) [www.transoxiana.org/0110/cardenas-avicena.html](http://www.transoxiana.org/0110/cardenas-avicena.html) (visitada 1/03/2015). Sobre la polémica de la Filosofía Oriental, Vid: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, J. Brill, Leiden 1988. M. Cruz Hernández, «El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre», *Revista de Filosofía* 5 (1992) 235-256.

Islam. Sin necesidad de entrar en la polémica, basta indicar la presencia de esta dualidad, es una nota común a toda la Filosofía islámica que se define precisamente, por ser un tipo de pensamiento sincrético. Un ejemplo que puede añadirse a los ya mencionados, de al-Kindi y al-Farabi, puede advertirse en la teoría aviceniana del sueño.

En la explicación de las causas del sueño, sigue a la medicina hipocrática y galénica. La sustancia del alma corporal está compuesta de vapores emanados de los cuatro elementos. En determinados momentos, como en la fase de reposo, durante el proceso de digestión o en estado de fatiga, la sustancia corporal se repliega en el interior produciéndose el sueño<sup>64</sup>.

Como los *falasifa* anteriores, suscribe la tesis de que el sueño como una vía natural que posee el alma humana para conocer el plano espiritual u oculto de la realidad. Salvo en aquellos casos en que debido a la corrupción del temperamento o a una disminución del rendimiento de la imaginación y la memoria, la posibilidad de este conocimiento es un hecho probado por la experiencia personal.

En la fase del sueño, tanto los sentidos externos como los internos suspenden la asistencia y el suministro de información al entendimiento, dejando expedito el camino a la imaginación para la formación de los ensueños que permanecerán fijados en el sentido común. Los ensueños que versan sobre el mundo oculto, tienen lugar cuando la imaginación recibe a modo de estímulo una «señal espiritual» de gran intensidad. En estos casos, la imaginación elabora fundado en esta forma una imagen que fija después en el sentido común para almacenarse más tarde en la memoria. No obstante, cuando el estímulo es de baja intensidad o cuando la imaginación está entretenida en la formación de fantasmas, la representación de lo oculto no se produce. Por medio de esta señal en la fase del sueño, un individuo puede recibir una inspiración o un ensueño. La inspiración revelada exige una interpretación posterior, mientras que el ensueño solamente demanda de su expresión por parte del durmiente al regresar a la consciencia<sup>65</sup>.

### 3. 3. 4. Averroes (1126-1198)

Los testimonios filosóficos, ponen de manifiesto que los *falasifa* andalusíes

<sup>64</sup> Avicenne, *Le livre de science Physique*, tomo I, trad. par M. Agha – H. Massé, Société d'édition «Les belles Lettres», Paris 1955, p. 81.

<sup>65</sup> Cfr. Avicenna, *Kitāb al-ʿIṣārāt wa al-tanbīhāt*, IV, in *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. Part Four, trad. S. Inati, Kegan Paul international, London – New York 1996. Vd. Los capítulos 8º y 15º; y desde al 18º al 23º.

conocieron las traducciones árabes de los *Parva Naturalia* de Aristóteles así como *La interpretación de los sueños* de Artemidoro junto con las teorías del conocimiento profético y del sueño desarrolladas por sus homónimos en Oriente. Igualmente sabemos a través de Ibn Tufayl que en el al-Ándalus, se cultivaron las dos líneas de pensamiento que caracterizan a la Filosofía Islámica: El aristotelismo transmitido por los comentaristas neoplatónicos y la mística sufi<sup>66</sup>. De manera aún más clara, Ibn Jaldún puso de manifiesto el interés de los pensadores andalusí por fusionar las dos líneas de pensamiento en un tipo de sufismo tradicional y acomodado a las directrices expuestas por Algazel en *El Libro de la Religión – Kitab al-Ihya* –<sup>67</sup>. Como es sabido la filosofía en el al-Ándalus, tras el intento de Averroes por racionalizar las ciencias tradicionales, terminó disolviéndose en la Teología y en el sufismo.

En los momentos previos a la consumación de su destino, los *falasifa* tuvieron conciencia de la valiosa función que la Filosofía desempeñaba en la justificación racional de la profecía. Así, podemos leer a Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127), señalando que entre los objetivos que debía cumplir el filósofo se encontraba el problema de la profecía:

Entre los múltiples objetos de estudio que se proponen al alma sabia filosófica, que destaca por el amor de los conocimientos filosóficos destacamos estas: conocer, cuál es la sabia finalidad de la existencia de las leyes y de las revelaciones proféticas en el mundo de la generación y la corrupción; cuál es la diferencia que existe entre la profecía, la magia, la adivinación y la filosofía; cómo se infunde la virtud de la inspiración sobre los profetas, y en qué difiere el hombre inspirado del que no lo es<sup>68</sup>.

Averroes ofreció una respuesta filosófica a la cuestión de la profecía en su

<sup>66</sup> Cfr. Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacta. -Epístola de Hayy ibn Yaqzan sobre los secretos de la sabiduría oriental-*, ed. y trad. Á. González Palencia – E. Tornero, Trotta, Madrid 1995.

<sup>67</sup> Esta tendencia es manifiesta en la historia de las ciencias en el al-Andalus narrada por Ibn Jaldún. La nota distintiva del hombre reside en poseer dos tipos de percepciones o modos de conocimiento: una, «percepción para las ciencias» y otra «percepción de los estados en los que se halla» el individuo humano. Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, cit., p. 897. El historiador tunecino, atribuye a Algazel la operación de unir estos dos tipos de conocimiento (científico y emocional) en el sufismo: «al-Gazzali reunió las dos modalidades en el Kitab al-Ihya en el que sistematizó las leyes de la piedad perfecta y del camino de la perfección. Explicó también las formas de comportamiento y las prácticas de este grupo, y comentó el significado que ellos daban. De esta forma el sufismo se convirtió en una ciencia sistemáticamente tratada dentro del Islam». Ibid., pp. 899-900.

<sup>68</sup> M. Asín Palacios, «Ibn al-Sid de Badajoz y su libro de los cercos (kitab al-Hada'iq)», in *Obras escogidas*, I, CSIC, Madrid 1948, pp. 516-517.



comentario de los *Parva Naturalia* o en su versión árabe, a *Sobre la sensación y lo sentido* –*Kitab al-Hiss wal-Mahsus*–. El interés mostrado por el filósofo cordobés por esta obra de Aristóteles parece que fue relativo a tenor de la brevedad de su epitome en Sevilla en el año 1170<sup>69</sup>.

Mientras que la edición original de los *Parva Naturalia*, incluía siete tratados según Bekker<sup>70</sup>, el comentario breve de Averroes solamente incluye los tres siguientes: *De sensu et Sensibili*, *De Memoria et Reminiscentia* y *De Longitudine et Brevitate Vitae*. La lectura del Comentario evidencia, no obstante, que los tres tratados aristotélicos destinados al problema del sueño (*De sommo et Vigilia*, *De Somnis* y *De Divinatione per Somnis*) son integrados en el segundo de los tratados mencionados (*De Memoria et Reminiscentia*)<sup>71</sup>. Así al estudio de la memoria y del recuerdo le dedicó el primero de los capítulos mientras que al problema del sueño, los dos siguientes. Estos llevan por título: *El sueño y la vigilia* y *Sobre los sueños*<sup>72</sup>.

Aún cuando resulta complejo reconstruir con precisión la historia de las sucesivas ediciones del *Parva Naturalia* en el contexto islámico, el comentario breve de Averroes prueba que en el al-Ándalus del siglo XII, estuvo disponible la edición árabe de la obra del estagirita. Una edición, que como acontece en el epitome del Cordobés, reducida a los tres primeros libros y que incluía en el segundo los tres tratados dedicados al estudio del sueño.

La fase de Sueño es definida en términos metafísicos, siguiendo a Aristóteles, como «privación de la vigilia», esto es, que esta fase se caracteriza por la inactividad de los sentidos, en contraposición al estado actual en el que se encuentran durante la vigilia<sup>73</sup>.

Resulta un hecho de experiencia que el individuo durante la fase del sueño, tiene visiones oníricas. La opinión común sostiene que existen tres tipos de percepciones oníricas: los ensueños, las adivinaciones y la profecía. Igualmente, la

<sup>69</sup> Averroes, «Epítome a los Parva naturalia (Averroes, Epitome of Parva Naturalia)», H. Blumberg (ed). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Vol. VII, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1961, p. XII.

<sup>70</sup> *De sensu et Sensibili; De Memoria et Reminiscentia; De sommo et Vigilia; De Somnis; De Divinatione per Somnis; De Longitudine et Brevitate Vitae; De Juventute et Senectute; De Vitae et Morte; De Respiratione. Aristotelis Opera Graece Latinae Academy Regia Borusica*, 5 vols., in I. Bekker (ed.), Berolini, Berlin 1831-1870; 436-480.

<sup>71</sup> Averroes, *Parva*, cit., pp. 39-53.

<sup>72</sup> Ibid., pp. XVIII-XIX.

<sup>73</sup> Ibid., II, c. 2, p. 32.

gente opina que los ensueños son causados por los ángeles, las adivinaciones por los demonios y que la profecía esta provocada por Dios<sup>74</sup>.

Aristóteles, sólo se ocupó de estudiar los ensueños, pero el hecho de que la mayoría de la gente defienda la existencia de estos tres tipos de percepciones oníricas, indica que alguna parte de verdad contendrá la opinión común. Por otro lado, si sólo se prestara atención a los ensueños, se perdería la oportunidad de estudiar la naturaleza y la causa de los sueños verídicos entre los que se incluye la profecía. Averroes, por dichos motivos, extendió el campo de la investigación a todo el campo del conocimiento onírico, no sin precisar que el interés principal del libro, no reside en desterrar la superstición frente al conocimiento racional como fue el propósito de Aristóteles, sino justificar la existencia de los ensueños verídicos y su importancia para la comunidad islámica, con especial atención a los proféticos.

La diversa orientación que toma su Comentario respecto de los *Parva Naturalia*, es evidente desde el instante de enunciar un sumario dirigido a legitimar los ensueños verídicos y en particular, a la visión profética:

Pero nosotros (a diferencia de Aristóteles) debemos tratar de estas cosas (de los tres tipos de percepciones oníricas apuntadas antes) y afirmar que los sueños son de dos tipos: verdaderos y falsos. Debemos investigar, en primer lugar, (a) en qué parte del alma tienen lugar estos dos tipos de sueños; (b) cuál es la causa que produce estos tipos de sueños; (c) por qué motivo se suceden los sueños verídicos; (d) cómo se originan estos; (e) de cuantos tipos son; (f) bajo qué forma de conocimiento tienen lugar; (g) por qué se dan en la fase del sueño; (h) Por qué algunas personas son superiores a otras en materia de sueños, es decir, los que tienen sueños verídicos frente a aquellos otros que solo tienen sueños falsos; (i) Por qué algunos hombres pueden interpretar los sueños y otros no pueden hacerlo<sup>75</sup>.

El primer paso en dicha operación, consiste en localizar la facultad de la imaginación como causa próxima que fabrica los ensueños. En coherencia con la definición del sueño como el estado de privación de la sensibilidad externa, y con la evidencia empírica (experimentamos que tenemos ensueños), y que en algunos de ellos soñamos con percepciones sensibles (escuchamos, olemos, vemos, etc.) alguna facultad tenía que actuar como la causa del ensueño. Si además de los sentidos, en el sueño no actúan la facultad de la memoria ni la cogitativa, solo restaba atribuir la causa de los ensueños a la imaginación. En la explicación del proceso

<sup>74</sup> Ibid., II, c. 3, p. 39.

<sup>75</sup> Ibidem.

formativo del ensueño producido la imaginación, en cooperación con el sentido común y con la memoria, el Comentador sigue a Aristóteles y a la tradición filosófica islámica. Lo mismo cabe afirmar en relación al uso que el Comentador hace de la teoría médica de los humores y del vapor sutil que provoca el adormecimiento cerebral como causa física del sueño.

Es en la imaginación, donde ha de establecerse y estudiarse por consiguiente la distinción entre los ensueños verídicos y falsos, y asimismo, la legitimación de los primeros.

Comenzando por los últimos, señalamos que los ensueños falsos no reciben un tratamiento particular por parte del Comentador, aludiendo a ellos brevemente y solo al término del libro segundo.

Los ensueños falsos se originan por dos motivos. La primera causa de los ensueños falsos señalada por Averroes, coincide con la explicación aportada por Aristóteles para explicar los ensueños en general. Se producen cuando la imaginación elabora una representación tomando como fundamento las impresiones residuales captadas por los sentidos externos durante el estado de vigilia pero que se han almacenado en el sentido común o en la memoria.

La segunda causa, está originada por la tendencia natural del alma humana a desear la existencia o privación de cosas. Este anhelo fuerza en el estado de sueño a la imaginación a forjar una imitación del objeto del deseo. En esta causa se apoyaron los médicos antiguos cuando consideraron a los ensueños como un medio para diagnosticar enfermedades. Así por ejemplo: «soñar con fuego, indica un predominio de la bilis, mientras que soñar con agua, señala el predominio de la flema»<sup>76</sup>.

Por otro lado, el criterio diferenciador empleado para distinguir los dos tipos de ensueños es establecido *ad hoc* y presenta una naturaleza dogmática. Los ensueños verdaderos están formados por imágenes sutiles que versan siempre sobre las cuestiones espirituales determinadas por la religión islámica, mientras que los falsos contienen todas las representaciones que no versan sobre el Islam.

La prueba que aporta Averroes es puramente dogmática. El durmiente cuando tiene un ensueño verdadero, se despierta sobresaltado y alterado debido al carácter sutil de las imágenes espirituales que ha visto en sueño. Es preciso tener en cuenta, que una de la diferencia principal que la tradición ha establecido entre el vidente y el profeta, reside precisamente en la capacidad que posee el último para

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 53.

no sobrecogerse ante las visiones experimentadas. Precisamente esta serenidad, es la capacidad que le permite comprender el mensaje implícito en el ensueño y transmitirlo a la comunidad con fines prácticos.

Del tratamiento de los ensueños falsos, –en cuyos dos supuestos incluye a toda la tradición helena, tanto del peripatetismo como de la medicina hipocrática–, podemos concluir que le sirvió, para situar su propuesta en la órbita del tratamiento islámico del sueño y al tiempo, para marcar la distancia que separa su Comentario de los *Parva Naturalia*.

Situados ya en el terreno de los ensueños verídicos, Averroes, toca la cuestión aristotélica por antonomasia en relación con la teoría del sueño y que es la pregunta por su origen. El Comentador vuelve a distanciarse del Filósofo al afirmar que los ensueños verídicos son causados por Dios con la mediación de los ángeles. En este sentido podemos leer que la causa eficiente del sueño «es muy noble y es atribuido a un principio que es más alto y más noble que el principio de la libre elección –del hombre–. Es a través de un elemento divino y de una completa invitación que compete al hombre, como éste adquiere este tipo de conocimiento de muchas cosas»<sup>77</sup>.

Resulta interesante subrayar como conclusión, a la función epistémica que el Comentador asigna al ensueño. Los ensueños siempre versan sobre eventos futuros y aportan conocimientos de índole práctica. El ensueño es un don que vienen a corregir uno de los defectos de la criatura humana: su dependencia de los recursos que le brinda la naturaleza. La facultad cogitativa o razón, está preparada para captar los sucesos presentes y recordar los pasados; en cambio, no es capaz de anticipar los eventos próximos, sean estos ventajosos o por el contrario perjudiciales para su vida. La «facultad del sueño» es un medio corrector de esta deficiencia natural del hombre, que le ayuda a anticipar con preparación los sucesos perjudiciales e igualmente, provoca que se alegra de los bienes recibidos. Averroes recupera en este lugar, a la interpretación dada por José a los sueños del Faraón. Gracias a su lectura, pudieron las gentes de Egipto prepararse para superar la gran hambruna, almacenando durante los años de bonanza los excedentes de trigo cosechados.

Siguió a Aristóteles, a la hora de indicar que una de las cualidades que ha de poseer el intérprete de los ensueños, es la capacidad para establecer relaciones entre las imágenes y el modelo real. Sigue el paso de los *falasifa*, en cambio, a la

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 43.

hora de señalar que la naturaleza del interprete está más predispuesta para ver en las formas espirituales, que son imitaciones de las formas corporales producidas por la imaginación, dichas formas corporales que son iluminadas por el intelecto agente o por el ángel. Finalmente el intérprete es aquél que esta versado en la ciencia de la interpretación y conoce las soluciones hermenéuticas aportadas tanto por la tradición islámica como por tradiciones foráneas.

#### **4. Conclusión. El fin de la Filosofía islámica en Occidente: La teoría del conocimiento espiritual de Ibn Jaldún (1332-1406)**

No podíamos concluir el presente trabajo sin hacernos eco de la teoría aportada por Ibn Jaldún en su *Introducción a la Historia Universal (al-Muqqadima)* en la medida en que compendia todo el saber alcanzado hasta la fecha en lo tocante a la teoría del conocimiento profético, de la imaginación y del sueño, en el contexto de la civilización islámica<sup>78</sup>.

##### **4. 1. La epistemología espiritual de Ibn Jaldún**

La teoría del conocimiento espiritual que propone el filósofo tunecino surge como una alternativa ortodoxa al razonamiento especulativo característico de la Metafísica. Si el conocimiento buscado por la Metafísica «no se alcanza ni con la especulación ni con la ciencia»<sup>79</sup>, el problema que debe resolver se enuncia de este modo: ¿De qué modo puede el individuo adquirir conocimiento del mundo espiritual, cuya existencia es dogma de fe, una vez que ha sido rechazado el acceso sensible o intelectual?

Según Ibn Jaldún, la Tradición ofrece los fundamentos necesarios para una teoría del conocimiento con la cual alcanzar «los secretos de Dios y de las verdades del mundo oculto»<sup>80</sup> – las esencias espirituales de la Metafísica – sin poner en peligro a la religión.

Según la teoría del conocimiento espiritual, fue Dios quien quiso marcar al

<sup>78</sup> El título completo de la obra de Ibn Jaldún es *Libro de la evidencia, registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos*. Manejamos la siguiente traducción: Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqqadima)*, cit., p. 1314.

<sup>79</sup> Ibid., p. 1046.

<sup>80</sup> Ibid., p. 982.

alma de la criatura con el sello de la trascendencia<sup>81</sup>. Esta huella, que se expresa por el modo del deseo, es la raíz de la inclinación del alma hacia el mundo espiritual y sus verdades ocultas. En la vida física, el individuo solo puede percibir la existencia de este mundo en aquellos momentos en los que consigue librar la atención de las inclinaciones corporales y concentra su atención en sus vivencias internas. El momento de la liberación de los sentidos se concreta en la expresión coránica «remoción del velo»<sup>82</sup>. La garantía de la existencia de esta dimensión oculta o espiritual, así como de la posibilidad de lograr algún tipo de conocimiento, procede de la Tradición, y, en concreto, de la teoría de la visión profética<sup>83</sup>.

Los profetas son individuos dotados por Dios de la capacidad de despojarse a voluntad de su condición humana, tanto de la corporal como de la espiritual, y mudarla por la angélica. En el estado angélico, los profetas escuchan, sin oídos, alocuciones divinas que no han sido pronunciadas. Tras el momento de visión, el profeta abandona al coro de los ángeles, recupera su condición y traduce al lenguaje humano el contenido revelado. Los profetas además son bendecidos con el don de la «impecabilidad y de la rectitud» que les hace perseverar en su función de transmisión y en el servicio a Dios<sup>84</sup>.

Aún resta por conocer de qué modo es posible «democratizar» la experiencia de la videncia profética, habida cuenta de los límites de las capacidades naturales de conocimiento. De un modo natural, solamente los bienaventurados, que son aquellos que han alcanzado el óbito y esperan la resurrección, y los santos y ascetas en vida, poseen la capacidad de percibir directamente las verdades del mundo espiritual. Estos ejemplos ponen de manifiesto, en primer término, que tanto el acceso como los contenidos del mundo espiritual no están ligados a la sensibilidad ni a sus facultades, sino que son de naturaleza emocional e intuitiva<sup>85</sup>.

Atendiendo a la inclinación del alma humana hacia la trascendencia, se puede afirmar que su esencia es el conocimiento y la percepción. De manera continua, el alma aprehende formas, hasta que su esencia torna actual. En este momento, el alma adquiere su plenitud y consistencia a través de la aprehensión continua de las formas por medio de las percepciones que pueden ser corporales e intelectuales. Las primeras, dependen de los órganos corporales; mientras que las

<sup>81</sup> Ibid., p. 162.

<sup>82</sup> Ibid., p. 982.

<sup>83</sup> Ibid., p. 161.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ibid., p. 163.

segundas, únicamente requieren de su propia esencia, que es intelección directa y la percepción espiritual. En su estado habitual, el alma, al hallarse alojada en el cuerpo y velada por los sentidos, está impedida para recibir las percepciones intelectuales<sup>86</sup>. No obstante, en aquellas escasas ocasiones en las que se alza el velo, el alma es capaz de escapar del mundo sensible y ensimismarse.

El desvelamiento acontece por diversos factores: especiales y naturales.<sup>87</sup> De forma especial, puede depender de las cualidades que poseen ciertos individuos, como es el caso de los videntes<sup>88</sup>. Igualmente, es posible provocar la caída del velo mediante la aplicación de ciertas técnicas, como la recitación<sup>89</sup> o la interpretación de los signos naturales<sup>90</sup>.

Aún pudiendo ocurrir en estados naturales límite<sup>91</sup>, el modo natural de alzar el velo de los sentidos acontece durante el sueño, que es comprendido como otra

<sup>86</sup> Ibid., p. 177.

<sup>87</sup> La clasificación de los modos de percepción de lo oculto afirma el autor haberla tomado del *Murug al-dahab* de Al-Mas'udi. Vd. Ibid., p. 180.

<sup>88</sup> Los videntes fijan su atención sobre un determinado punto y consiguen anular los sentidos. Los adivinos, cuya descripción se asemeja a la caracterización de los filósofos, son aquellos que, empleando conjeturas y suposiciones, intentan alcanzar la unión con el mundo espiritual. El autor concede a este método menos credibilidad que a la adivinación. Añádase a este grupo con alguna capacidad natural para la visión de lo oculto los augures, que son aquellos individuos que, contemplando el vuelo de los pájaros, la huida de las fieras, el modo de caer de una piedra o de un hueso de dátil, son capaces de obtener una imagen mental del más allá. Ibid., pp. 180-181.

<sup>89</sup> Vd. el último apartado del presente ensayo.

<sup>90</sup> Forman este grupo los individuos con alguna capacidad natural para la interpretación de los signos de lo oculto. Los augures poseen esta «perspicacia» y capacidad señalada supra nota 50. Ibid., pp. 180-181. Ibn Jaldún, introduce dos distinciones más con un sentido crítico. En primer lugar, está aquel grupo de las ciencias ocultas que pretenden lograr igualmente el conocimiento del mundo espiritual, pero sin apartar el velo de los sentidos. Estas ciencias son la Astrología (ibid., p. 187), la geomancia (ibid., pp. 187-193), la onomancia (ibid., pp. 193-196) y «la tabla adivinatoria» o «del Universo» (ibid., p. 202). El autor reconoce que, desde un punto de vista metodológico, no es posible criticarlas ya que ofrecen un medio de deducción racional basado en técnicas reguladas y precisas. Pero, desde el punto de vista del fin que pretenden alcanzar, el del mundo oculto, no son válidas. Finalmente, se halla el grupo de aquellos individuos que, basándose en el conocimiento de las almas de algunos individuos, los predisponen para actuar de cierto modo. Se trata de los magos y los forjadores de talismanes. Este último grupo de las ciencias mágicas, como afirma el autor, «están prohibidas por las leyes religiosas debido a que resultan peligrosas y a que en ellas se exige invocar a otros seres distintos de Dios, como son las estrellas y otros [seres]». Ibid., p. 964.

<sup>91</sup> Tales situaciones son la posesión y el estado moribundo. Los posesos son individuos cuyos sentidos se hallan ocupados ante una grave enfermedad o bien poseídos por un espíritu demoníaco. La cabeza de los decapitados pronuncia palabras del mundo espiritual en el momento de ser separada del cuerpo. Cfr. ibid., pp. 179-181.

de las propiedades que «Dios otorgó a los humanos»<sup>92</sup>. Teniendo presente que parte de la revelación fue dada a Mahoma durante la fase del sueño<sup>93</sup>, la visión onírica, resulta, por tanto, el camino seguro y cierto para lograr la percepción de las verdades del mundo espiritual y contenidas en el Libro (*El Corán*).

Durante el sueño, se suceden una serie de visiones que aportan información sobre aspectos que son desconocidos durante la fase de vigilia; si bien, no todas ellas presentan imágenes del mundo espiritual. Por ello, es preciso discernir entre los sueños verdaderos y los incoherentes. Solo los primeros aportan indicios del mundo espiritual. Los sueños confusos o «incoherentes», en realidad, son «representaciones de la imaginación que la percepción sensorial había guardado en nuestro interior y sobre las que nuestro pensamiento ha actuado después de que se hubieran ocultado a nuestros sentidos»<sup>94</sup>. El sueño verdadero es aquel que se ajusta a los contenidos de la religión, y el confuso, por el contrario, revela imágenes no religiosas<sup>95</sup>. El origen de las visiones de los sueños verdaderos son «Dios y de los ángeles», mientras que las de los sueños confusos, están

<sup>92</sup> Ibid., p. 172. Entre los individuos que se fundan en técnicas, cita el autor, además de a los sufíes, a los *yoguis* de la india. Ibidem, p. 182.

<sup>93</sup> Expresamente recordó el autor la siguiente circunstancia: «Los sueños son una percepción de lo oculto [...] la revelación del Profeta se inició con los sueños, que no solía tener más que al romper la aurora», Ibid., p. 919.

<sup>94</sup> Ibid., pp. 792-793. Otra definición del sueño falso: «consisten en la representación de imaginaciones a partir de las imágenes que deambulan por el interior del ser humano y que éste percibe con los sentidos corporales, pero desprovistas de tiempo, de lugar y de las demás circunstancias físicas, y las contempla en lugares en lo que no está». Ibid., p. 890. Los sueños verdaderos son así llamados porque ofrecen evidencias de que proceden de Dios o de los ángeles. «Los buenos sueños le ofrecen augurios favorables sobre las alegrías que le esperan en este mundo y en el otro, tal como nos lo ha prometido el Sincero [Mahoma]». Ibid., p. 980. Tanto los sueños verdaderos como los falsos son representaciones de la imaginación durante el sueño. Cuando las representaciones son formadas por «el espíritu racional perceptivo» los sueños son verdaderos. Y cuando las visiones oníricas se forman con las representaciones conservadas en la memoria o en la imaginación, pero formadas durante el estado de vigilia, se producen los sueños falsos. Ibid., p. 921.

<sup>95</sup> Además del criterio dogmático, Ibn Jaldún ofreció los siguientes indicios racionales para reconocer cuándo un sueño es verdadero. En primer lugar, si el durmiente regresa al estado de vigilia rápidamente. En segundo lugar, si el sueño puede ser recordado sin esfuerzo y con toda profusión de detalles, será también un sueño verídico. Uno de los signos de la percepción espiritual es que no tienen lugar en el tiempo ni requiere del orden espacial al ocurrir en un instante al quedar impresas en el alma racional. Por el contrario, los sueños confusos tienen lugar en el tiempo y en el espacio al requerir de la intervención de las «fuerzas cerebrales». En concreto, es la imaginación la que extrae las representaciones, bien de ella misma, bien de la memoria, y las conduce



«provocadas por el demonio»<sup>96</sup>. Como puede apreciarse, el criterio de distinción empleado por Ibn Jaldún para distinguir ambos tipos de sueños, no solamente es circular, sino dogmático. No puede negarse, sin embargo, la coherencia mostrada con las conclusiones alcanzadas a lo largo de la crítica a la Filosofía. En opinión de Ibn Jaldún «la única posibilidad de percibir las categorías de esos mundos es lo que podemos extraer de las leyes religiosas que la fe explica y establece»<sup>97</sup>. En efecto, el Libro y la Tradición, ofrecen al autor todos los elementos para una epistemología espiritual jalduniana: la sanción de la sensibilidad, la existencia del plano espiritual y la posibilidad del conocimiento intuitivo de este mundo por medio del sueño verdadero.

#### **4. 2. El camino sufi como alternativa tradicional a la vía filosófica**

La teoría del conocimiento espiritual del historiador tunecino concluye mostrando la posibilidad de intuir la existencia del mundo espiritual a través de las percepciones emocionales<sup>98</sup>. El sufismo constituía, en su opinión, la manifestación más depurada de experimentar esta posibilidad y el modo de vida más acorde con la Tradición.

Resulta indudable que tanto el conocimiento científico como el conocimiento de tipo práctico se fundan en los datos proporcionados por los sentidos y ambos son influenciados por las circunstancias exteriores y por los estados anímicos en los que se halla inmerso el sujeto. No obstante, el segundo tipo, que puede denominarse «emocional», a diferencia del científico no pretende la certeza objetiva, sino «la unión con Dios y el Conocimiento, que es el más alto nivel de felicidad»<sup>99</sup>. Por el movimiento crítico anterior, sabemos que esta unión no puede ser

---

hacia el sentido común. Ibid., p. 921-922. En función de que exista necesidad o no de interpretar un determinado sueño, las visiones oníricas pueden clasificarse en: «evidentes», «verídicas» y «confusas». Las primeras, a causa de la claridad de su significado, no requieren de una interpretación y son las que proceden de Dios. Las visiones verídicas, proceden de los ángeles, y sí que demandan una interpretación. Las confusas, como ya se ha visto, proceden del demonio y como tal no merecen ser consideradas. Ibid., p. 923.

<sup>96</sup> Ibid., p. 892.

<sup>97</sup> Ibid., p. 796

<sup>98</sup> Según el autor, es posible experimentar el mundo espiritual «de cuya existencia podemos sentir en nosotros sus huellas en las potencias de la percepción y de la volición que poseemos». Ibid., p. 796.

<sup>99</sup> Ibn Jaldún denominó a estos dos tipos de conocimiento «percepción para las ciencias» y «percepción de los estados». Ibid., p. 897.

de tipo intelectual, sino espiritual; y que el conocimiento no es otra cosa que la regulación de la conducta habitual a la Ley. La inclusión del sufismo actúa como el corolario necesario de la epistemología espiritual, ofreciendo una alternativa a la felicidad filosófica. La virtud es el ajuste de la razón a su propia esencia con el propósito de conducir las acciones y los pensamientos racionalmente. La virtud sufi es el máximo exponente humano del sometimiento del intelecto y la voluntad a la Ley; es la expresión más originaria de la vivencia del Islam.

Las acciones que el individuo realiza de forma individual, sean consumadas o evitadas, son valoradas en el Islam en función de su concordancia con la Ley. La mayoría de los miembros de la comunidad de creyentes ajusta a este criterio heterónimo su conducta moral. Solo un grupo reducido, movido únicamente por la piedad y por la obediencia a Dios, busca perfeccionar aún más su naturaleza; tan solo unos pocos logran alcanzar la unión con Dios y el conocimiento del mundo espiritual. Los sufis van más allá de la mera observación formal de la Ley, y, por medio del trabajo introspectivo, la obediencia arraiga en costumbre, pudiendo llegar a transformarse, a través del ejercicio ascético, en un estado permanente del alma, en una virtud.

El estado del alma no es considerado un modo de conocimiento, sino una «forma de adoración» por medio de la actividad, fundada en la obediencia sincera a Dios y en la búsqueda de la consecución de la perfección espiritual<sup>100</sup>. La permanencia en un estado moviliza la voluntad del practicante hacia la consecución de un nuevo y más elevado estado. Los ejercicios ascéticos, tales como el ayuno, la oración, la recitación de letanías, el retiro, el silencio y el recuerdo constante de Dios, promueven la adquisición de otros nuevos estados que podrán culminar en el último estadio de la unión mística.

Son estos ejercicios los que provocan la «remoción del velo de los sentidos» al producir la liberación del espíritu de su función directiva de los sentidos que ejerce en su estado actual. La técnica de la recitación constante (*dikr*), por ejemplo, actúa como un potenciador del espíritu que lo predispone para abandonar prontamente su función habitual, cumpliendo así la virtud que le es propia: la «contemplación directa de lo que antes era conocimiento»<sup>101</sup>.

El conocimiento espiritual es considerado, por tanto, como la virtud propia del espíritu, un tipo de percepción directa que capacita al sufi para recibir las visiones de la región superior angélica.

<sup>100</sup> Ibid., p. 898.

<sup>101</sup> Ibid., p. 899.

Los sufíes dotados de esta visión no solamente son capaces de percibir las realidades que se hallan ocultas a los sentidos y al intelecto, sino que adquieren el don de la adivinación de los sucesos futuros y la capacidad de actuar sobre la voluntad de los individuos. No obstante, son de la verdadera vía sufi el no hacer uso de su poder de influencia, no revelar el contenido de sus visiones ni de su experiencia, y el deseo de abandonar el estado de éxtasis. El autor tunecino se cuidó mucho de señalar la diferencia existente entre la capacidad de estos individuos santos y el poder profético. La fragilidad de la naturaleza del espíritu mueve al practicante a experimentar las visiones místicas con un sentimiento de terror que le inclina a desembarazarse del estado; por el contrario, la superior naturaleza de los profetas y el auxilio divino le predisponen para gestionar las visiones espirituales con templanza.

En el campo del conocimiento es preciso concluir recordando que no es el deseo de la voluntad humana, sino únicamente «Dios quien otorga el éxito»<sup>102</sup>. Tanto la adquisición de una ciencia como el logro de cualquier contenido espiritual por cualquiera de los métodos sancionados es siempre una bendición.

Esperamos que el material y los análisis presentados a lo largo de estas páginas sirvan para alcanzar un conocimiento más claro y fundado de la Filosofía islámica en general y concretamente de la función primordial que la teoría del conocimiento profético ejerció sobre el desarrollo y la justificación de la Filosofía en el contexto islámico durante el periodo clásico.

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 916.



Celia López Alcalde\*

## ***Ymaginatio in the Commentary on the De Anima Attributed to Petrus Hispanus<sup>1</sup>***

### **Abstract**

This paper aims to place the role of the imagination in the Commentary attributed to Petrus Hispanus (13<sup>th</sup> century) on Aristotle's *De Anima* (*Sententia cum questionibus in Aristotelis De anima I-II*), within an Avicennian psychological framework. In fact, imagination, as it appears in the *Sententia*, results from the combination of this Avicennian theoretical background with Petrus Hispanus' intent of preserving faithfulness to the Aristotelian text, as this study tries to show.

**Key words:** Imagination; Fantasy; Medieval Psychology; Inner Senses.

**Ancient and Medieval Authors:** Aristotle; Avicenna; Petrus Hispanus.

### ***Ymaginatio no Comentário ao De anima atribuído a Pedro Hispano***

#### **Resumo**

Este artigo tem como objetivo situar o papel desempenhado pela imaginação no Comentário sobre o *De anima* (*Sententia cum questionibus in Aristotelis De anima I-II*) atribuído a Pedro Hispano (séc. XIII) no quadro da psicologia aviceniiana. A imaginação, tal como aparece na *Sententia*, é o resultado da influência teórica aviceniiana em confronto com a vontade de Pedro Hispano de manter a fidelidade ao texto aristotélico, como o estudo tratará de mostrar.

**Palavras-chave:** Imaginação; Fantasia; Psicologia medieval; Sentidos internos.

**Autores antigos e medievais:** Aristóteles; Avicena; Pedro Hispano.

---

\* This work is part of the post-doc project “The Early Latin Reception of Aristotle’s *De anima*. Critical Edition and Systematic Study of the Psychological Works attributed to Petrus Hispanus», SFRH/BPD/95373/2013, within the research group “Aristotelica Portugalensia. The Reception of Aristotle in Portugal until the 18th Century” of the Institute of Philosophy of the University of Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal, funded by Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Email: celialopez@letras.up.pt.

## 1. Introduction

The *Sententia cum questionibus in Aristotelis De anima I-II* is, together with the *Scientia libri De anima*, one of the psychological works attributed to Petrus Hispanus whose importance within the psychological tradition has deserved the attention of many scholars, since it was edited by Manuel Alonso Alonso<sup>1</sup>.

We have in progress a new edition of the Commentary on the *De Anima, Sententia cum questionibus*, of which we have two manuscripts: the manuscript of Cracow, Biblioteka Jagiellońska Uniwersytetu Jagiellońskiego, 726, ff. 41r-134r, and the manuscript of Venice, Biblioteca Nazionale Marciana Cod. Lat. Z 253 (= 1826), ff. 54r-99r<sup>2</sup>. At the present stage of the editing process, it is already clear that the Venice manuscript, in some passages, actually provides us with more text than that of Cracow, allowing to solve some of the problems found in the text already edited by Alonso, based on the later manuscript<sup>3</sup>. In approaching this work, several unanswered questions are raised concerning its context of production; namely, its precise time and place of composition are still problematic issues, and the same can be said about its attribution to either Petrus Hispanus, Pope John XXI; the author of the *Summulae logicales* or any other person called Petrus Hispanus, since this was a very common name in the period, as José

<sup>1</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus in Aristotelis De anima I-II*, ed. M. Alonso Alonso, in *Obras Filosóficas II: Comentario al «De anima» de Aristóteles*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944; Petrus Hispanus, *Scientia libri de anima*, ed. M. Alonso Alonso, in *Obras Filosóficas I: Scientia libri de anima*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1941 (revised edition: Juan Flors, Barcelona 1961). On these works cfr. especially the studies of R.-A. Gauthier, «Préface», in *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1984, pp. 239\*-242\*; and J.F. Meirinhos, *Metafísica do homem. Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Edições Afontamento, Porto 2011.

<sup>2</sup> In fact, the new edition of both works, *Sententia* and *Scientia*, is fundamentally motivated by the discovery of new manuscripts, which will help to improve the texts published over fifty years ago, and that already by themselves present some problems, cf. «Alonso's editions are mere transcriptions of the manuscripts; they are useful to work with, but have to be treated with much caution». N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute / Nino Aragno Edice, London / Torino 2000, p. 55 n. 247. Cfr. the same appreciation, years before, J.M. da Cruz Pontes, «As «Quaestiones libri de anima»», in *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense: novos problemas textuais*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1972, p. 125.

<sup>3</sup> Pontes, «As «Quaestiones libri de anima»...», cit., pp. 117-158.

Meirinhos aptly pointed out<sup>4</sup>. Ideally, from a more complete critically established text we would be able to proceed with rigour to the analysis of the lexicon and sources quoted, as well as to a detailed analysis of the doctrines found in the text. These are aspects whose resolution would allow us to establish more precisely when and where the *Sententia* may have been written, and, with some degree of reliability, by whom.

The work presents us with two distinct modes of commentary, a combination resembling that found in texts previous to 1260, according to Weijers<sup>5</sup>: on the one hand, the «*intensio auctoris*» or explanation of the Aristotelian text, and, on the other hand, the *quaestiones*<sup>6</sup>. The questions, in general, are of greater interest, for in them the commentator expresses his own «eclectic» reading, to use the terminology of Bazán<sup>7</sup>. Unfortunately, such personal reading came down to us incomplete, since the *Sententia* ends on *De anima*'s second book (both manuscripts end on the *lectio undecima*, though not exactly at the same point). It lacks the commentary on Book III, where the question of the intellect and intellection is the subject of enquiry, and where some «post-sensible» functions are postulated. We thus lack the more substantial part of it, which is required in order to understand the definition and distribution of the epistemological functions of the soul, and, among them, that which is developed by the imagination. This drawback should not prevent us from delving, as far as possible, into the doctrinal analysis of those

<sup>4</sup> J.F. Meirinhos, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval* 3 (1996) 51-76; Cfr. as well Á. d'Ors, «Petrus Hispanus, O.P., Auctor Summularum (I)», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 19 (2001) 243-291; «Petrus Hispanus O.P., Auctor Summularum (II). Nuevos documentos y problemas», *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica* 25 (2007) 139-180.

<sup>5</sup> «À partir de 1260 environ, la plupart des commentaires semblent appartenir à deux genres différents: les sententiae d'une part, les questiones de l'autre». O. Weijers, «La structure des commentaires», in G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (eds.), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, p. 19. The fact that this work belongs to the first half of the 13th century coincides with the fact that the author was unaware of the Latin translation of *De motu animalium*, translated approx. by Guilherme de Moerbeke between 1260-1266, and rapidly disseminated, cfr. Meirinhos, «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII...», cit., p. 153.

<sup>6</sup> On the structure of the work, cfr. specially J.F. Meirinhos, «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sententia cum questionibus* in *De anima* atribuída a Pedro Hispano», *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia* 23 (2005) 127-160.

<sup>7</sup> Bazán, «13th Century Commentaries on *De anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas», cit., pp. 119-184, here pp. 122-132.

parts in which the doctrine of imagination may have some presence, in Books I and II.

## 2. Imagination as internal sense

In the *Sententia cum questionibus*, imagination appears in the context of the Aristotelian theory of knowledge as a faculty that reproduces the image in the absence of the object<sup>8</sup>. This faculty of the soul is neither to be identified with the senses nor with the intellect, but rather mediates between them:

Abstractio est multis modis: Uno modo est abstractio specierum per virtutes anime ab ipsis rebus secundum quam abstractionem sensus abstrahit species sensibiles et ymaginatio accipit eas a sensu et intellectus ab ymaginatione et hec abstractio via est ad cognitionem<sup>9</sup>.

Abstraction, thus, originates in the senses and is completed by the action of the intellect, which takes the sensible species from the imagination in order to convert them, through its act of intellection into intelligible species. This faculty, thus, plays a necessary role in induction. As we shall see, then, according to Petrus, imagination is conceived as a necessary part of cognition, in the manner of Aristotle.

Nonetheless, the description of the imagination is problematic, since it addresses a wider medieval framework, which includes a variety of «post-sensible» faculties or virtues that were the subject of much discussion during the first half of the 13<sup>th</sup> century. In the *Sententia*, indeed, the more complete listing of these controversial virtues makes its appearance when discussing memory:

Virtutum quedam sunt exteriores; quedam interiores. Virtutes exteriores sunt quinque sensus; virtutes autem interiores sunt sensus communis, ymaginatio et fantasia; memoria et reminiscencia. Set in libro *De anima* determinat Aristoteles de virtutibus interioribus et exterioribus que sunt sensus communis, fantasia, ymaginatio. Ergo debet similiter determinare in libro *De anima* de virtutibus interioribus que sunt memoria et reminiscencia. Ergo scientia *de memoria et reminiscencia* est eadem cum scientia *de anima*<sup>10</sup>.

The above text outlines two classifications of internal and external virtues, probably based on contemporary or even earlier traditions. In the first one, from an

<sup>8</sup> Aristoteles, *De anima* III, 2, 425b 24-25.

<sup>9</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 101.

<sup>10</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 314.



unspecified source, the external virtues correspond to the five senses, while common sense, imagination, fantasy, memory, and reminiscence comprise the internal senses. In turn, the second enumeration is Aristotelian, according to the author. The five senses are not considered there, and only the ensemble of «post-sensible» virtues is mentioned, in order to ascertain whether memory and reminiscence are inner, i.e., rational, or external virtues, i.e., corporeal, as are corporeal the common sense, fantasy and imagination. The commentator concludes that, in accordance with Aristotle's thought, reminiscence and memory must be grouped together with common sense, *ymaginatio* and *fantasia*, all as external senses<sup>11</sup>.

This reference to Aristotle in order to solve the problem addressed, related to memory, is steeped in the purpose of remaining faithful to the text of the Greek philosopher. Nevertheless, the author takes as valid a set of inner faculties which are, in fact, clearly non-Aristotelian<sup>12</sup>.

Both classifications, the latter, which is supposed to be Aristotelian, and the former, which is non-Aristotelian, coincide in providing a list of five virtues: common sense, imagination, fantasy, memory and reminiscence, a list which, as happens with most of the psychological works from the first half of the 13<sup>th</sup> century, reflects the reception of Arabic psychology<sup>13</sup>.

As we see, the two lists include both *ymaginatio* and fantasy but they do not present them within the same sequence, which is a symptom of how difficult the reception of these terms, which depart from Aristotle's texts, was in the Latin tradition.

Indeed, Aristotle's considerations on φαντασία are the source of all later developments. In his rereading of Aristotle, Michael V. Wedin (who justifies his position with reasons from textual criticism) denies the value of fantasy as a faculty equal in status to the sensitive and rational ones, stating that fantasy, according

<sup>11</sup> Cfr. the introduction by Bazán, where he mentions the discussion about the faculties and briefly presents the Aristotelian texts which are the source of inspiration for later theorizing on the inner senses, B.C. Bazán, «Introduction», in Anonymi, Magistri artium, *Sententia super II et III De anima*, ed. B.C. Bazán, Éditions Peeters, Louvain / Paris 1998, pp. 45\*-47\*.

<sup>12</sup> Going one step further, the classification into five senses has, according to Wolfson, much to do with the reception of the galenic and stoic traditions by the Ikhwân al-Safâ (Brethren of Purity), cfr. H.A. Wolfson, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts», *The Harvard Theological Review*, 28.2 (1935) 69-133,.

<sup>13</sup> «Et sic cadunt in alia scientia ab anima. Sic autem determinatur de illis in scientia que appellatur *de memoria et reminiscencia*. Et ideo scientia *de memoria et reminiscencia* diuersa est a scientia *De anima*». Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 102.

to Aristotle, conceived as a representational capacity, has a transversal nature, present not only in the acts of the intellect, but also in the acts of the senses, given that the act of sensation itself already requires a representation<sup>14</sup>.

In a way, this transversal nature turns the imagination into a power without a clearly fixed position within the hierarchy of faculties established by medieval philosophers. In this field, Avicenna was and is considered the philosopher of reference, the great theorist of the soul's faculties<sup>15</sup>. The classic Avicennian theory appears in *De Anima* IV, chapters 1 to 3. Here are described the five internal senses, namely *sensus communis*, *ymaginatio*, imaginative – called cogitative in man – estimative and memorative<sup>16</sup>, faculties that form a hierarchy and are by nature different from one another. About imagination, Avicenna speaks of the two imaginations already postulated by Al-Farabi, one retentive and the other compositive. The imaginative – called «cogitative» in man – neither receives nor preserves but has the function of combining and separating forms. Together with the estimative, it constitutes, for Avicenna, the power productive of mental images (the estimative, in its turn, produces non-sensible images, *intentiones*)<sup>17</sup>.

As it happens, the great impact of Avicenna's classification of the faculties is reflected in the other work attributed to Petrus Hispanus and edited by Alonso, the *Scientia libri de anima*. In this work, though not explicitly assumed, there is a theory of the faculties clearly subordinate to that of Avicenna, as in many other texts from the first half of the 13<sup>th</sup> century<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> «The crucial point is that Aristotle must hold that imagination and perception are co-occurrent in the sense that perception typically involves imagination». M.V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven / London 1988, p. 52. On the possible senses of the word «fantasia» in Aristotle, cfr. G. Camassa, «Phantasia da Platone ai Neoplatoni», in M. Fattori, M. Bianchi (eds.), *Phantasia-Imaginatio. Atti del V colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 23-55, here pp. 34-35.

<sup>15</sup> «Avicenna and his psychology dominated the structure and much of the content of psychological writings in the West of half a century, from John Blund to Albertus Magnus and Petrus Hispanus». Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 225. On the classic Avicennian theory, cfr. Meryem Sebtî, *Avicenne. L'âme humaine*, PUF, Paris 2000.

<sup>16</sup> Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Éditions Orientalistes / Brill, Louvain / Leiden 1968, v. II, pp. 1-54.

<sup>17</sup> Avicenna was very much under the influence of Al-Farabi's conception of the faculties, the latter having postulated the existence of two imaginations and the estimative power. Avicenna will add the common sense to the classification, cfr. Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., pp. 93-95.

<sup>18</sup> «Petrus's main psychological work, the *Scientia libri de anima*, dating from between 1250 and 1260, is perhaps the most Avicennian work written in the West». Hasse, *Avicenna's De Anima in*

Nevertheless, the well-known Avicennian formulation of the five internal senses in parallel to the five external senses simplifies the complex development of a theory through which the Persian thinker intended to show an organic disposition of the faculties, a development which exhibits variants in each of his most important works<sup>19</sup>. The *Canon* and the *as Shifa'*, the only two Avicennian works available in Latin in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries<sup>20</sup>, show notable discrepancies in their classification of the internal senses. Thus, according to the *Canon*, there is first (1) common sense and imagination (the same faculty, according with the physicians, though not with the philosophers); secondly (2) the compositive imagination – human and animal – and estimation (again, Avicenna asserts that, according to the physicians, the estimative does not exist); thirdly (3) the memory; and fourthly (4) recollection (about the latter, memory and recollection, he gathers the opinion that they are distinct, without discussing it). In turn, in the section of his other great work, *as Shifa'*, devoted to the soul, Avicenna speaks of (1) common sense, also called fantasy; (2) retentive imagination<sup>21</sup>; (3) compositive imagination (human and animal); (4) estimation; and (5) memory and recollection<sup>22</sup>.

As we see, Avicenna's own writings do not provide a definitive classification and definition of these faculties<sup>23</sup>. This fact will allow the different theoretical developments by his epigones, as well as by those who were not that close to his

---

*the Latin West*, cit., p. 55. Accordingly, the five internal senses have acts of either an abstractive or conservative nature, whether of sensible or intentional forms. The *sensus communis*, the *y<sup>m</sup>aginat<sup>i</sup>o* and the imaginative, called cogitative in man, preserve or abstract sensible forms. The estimative power and the memory, on the other hand, operate with non-sensible, intentional forms.

<sup>19</sup> «In histories of philosophy and psychology the entire subject of the internal senses is usually dismissed by a general statement to the effect that in post-Aristotelian philosophy three or five internal senses are contrasted with the five external senses. But the true history of the internal senses is more complicated than this». Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., p. 70.

<sup>20</sup> Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 3.

<sup>21</sup> Nevertheless, Albertus has also said in this work: «Sensus communis et imaginatio sunt quasi una virtus et quasi no diversificantur in subiecto, sed in forma». Avicenna, *Liber de anima*, cit., p. 5, 1, 64-65.

<sup>22</sup> See the nuances of these classifications in Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., pp. 96-100.

<sup>23</sup> «En realtà la trattazione di Avicenna era piuttosto fluida: la facoltà venivano distinte terminologicamente soprattutto per ragioni di utilità espositiva». G. Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici», in M. Bettetini, F. Paparella (eds.), *Immaginario e immaginazione nel medioevo*, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 163-177, here p. 164.

thought<sup>24</sup>. In the Latin tradition, judging by the number of manuscripts, as well as by its doctrinal influence, the *De anima*, in *as Shifa'*, with its five internal senses, was Avicenna's most influential philosophical work, and its theory, thus, the most recognizably Avicennian<sup>25</sup>. Nonetheless, even its translation and subsequent transmission testify to the difficulties of its reception in the Latin milieu<sup>26</sup>.

After Avicenna, Averroes, in his intended fidelity to Aristotle, reduced the list of five internal senses to four, namely: common sense, imagination, cogitative and memory – senses that assume the functions attributed to both the Avicennian imaginative and estimative<sup>27</sup>. In his turn, Maimonides established another classification, in which imagination assumes the operations usually attributed to the common sense; an imagination both compositive and retentive (animal and human); and estimation<sup>28</sup>.

### 3. Imagination and fantasy

To this complex web of faculties another element must be added: fantasy. Seldom does the word «fantasia» appear in the texts of Avicenna. In *De Anima*, when it makes its appearance, in Arabic transliteration, fantasy is equated with common sense; in the *Canon*, however, it figures as equivalent to *ymaginatio*, as we have seen<sup>29</sup>. Al-Ghazali, who generally follows Avicenna in *The intentions*

<sup>24</sup> «Questa indifferenza terminologica, cui abbiamo accennato come ad una testimonianza dell'interesse di Avicenna per la continuità di un complesso processo cognoscitivo, aveva creato non poca confusiones tra i primi utilizzatori del filosofo arabo». Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici...», cit., p. 169.

<sup>25</sup> Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., pp. 7-8.

<sup>26</sup> «Lo esteso traduttore di Avicenna, nel suo *De anima*, aveva in qualche modo scambiato le funzioni tra immaginativa ed *imaginatio* attribuendo alla seconda quele della prima». Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici...», cit., p. 170. Cfr. also G. Verbeke, «Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne», Verbeke, «Introduction», in Avicenna, *Liber de anima*, cit., p. 115\*, and Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., pp. 167, 229.

<sup>27</sup> «Avicenne est partout présent dans le Grand commentaire sur le livre de l'âme d'Averroès, mais à titre de repoussoir: Averroès lui reproche d'être de ces commentateurs qui substituent à la pensée du Maître leur pensée personnelle». Gauthier, «Préface», in *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima*, cit., p. 220\*.

<sup>28</sup> Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., p. 110.

<sup>29</sup> J. Hamesse, «*Imaginatio et phantasia* chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles», in *Phantasia — Imaginatio. V<sup>o</sup> Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 9–11 gennaio 1986, (Lessico Intellettuale Europeo, 46). Roma 1988, pp. 153-184, here p. 175.

of the philosophers, nonetheless departs from him, by placing the compositive imagination after memory<sup>30</sup>.

In what concerns the theory of the faculties, the Latin Christian approach of the 13<sup>th</sup> century faces a scenario fraught with complexity. To the background of Augustinian psychology were added, on the one hand, the above-mentioned theories from Arabic texts; on the other hand, there were the new Latin translations, from the Greek, of Aristotle's natural books<sup>31</sup>. Thus, Albertus Magnus, in his *De Anima* and in the *Summa de creaturis*, despite recognizing a loose, encompassing sense of the word «fantasy»<sup>32</sup>, confers upon it a clearly autonomous status, distinct from imagination. Indeed, the faculty of fantasy assumes the functions of Avicenna's *vis ymaginativa*, performing the operations of division and composition of images<sup>33</sup>. Curiously enough, he also says that it was Avicenna himself who ascribed this property to fantasy<sup>34</sup>. Similarly, the *Scientia libri de anima*, attributed to Petrus Hispanus, despite being strongly Avicennian, also calls the imaginative «fantasy», as did Albertus Magnus<sup>35</sup>.

The second half of the 13<sup>th</sup> century saw a major development of the debate on the faculties of the soul, driven, among other reasons, by the direct reading of

<sup>30</sup> Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., p. 104.

<sup>31</sup> On the imagination in the thought of Augustine of Hippo, cfr., among other studies, the part devoted to that question in M.C. Pacheco, J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, v. II, pp. 701-797.

<sup>32</sup> «Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores [...] ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio, estimativa, fantasia et memoria, et fantasia communiter accepta claudit in se imaginationem et phantasiam proprie dictam». Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick (en Albertus Magnus, *Opera omnia*, ed. Colon., vol. VII, 1), Münster 1968, p. 176, III, 1, 9, 60-65. Cfr. Hamesse, «Imaginatio et phantasia chez les auteurs philosophiques...», cit., pp. 179-181.

<sup>33</sup> «Dicit phantasiam esse veram et falsam, quod convenit potentiae dividendi et componendi ymages apprehensas». Albertus Magnus, *Summa de creaturis. De homine*, ed. C.A. Borgnet, Vives, Paris 1896, v. 35, p. 334 q. 38, solutio. Cfr. Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici...», cit., pp. 165 ss.

<sup>34</sup> «Secundum Algazelem et Avicennam phantasia est intentio elicita ex compositione imaginum vel divisione». Albertus Magnus, *Summa de creaturis. De homine*, cit., p. 332. q. 38, ad 2.

<sup>35</sup> «Eget anima sensibilis usu iudicii discretionis, unionis, diversitatis, distinctionis, compositionis circa ipsas [...] ad hec autem virtus est creata fantastica». «Nominatur autem hec virtus nomibus diversis; dicitur enim fantasia eo quod formas apparentes format ac diiudicat componendo et dividendo; dicitur autem visio nomine [...]; dicitur autem ymaginativa eo quod formarum ymages ab ymaginatione receptas discernit, distinguit, componit ac dividit». Petrus Hispanus, *Scientia libri de anima*, 2<sup>a</sup> edición, p. 263.

Aristotle, without the mediation of Arabic commentaries and texts. In connection with imagination, James of Venice, the translator of the *vetus* in the middle of the 13<sup>th</sup> century, rarely used the term «imagination», and, when he did, it appeared as a synonym of «fantasy»<sup>36</sup>. Undoubtedly because of the influence of the above-mentioned translation, the anonymous commentary of 1245-1250, edited by Bazán, presents such identification: «ymaginatio et fantasia sunt una potentia secundum substantiam»<sup>37</sup>. From this translation, thus, the Latin reader could see that the ideas from the Aristotelian text do not fully match the Avicennian theories, and that fantasy does not appear immersed in a complex system of differentiated internal virtues<sup>38</sup>. Accordingly, for the sake of rigour, Thomas Aquinas would later postulate the existence of one imagination only<sup>39</sup>.

What is there of such issues in the commentary attributed to Petrus Hispanus? As we saw, the commentary lists *ymaginatio* and fantasy within the set of virtues which are distinct from both the external senses and the intellect. While it explicitly states that there are five external senses, it does not specify how many the internal ones are, though five elements are presented, in the classic Avicennian manner. Nevertheless, the analysis of the texts provided by books I and II does not seem to confirm the initial hypothesis of a true classification of five internal senses, diverse by nature, with imagination and fantasy as differentiated faculties. Quite to the contrary, most contexts seem to indicate a functional equivalence and a certain lack of distinction in meaning between the terms *fantasia* and *ymaginatio*. The following text is interesting in this sense, because it speaks about the virtue placed between sense and intellect, whence both imagination and fantasy appear:

Cum habuerimus cognitionem accidentium de quibus investigationem habemus secundum viam ymaginationis et fantasie que est virtus proxima sensui media inter sensum et intellectum cognoscens formas accidentales et eas intellectui representans, que accidentia sunt manifesta sensui nostro et sunt manifesta secundum quod accidunt rei determinate loco et tempore, que cognoscitur secundum viam ymaginationis, que accidentia sunt nobis manifesta<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. Spinoso, «Phantasia e imaginatio nell'Aristotele latino», in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V colloquio*, cit., pp. 117-133, here p. 127 and note 20.

<sup>37</sup> Cfr. Anonymi Magistri artium *Sententia super II et III De anima*, cit., p. 352, II, 27, 21-22; cfr. B.C. Bazán, «Introduction», in *ibidem*, pp. 59\*-64\*.

<sup>38</sup> Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici...», cit., p. 171.

<sup>39</sup> «A differenza di Avicenna, Tomaso considera la facoltà dell'immaginazione e quella della fantasia come sostanzialmente identiche». F. Amerini, «Immaginario e immaginazione in Tommaso d'Aquino. Alcune note», in *Immaginario e immaginazione nel medioevo*, cit., pp. 219-236, here p. 220.

<sup>40</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 273.

The nature of the virtue «media inter sensum et intellectum» is not completely clear, due to the relative pronoun «que», with more than one possible antecedent. Nevertheless, the pronoun must have as antecedent «viam», and not the immediately preceding «fantasie», if we take into account the rest of the fragment, and the reference, further ahead, to a «viam ymaginationis». It is thus a single «via», this one of imagination or fantasy, between the senses and the intellect, and it is, for some animals, the highest form of spirituality<sup>41</sup>.

This hypothesis of a «synonymic nature»<sup>42</sup> of fantasy and imagination, if true, would explain the lack of systematic order between both virtues appearing in the fragments previously seen. The above fragment can be compared to the following, which, again, is about the sensible internal virtues, presumably Aristotelian, though now presented in a different order:

Item virtutum sensibilium quedam sunt interiores et quedam exteriores. Virtutes autem sensibiles interiores non coartantur ad obiecta et accipiunt obiecta abstracta non tamen perfecte abstracta, sicut sensus communis, ymaginatio, fantasia. Virtutes autem sensibiles particulares exteriores que sunt quinque sensus coartantur ad obiecta<sup>43</sup>.

Curiously, the text again makes it explicit that there are five sensible external virtues, without specifying the number of sensible internal ones. Anyway, the possibility of a confusion of terms is not at all surprising, as we have seen before: the author is in line with other writers of treatises and commentaries, probably influenced by James of Venice's translation of the Aristotelian text.

But although the assumption that fantasy and imagination are synonymous seems to be somewhat predominant, it is possible also to appreciate the awareness of different connotations between the two words, as a result of the aforesaid complex tradition. Thus, the use of one or other seems fundamentally contextual. Whereas *ymaginatio* is, semantically, the widest concept, fantasy, in its turn, has a more restricted sense: occasionally it is the sensible content necessary for cognition, not far in its use from the related term *phantasma*<sup>44</sup>. In this more concrete

<sup>41</sup> «Quia multa sunt que non habent ymaginationem et multo fortius nec cognitionem sive mentem, ergo nec intellectum; Multa animalia sola ymaginate vivunt sicut virtute superiori». Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 718.

<sup>42</sup> Spinoza, «Phantasia e imaginatio nell'Aristotele latino», cit., p. 128.

<sup>43</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 702.

<sup>44</sup> «Ad primam rationem in contrarium est dicendum quod duplex est intellectus: quidam enim est alligatus phantasmatis nec operatur sine illis [...]. Et tamen alius est intellectus qui est proprius ipsi anime. Et non dependet ab ipsis phantasmatis set inest anime nate separari». Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 296.

sense, a certain passivity is attributed to fantasy, understood as the place of the *phantasmata*, or as the *phantasma* itself:

Ad hoc dicendum est, quod in anima intellectiva duplex est operatio: una per quam respicit corpus [...] et hoc modo operatio sua permixta est cum phantasmate. Alia est virtus anime intellective per quam non respicit corpus set est virtus propria et hec est intellectus agens [...]. Iterum de possibili intellectu contingit loqui duobus modis: uno modo quantum ad suam receptionem specierum et hoc modo a phantasia dependet, cum recipiat a virtutibus sensibilibus mediante fantasia. Alio modo contingit loqui ipso in quantum supra species receptas se convertit et de ipsis iudicat et hoc modo a phantasia non dependet<sup>45</sup>.

Thus, we may consider an encompassing and general meaning of the word «imagination» in the *Sententia*, which would include a range of attributes ascribed within the cognitive process: from those of a more passive character, such as fantasy-*phantasma*, to the more operative and active. Both aspects would belong, as we have stated, to a single faculty: imagination/fantasy<sup>46</sup>.

#### 4. The intellectual imagination

This idea of an inclusive, single imaginative-fantastic faculty, which contains both a passive and an active character, is indirectly confirmed by another passage of the commentary, about the proper or common accidents of the soul (*accidentia propria et communia*). Here, there is mention of the active qualities of a specific operation of the imagination which gathers and transforms the data received. Though sensible, this appears closely related to the intellect. Unfortunately, the fragment is one of those cases in which a wrong punctuation in the edition leads to some confusion regarding the concept:

Quorum accidentium anime quedam videntur proprie eius passiones et sunt ille in quibus anima non operatur mediante corpore et partibus eius, sicut est *ymaginatio*, *intellectiva* et consimiles. Quedam sunt communes anime et corpori, sicut ille quas anima per operationem exercet

<sup>46</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., pp. 302-303.

<sup>45</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., pp. 302-303.

<sup>46</sup> As Anne-Marie Bautier said: «Phantasia et imaginatio ont cependant un champ sémantique similaire dans leque nous discernons deux notions principales : l'‘image’ et la ‘fonction imaginative’». cf. A.M. Bautier, «Phantasia – imaginatio. De l'image à l'imaginaire dans le textes du haut Moyen Age», in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V colloquio*, cit., pp. 81-104, here p. 82.



mediante corpore [...]. Quorum quedam insunt corpori per animam, sicut operationes sensuum et ymaginationis. Quedam autem insunt anime per corpus, sicut sompnus et vigilia et similia<sup>47</sup>.

According to the general sense, and because the same designation appears in other fragments, «intellectiva» should be considered an attribute of «ymaginatio» and, as such, the two terms should go together, as «ymaginatio intellectiva». In that way, the issue regarding imagination becomes even more complex, by the assumption of this *ymaginatio intellectiva*, characterized as an accident which is particular to the soul, different from its common accidents, which require the body to operate, such as the senses or the imagination itself, which is just the imagination in its non-intellective dimension.

At this point, it is imperative to ask in what such imagination of an intellectual character consists of. And this, indeed, is not an easy question to answer. If there was a commentary on Book III of Aristotle's *De anima*, it would likely provide more details on this specific dimension of the imagination. But despite this limitation, some parts of the extant text, such as the following passage, already allow us to make headway in its characterization:

Quedam enim est propria operatio anime intellective que ita convenit anime quod non corpori et que competit anime separate, sicut cognitio eius post separationem. Et hec operatio intellectus agentis. Alia est autem eius operatio quam habet in corpore et in corpore exercet et hec est operatio intellectus possibilis; tamen anima non eget corpore nec partibus eius ad illam complendam et talis est, sicut ymaginatio intellectiva, que licet quantum ad receptionem habeat ortum a corpore, tamen quantum ad collectionem et conversionem supra res receptas et operationes non eget corpore, nec corporis partibus<sup>48</sup>.

Indeed, the above fragment adds important information on the behavior of this imagination, which differs from the passive, receptive imagination, since the latter operates with the body. The function of this intellective imagination is to gather and transform the species, and, as such, its operation does not require the body.

Because it is intellectual, such dimension of the imagination occurs only in superior embodied beings, since only they are endowed with an intellectual fac-

<sup>47</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., pp. 211-212. On dreaming and its relation to the imagination and fantasy, also in *Scientia libri de anima*, cfr. Fioravanti, «Phantasia: tra Aristotele e i peripatetici...», cit., pp. 165-168.

<sup>48</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 233.

ulty. This human imagination may, perhaps, explain other cognitive processes suggested in the *Sententia* which are not merely abstractive and in which the imagination performs a leading role. One such role is that of the collative or analogical process, which makes it possible to think of non-sensible realities such as, for instance, the *quidditas* of the soul:

Unde, sicut per ymaginationem rerum inferiorum cognoscimus substantias separatas ita per ymaginationem rerum sensibilium cognoscimus substantiam spiritualem que est anima<sup>49</sup>.

Thus, as it happens with sensible objects, only through a *uia ymaginationis* is it possible to acquire scientific knowledge of spiritual realities. In these cases, the soul, also, understands from the image<sup>50</sup>.

Whatever the case may be, it is clear that the author has difficulty in determining the nature of this imagination, and it supposes one of the challenges of the doctrinal analysis of the *Sententia cum questionibus*, a difficulty of which the author of the commentary himself is aware. He intends to be faithful to the text of Aristotle, leaving aside the theories of the Arabic tradition. Indeed, the author ascribes the discovery of this compositive intellectual function of the imagination to Aristotle<sup>51</sup>. Despite this, even Aristotle himself, according with the commentator, struggled to define it:

*Difficile est autem*, etc., tangit difficultatem incidentem circa potencias anime ut ostendat questionem esse rationabilem dicens quod difficile est ostendere differentiam inter potencias anime ut ostendatur qualiter ad invicem sint altere alterius hoc est diverse, ut quo modo differunt intellectus ab ymaginatione intellectiva et sensus ab ymaginatione sensitiva<sup>52</sup>.

The tension between the Arabic categorizations and the «intensio Aristotelis» itself, concerning this «post-sensible» faculty, is undeniable in the *Sententia cum*

<sup>49</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., pp. 75 (qq.) /169.

<sup>50</sup> Aristoteles, *De anima* III, 7, 431a. On the meanings of the word «science» in the commentary, cfr. J.F. Meirinhos, «Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o *De anima* atribuído a Pedro Hispano», in L.A. De Boni (org.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2000, pp. 219-252, here 229-230.

<sup>51</sup> Cfr. Wolfson's observation: «A suggestion of this type of *imaginatio* is found in Aristotle, when toward the end of his discussion of rational or deliberative *imaginatio* (φαντασία λογιστική or βουλευτική) i.e., imagination combined with διάνοια, he says: 'Hence we have the power of constructing a single image out of a number of images'». Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., p. 92.

<sup>52</sup> Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus*, cit., p. 255.

*questionibus*, a work that may be, as previously suggested, the first commentary on the Aristotelian text to appear in the Latin world<sup>53</sup>.

## 5. Conclusion

This paper on the *Sententia cum questionibus*, attributed to Petrus Hispanus, is a first approach to its general doctrine on the inner senses, and, specifically, on the imagination, a faculty that seems to be much more Aristotelian than imagination in the *Scientia libri De anima*, which owes so much to Avicenna. Nevertheless, Avicennianism is also present in the *Sententia*, despite its intended faithfulness to the Aristotelian text. The imagination, as we concluded from the texts at our disposal, is a broad, single but versatile faculty, which seems to comprehend qualities of the Avicennian imagination, the imaginative and cogitative, and perhaps even of the estimative, a faculty not described in the original Aristotelian text, and which is also not accepted by the Commentator, Averroes<sup>54</sup>. In this sense, despite his recognition of five inner senses, the author of the *Sententia* seems to be, in the end, more in tune with Averroes, who is more Aristotelian, by omitting the compositive animal imagination and estimation, considering these as subfunctions of a broad imagination that encompasses retentive and compositive acts<sup>55</sup>.

In conclusion, because the *Sententia cum questionibus* is a commentary on Aristotle's *De anima*, perhaps one of the first, it exhibits a clear determination to be faithful to the text. Nevertheless, the weight of a rather complex Avicennian tradition, where the author himself, the translator, the copyists and readers time and again modify their categorizations relative to the inner senses, shapes the conceptual schemes of the author, and acts as a lens, mediating the way the Aristotelian text should be read.

The approach to the subject of imagination and the internal senses in the *Sententia cum questionibus* that we have been sketching is based on the extant edi-

<sup>53</sup> Bazán, «13th Century Commentaries on *De anima*...», cit., p.124.

<sup>54</sup> The *estimativa* is considered to be the most influential of Avicennian contributions, cfr. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, cit., p. 141.

<sup>55</sup> «The fact that both compositive animal imagination and estimation are omitted indicates that he considered them, together with retention, as sub-functions of imagination». Wolfson, «The Internal Senses in Latin...», cit., p. 108.

tion, which must be thoroughly revised, as we already pointed out. Only from the new critical work will we be able to carry out an appropriate analysis of the ideas in the text and place them in relation to former and also contemporary psychological traditions<sup>56</sup>. By doing so, we hope to better understand how these faculties are conceived of in the *Sententia*, despite its limitations as an unfinished text.

---

<sup>56</sup> Moreover, the question about the translation of the Aristotelian work used in the commentary is not yet solved. Besides his use of the *translatio vetus*, the author seems to avail himself, at the same time, of the translation from the Arabic by Michael Scotus, cfr. Meirinhos, «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII...», cit., pp. 136-137.

Mário Santiago de Carvalho\*

## Leitura do ‘Proémio’ do volume do *De Anima* do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense: como ultrapassar Aristóteles lendo Aristóteles?

**Reading Aristotle with Aristotle? The ‘Prooemium’ of the Volume on the *De Anima* of the Coimbra Jesuit Aristotelian Course**

### **Abstract**

This paper is intended as a close reading of the first five initial pages of the volume on the ‘De Anima’ of the *Coimbra Jesuit Aristotelian Course* (1598). Here it is shown that under the guise of a commentary on Aristotle’s *De Anima* I, 402a1-4, psychology, metaphysics, ethics and didactics are dealt with in such a way that Aristotle is eventually overcome.

**Key words:** Coimbra Course; Aristotle’s philosophy; Science of the soul.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Manuel de Góis.

### **Resumo**

Leitura pormenorizada das cinco páginas proemiais do volume do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* dedicado ao ‘De Anima’ de Aristóteles (1598), sob a forma de uma glosa a *De Anima* I, 402a1-4. Tocando nos domínios da psicologia, da metafísica, da ética e do ensino, o autor mostra como a obrigação de ler Aristóteles se torna numa ocasião para o superar.

**Palavras-chave:** Conimbricenses; Filosofia aristotélica; Ciência da alma.

**Autores antigos, medievais e do início da modernidade:** Manuel de Góis.

---

\* Professor catedrático da secção de Filosofia do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea – Faculdade de Letras – 3004-530 Coimbra; carvalhomario07@gmail.com.

## 1.

Embora a nossa primeira incursão no *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* (CAJC) date de 1993, atenção posteriormente retomada em 1999 e em 2001, foi sobretudo a partir do ano seguinte que, no que toca a publicações, é claro, se começou a delinear o nosso interesse cada vez mais sistemático pelo volume do *De Anima* que integra o CAJC<sup>1</sup>. Foi aliás neste mesmo ano que começou a ser publicada a edição em-linha desse volume, no seio do grupo de investigação da Universidade de Coimbra<sup>2</sup>, iniciativa que haverá de justificar o notável empenhamento da tradução integral do *De Anima*<sup>3</sup>. Assim, e sem esquecer alguns temas ou volumes distintos do *De Anima*<sup>4</sup>, em 2006 pudemos dar ao prelo um texto pa-

<sup>1</sup> M.S. de Carvalho, «Os Conimbricenses e Pedro da Fonseca como leitores de Henrique de Gand (I)», *Medievalia. Textos e Estudos* 3 (1993) 207-212; «Medieval Influences In the Coimbra Commentaries (An Inquiry Into the Foundations of Jesuit Education)», *Patristica et Medievalia* 20 (1999) 19-37; «The Concept of Time According to The Coimbra Commentaries», in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 75) Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 353-382; *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa 2002.

<sup>2</sup> Cfr. «De Anima. Liber I»: «Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae». Editio Prima, Conimbricæ 1598, in linea edidit, <http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>; veja-se, por isso, ainda, o nosso ponto: «<http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>. Sobre um Projecto no âmbito da História da Filosofia em Portugal», *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 215-224.

<sup>3</sup> *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010; vd. também: *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*. Introdução de M.S. de Carvalho; traduções de A.B. de Andrade – M. da C. Camps – A.A. Coxito – P.B. Dias – F. Medeiros – A.A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras: Coimbra 2011, in: [http://www.w.uc.pt/fluc/lif/comentarios\\_a\\_aristoteles1](http://www.w.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1).

<sup>4</sup> Cfr. e.g. «Des passions vertueuses? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne», in J.F. Meirinhos (ed.), *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 379-403; «Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-) valorização das paixões no século XVI tomista», in G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2009, pp. 391-402; «Nótulas para o estudo da presença de Aristóteles no Portugal do século XVI» in M.C. de Matos (coord.), *A Apologia do Latim. In honorem Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004)*. Vol. I, Edições Távola Redonda, Lisboa 2005, pp. 283-302; «Metamorfoses da ética peri-

ralelo ao que ora publicamos<sup>5</sup>, procurando estabelecer condições de leitura cada vez mais aprofundada e aturada de tão difícil comentário jesuíta conimbricense. Concomitantemente, começámos a dedicar atenção aos mais vários aspectos e temas relacionados com o *De Anima*<sup>6</sup>, um dos quais, apraz-nos salientar<sup>7</sup>, chegou mesmo a preparar ou antecipar uma dissertação doutoral, da autoria de Maria da Conceição Camps. Cabe dizer que antes desta, salvo erro a primeira dissertação de doutoramento defendida em Portugal, só Benigno Zilli (1960) ou Sascha Sa-

---

patética: estudo de um caso Quinhentista conimbricense: 'As Disputas sobre os Livros da Ética a Nicómaco'» *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (2005) 239-274; «The Coimbra Jesuits' Doctrine on Universals (1577-1606)» *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino' (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007) 531-543; «Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal Quinhentista: o caso dos Jesuítas de Coimbra», in L.A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições & EDUSF, Porto Alegre & Bragança Paulista 2008, pp. 348-357; «As palavras e as coisas. O tema da causalidade em Portugal (séculos XVI e XVIII)» *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2009) 227-258; «Tra Fonseca e Suárez: uma metafísica incompiuta a Coimbra», *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 9 (2009) 41-59; «A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in AA.VV., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2010, pp. 993-1009; «O Lugar do Homem no Cosmos ou o lugar do cosmos no Homem? O tema da perfeição do universo antes do paradigma do mundo aberto, segundo o comentário dos jesuítas conimbricenses», *Veritas* 54/3 (2009) 142-155.

<sup>5</sup> «Introdução à leitura do Comentário dos Jesuítas de Coimbra ao 'De Anima' de Aristóteles (mediante o estudo do tema monopsiquista)» in J.L.B. da Luz (org.), *Caminhos do Pensamento. Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Edições Colibri – Universidade dos Açores, Lisboa 2006, pp. 507-532.

<sup>6</sup> «Tentâmen de sondagem sobre a presença dos platonismos no volume do 'De Anima' do primeiro Curso Jesuíta Conimbricense» in J.A. de C.R. de Souza (coord.), *Idade Média: tempo do Mundo, Tempo dos Homens, Tempo de Deus*, EST Edições, Porto Alegre 2006, pp. 389-98; «Intellect et Imagination: la 'scientia de anima' selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra'» in M.C. Pacheco et J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), 2006, vol. 1, pp. 119-158; «A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra» in J.F. Sellés (ed.), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 77) EU-NSA, Pamplona 2006, pp. 155-183; «Aos ombros de Aristóteles (Sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)» *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 291-308.

<sup>7</sup> «Em torno do paradigma da visão no século XVI: Luz, visão e cores no Comentário Jesuíta Conimbricense ('De Anima' II 7)», *Revista Filosófica de Coimbra* 18 (2009) 43-70.

latowski (2006), ambos na Alemanha (*et pour cause*), haviam, de maneira mais ou menos exclusiva, elevado academicamente o volume do *De Anima* do CAJC.

Felizmente, o horizonte agora é distinto, e não podemos ocultar como uma nossa monografia de 2010 começa a fazer um percurso internacional que o CAJC merece<sup>8</sup>. Também a monografia de D. Des Chene, *Life's Form* (2000), ao que acresce o volume colectivo editado por de Paul Bakker e J. Thijssen (2007), sobre a tradição dos Comentários ao mesmo livro de Aristóteles mostraram-nos, como se isso ainda fosse preciso, a importância do que vulgarmente se chama a psicologia aristotélica ou peripatética. Nesta ocasião, pretendo, na esteira de um estudo mais antigo, como disse, contribuir para este vastíssimo dossiê mediante a simples leitura comentada do Proémio do volume do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense ao *De Anima* (1598), na verdade apenas cinco singelas páginas impressas intituladas *In tres libros Aristotelis De Anima, De Utilitate, Ordine, materia subiecta et partitione horum librorum*.

## 2.

Um Proémio é normalmente composto com cuidado, obedecendo a critérios retóricos definidos, mas no caso dos que o CAJC acolhe eles são também, na sua maioria, inestimáveis peças não só para o esclarecimento dos conteúdos dos vários tratados como também da sua estrutura, isto é, do modo como os seus autores reflectiam ou concebiam o seu próprio trabalho. Enfim, como o viam ou consideravam. O caso particular do Proémio que Manuel de Góis escreveu para o seu comentário ao *De Anima* é particularmente interessante por estas razões, mas também, não menos, pelos problemas que levanta ao leitor empenhado. Talvez o mais importante destes seja o da relação da *scientia de anima* com os demais saberes, isto é, a própria questão da ordem da ciência, para falarmos em linguagem simultaneamente conimbricense e hegeliana. Ora, este problema é tanto mais sério quanto, entre essas ciências, se encontra uma, aliás a mais importante, sobre a qual infelizmente nem Manuel de Góis, nem Sebastião do Couto tiveram tempo

<sup>8</sup> *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010; veja-se também «Imaginação, pensamento e conhecimento de si no Comentário Jesuíta Conimbricense à psicologia de Aristóteles», *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010) 25-52; «Sulle spalle di Aristotele. Sul non-aristotelismo del primo corso aristotelico dei Gesuiti di Coimbra», *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 5/1 (2011) 45-58.



de publicar fosse o que fosse. Referimo-nos, evidentemente, à metafísica, precisamente aquela matéria que, no plano do *ordo scientiae*, deveria encerrar o estudo, isto é, o *curso* de filosofia publicado para fazer fé em todo os territórios escolares da Companhia de Jesus, do Atlântico aos Urais, ao Índico, ao mar da China e, ainda para ocidente, ao Atlântico sul. Apressemos-nos no entanto a acrescentar que, ao contrário do que vulgarmente se vem dizendo, temos sobejas razões para crer que ambos os jesuítas, Góis e Couto, pretendiam agregar um volume sobre a Metafísica ao CAJC, não sendo possível continuar a dizer-se que tal papel podia ser representado pelo volume de Fonseca. De facto, em vários passos do CAJC se alude à redacção de um comentário à *Metafísica* de Aristóteles, por vezes mesmo com indicação mais precisa de livros, ao Proémio provavelmente, e designadamente aos livros Gama, Delta e Iota.

Embora no Proémio se diga, explicitamente, que se vai tratar da «utilidade (*utilitas*), ordem (*ordo*), matéria tratada e repartição dos livros acerca da *Alma*» a verdade é que o leitor menos superficial poderá descortinar muito mais e, sobretudo, alguns problemas que ainda não foram resolvidos. Talvez nem venham a sê-lo após esta nossa breve incursão na temática. Passemos então a uma leitura mais pausada.

### 3.

Naturalmente, como convém de um ponto de vista retórico, antes de mais nada sublinha-se a excelência (*emineo*) da psicologia (designação que daqui para a frente empregaremos para substituir o original, «scientia de anima»). No que se segue, portanto, deveríamos depararmo-nos com uma glosa à seguinte afirmação do próprio Aristóteles, logo a abrir a sua investigação: «Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros, quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objetos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma entre os mais importantes»<sup>9</sup>.

Estas quatro linhas de Aristóteles e os dois motivos que ele invoca são recebidos em Coimbra assim: a investigação sobre a alma sobressai entre as demais ciências filosóficas pelo seu rigor demonstrativo (*certitudo demonstrandi*) e pela

<sup>9</sup> Aristóteles, *De Anima* I, 402<sup>a</sup> 1-4.

nobreza (*nobilitas*) da matéria sobre que versa, mas daqui decorre também a sua utilidade teórica (*omnis veritatem cognitio*) e prática (*vitam probam instituendam et moderanda*).

Como seguramente os nossos Jesuítas não tinham lido John Stuart Mill, a utilidade aqui em presença – e sobre a qual Góis insistirá recorrendo ao seu tão costumado, e contestado, estilo ‘prolixo’ (pela nossa parte preferiríamos substituir esta palavra de Descartes por ‘exaustivo’) –, a utilidade, dizia, deve ser lida não imediatamente no quadro da moral, mas no da ontologia das causas com as quais se alcança algo de distinto, de diferente. Ora, qual é o diferente causado por esta dupla utilidade? O conhecimento de si próprio, ou seja, o conhecimento da alma na esteira da produtividade do templo de Delfos, simultaneamente socrática e platónica, e ainda neoplatónica. Dir-se-ia um regresso a si, o *rede in te ipsum* de Santo Agostinho, mas enganemo-nos porque, embora sendo-o de alguma maneira, a diferença que se afirma é mais ampla, dado que – acrescenta-se de imediato – ninguém se conhece a si mesmo se não conhecer a natureza (*natura*) e a dignidade (*dignitas*) da sua alma. Enfim, é o conhecimento do eu pelo estudo do Eu em geral (*überhaupt*) ou universal.

Combinando com o que acabámos de dizer está o facto de o vocábulo ‘dignitas’ também significar ‘axioma indemonstrável’ que, em vista da sua evidência, deve ser admitido por todo aquele que quiser aprender alguma coisa. Desta feita, o que acaba de acontecer não é tanto um convite à interiorização, quanto uma lição que desenha o ideal do filósofo no quadro de uma metafísica a inculcar logo no início dos estudos sérios (*omni studio et contentione quaerenda*) de psicologia, qual a de que o horizonte (*vis et excellentia*) da mente humana – a terminologia muda, e agora escreve-se ‘mens’ – rege a oposição entre o fluxo dos bens caducos e incertos (*fluxis et caducis bonis*) e as realidades sempiternas e divinas (*sempiterna et divina*). O devir, o tempo e a eternidade.

Eis, numa palavra, o terreno que devem trilhar os filósofos verdadeiros e autênticos (*veri et legitimi*), quer dizer ilustrados ou reconhecidos como tal (*ornamenta constituunt*), reviverem de novo o dilema de Platão frente ao dissídio Heraclito vs. Parménides, embora o devam fazer, digamos (para continuar com as referências gregas), no quadro de Sócrates. Notemos tão-só – mas a nota não é de somenos – que a solução que se preconiza não é dianoética, mas psicológica, ou mesmo antropológica. Isto é, estamos no tempo em que é o Homem que dá que pensar. Verifiquemos como tal acontece ou pôde ter acontecido, como preconizamos.

### 3.1. Psicologia vs. Ética

Um sinal imediato de que se trata da centralidade do Homem é o segundo parágrafo do Proémio que invoca a utilidade da psicologia para a ética (*mores*) e a política (*communis vita*). Como sabemos, os jesuítas de Coimbra não prestaram atenção à política, e ocuparam-se antes com a ética. A articulação apertada destes dois saberes era autorizada pela própria filosofia de Aristóteles, mas no quadro lectivo do curso não havia lugar para a *Política*. Ela era por isso subsumida pela *Ética*, ao mesmo tempo que se concedia, sobretudo à Nicomaqueia, um lugar lectivo excepcional no quadro geral dos colégios da Companhia. Além de vários anónimos que se debruçaram sobre esta matéria, só conhecemos os manuscritos de Luís de Molina e de Pedro Luís, e sabemos que Luís Álvares e.g. já ensinava a *Ética* em Coimbra em Agosto de 1564, pois se havia preceituado o seu ensino no segundo curso (2º ou 3º trimestres), obrigação abolida na última versão da *Ratio Studiorum*.

O que vem então a psicologia, ou melhor ainda, a filosofia natural, pois a psicologia, na sua quase totalidade, é uma componente da filosofia natural, fazer à ética? O texto não deixa margem para dúvidas: os que se dedicam aos problemas da ética, em sentido geral (*philosophus civilis*), aprendem, por um lado, com o filósofo natural, a supremacia da razão (*ratio*) na alma, quer dizer, como ela subordina as faculdades apetitiva e irascível, e as modera debaixo de uma determinada regra (*norma*); mas, por outro lado, esses «filósofos políticos» recebem da filosofia natural o princípio das actividades (*principium actionum*) em que a felicidade da vida humana (*humanae vitae felicitas*) reside, além da divisão das faculdades (*partitio facultatum*) utilizadas nos affectos (*affectus*) e nas virtudes (*virtutes*). Tudo isto é acompanhado por uma colação do texto da *Ética* I 13, VI 1, e de novo I 12 (1102ª23-27).

O facto de ao praticante da ética (*disciplina moralis*, na margem) terem chamado «filósofo político» (*civilis*) é um reflexo evidente dos textos de Aristóteles, e nomeadamente do último, no qual Aristóteles comparando o perito em política com o médico – este devendo conhecer o corpo no seu todo, aquele a alma no seu todo –, assinala a necessidade de um estudo rigoroso da alma com o propósito de se saber o que incapacita ou não o exercício a razão.

### 3.2. Psicologia vs. Metafísica

Este texto da *Ética* encerra falando da contemplação, do sábio com disposição contemplativa. Começa agora uma das principais dificuldades deste volume, senão de todo o CAJC, a saber, como equacionar a relação da psicologia

com a filosofia primeira (na margem, *metaphysica*). Manuel de Góis apresenta-a assim, remetendo à margem para *Metaphysica* XII 7 (1072b20-25): «Na verdade, a ciência da alma leva (*confero*) admiravelmente à filosofia primeira (*prima philosophia*), pois por uma certa analogia (*analogia quaedam*) e semelhança (*similitudinis*) atingimos pelo nosso intelecto (*intellectus*) as substâncias inteligíveis (*substantias intelligibiles*) e livres de matéria (*a materia absolutas*), e a mente humana (*humana mens*), transformando-se para além de si mesma (*se supra se convertens*), é chamada para a natureza divina de onde proveio».

Bem andou aqui a tradutora portuguesa deste texto, evitando a facilidade da leitura com o respeito pela literalidade; de facto, comparecem pela primeira vez os vocábulos «intelecto» – não assim o de «mente» –, as expressões «filosofia primeira» (na nota marginal lê-se «metaphysica»), «substâncias inteligíveis e livres de matéria», e os termos «analogia» e «semelhança» são exactos; finalmente, temos a magnífica expressão «se supra se convertens» que, traduzindo espantosamente a difícil problemática do apêndice ao *Comentário ao 'De Anima'*, o chamado *Tratado da Alma Separada*, exprime de maneira adequada o duplo movimento augustinista do regresso da alma a si mesma – a interiorização – e a sua consequente descoberta de Deus – a transcendência – ambas estas dimensões compreendidas na circularidade de um regresso à origem, i.e., ao próprio Deus; de notar alguns verbos de movimento utilizados neste mesmo passo: «confero» (levar a), «proveho» (conduzir para diante), «converto» (voltar-se), «revocare» (fazer vir), ou «fontem invenio» (chegar à fonte). Isto porque, conclui Manuel de Góis, qualquer tipo de perfeição da mente humana só se encontra em Deus e, afastadas naturalmente quaisquer imperfeições, só n'Ele pode ser mais bem conhecida. Numa explicação pausada destas secções do texto, o leitor estaria então em condições de captar o seguinte:

- (i) a psicologia física é uma antecâmara da metafísica;
- (ii) entende-se por «metafísica» o conhecimento pelo intelecto das substâncias inteligíveis ou imateriais (veremos que há outras acepções);
- (iii) a justificativa da passagem da psicologia à metafísica exprime-se pela gramática da analogia e a figura da semelhança;
- (iv) neste processo, a mente ou inteligência humana ultrapassa-se pelo/no apelo original e contemplativo da natureza divina;
- (v) esta natureza ou Deus são assim, também, o tema da metafísica (mas também aqui outras acepções haverá).

Uma vez que não publicaram, de facto, nenhuma *Metafísica*, para esclarecermos este problema, e mormente o da diversidade semântica de «metafísica»,

podemos apoiar-nos, primeiro, em Pedro da Fonseca, depois, nas escassas alusões dos dois Conimbricenses. A posição nuclear de Fonseca é a de que o objeto (*subiectum*) da metafísica é o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas<sup>10</sup>. Ele explica, contudo, algo mais, sobretudo atendendo à polémica em torno do assunto, a saber:

- (i) que em sentido mais elevado (*praestantissimus*) ou naquele que principalmente (*praecipuo*) confere o nome a esta ciência, é Deus o objeto – de onde vem o nome teologia (embora devêssemos designá-la antes, acrescentamos nós, para evitar equívocos, por teiologia<sup>11</sup>);
- (ii) que numa aceção estrita (*pure*), quer dizer, na medida em que nenhuma parte desta ciência se subordina a qualquer outro tratamento, o objeto é a substância imaterial ou separada;
- (iii) que tomado em sentido comum, o objeto adequado é a substância comum;
- (iv) mas que se for tomado em sentido universal, i.e., atinente à demonstração das afecções pelas causas verdadeiras e principais, o objeto é então o ente finito ou predicamental;
- (v) por fim, que, caso se entenda o objeto numa aceção primeira e adequada, então é o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas<sup>12</sup>.

Evidentemente que, em face destas cinco afirmações, seria imperioso esclarecer-se o problema mais sensível, sobretudo na época, tal como observam todos os intérpretes competentes, a saber o da relação *protologia/kathoulogia*. Fonseca nega, primeiro, a divisão epistemológica da metafísica – tratava-se de enfrentar aqueles que, como Bento Pereira, falavam de quatro ou mesmo de cinco objetos distintos<sup>13</sup> – depois, e como contraponto à posição anterior (i), preconiza a sua

<sup>10</sup> *Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* IV c. 1, q. 1, s. 1 e s. 2. Tomus I-II, Coloniae 1615: rep. Hildsheim 1964, c. 636 e c. 642-44.

<sup>11</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 5, c. 650: «Quamquam haec scientia dicitur theologia non tantum, quia agit de Deo, sed etiam quia de divinis rebus, quo nomine philosophi appellant res caeteras, quae re ipsa sunt materiae expertes».

<sup>12</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 3, c. 644-45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV c. 1, q. 1, s. 4, c. 648, a saber: os transcendentais (por abstracção racional), os dez predicamentos (numa abstracção de grau menor que a anterior), as substâncias separadas finitas (por abstracção real, mas não racional), Deus (por abstracção real, racional, material e potencial), e a alma separada (por abstracção real mas não racional, mas ocupando um lugar intermédio entre as anteriores e a física); sobre este assunto poderá ver-se M.S. de Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014) 89-111.

distinção relativamente à teologia sagrada (*theologia sacra*), ou seja, a ciência que não depende da luz natural do intelecto, mas antes de matéria revelada<sup>14</sup>. Consequentemente, a doutrina da analogia de conveniência para esclarecer a posição primeira e mais adequada, a (v), não se funda numa qualquer unidade de natureza, mas numa participação ou proporção imperfeita (*proportione quadam imperfecta*).

Podemos resumir a tese de Fonseca, combinando tanto quanto possível a terminologia que Pierre Aubenque e Olivier Boulnois utilizaram para Aristóteles e para esta tradição e problemática, da seguinte maneira, e com as ressalvas atinentes ao Aristóteles Português:

- (i) enquanto *protologia/ontologia*, a metafísica estuda o ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas, sendo este o seu objeto primeiro e adequado;
- (ii) enquanto *protologia/theologia*, o seu objeto de estudo é Deus, o objeto mais elevado;
- (iii) enquanto *ousiologia*, ela estuda a substância comum, o objeto comum da metafísica;
- (iv) enquanto *kathoulogia*, o seu objeto é o ente finito ou predicamental, designando-se este como o seu objeto universal;
- (v) enquanto *pneumatologia*, a metafísica estuda a substância imaterial separada, e este é o seu objeto mais estrito.

Muito haveria ainda para dizer a respeito das várias formulações acima e dos problemas a elas ligados, mas é agora altura de nos voltarmos para o CAJC para constataremos, imediatamente, que Góis, e já agora também Couto, não acompanham sempre Fonseca. Por exemplo, Góis também sustenta a unidade da metafísica mas, diferentemente de Fonseca, só manifesta conhecer uma tripla divisão, a qual aliás combaterá, a saber: a ciência que contempla Deus; a que trata das inteligências; finalmente a que versa os transcendentais (*transcendentibus/transcendentia*) e géneros supremos (*generibus summis*)<sup>15</sup>. Diga-se de passagem que Bento Pereira pode não ser o seu directo opositor aqui.

A investigação sobre a analogia pertence à metafísica e, evidentemente, à lógica, e sabemos agora que é a analogia, não a univocidade, que é convocada a

<sup>14</sup> Ibid. IV c. 1, q. 1, s. 5, c. 65.

<sup>15</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 2, Coimbra 1592, p. 7.

traduzir e a pensar a noção de transcendência (*ratio transcendens*)<sup>16</sup>. Sebastião do Couto chama mesmo a atenção para o facto de Cícero ter vertido ‘analogia’ por ‘proporção’, ‘comparação’ e ‘conveniência’, denotando assim mais a ideia de semelhança do que a de dependência, o que se justifica também pela etimologia, pois, acrescenta ele, o verbo raciocinar ou calcular (*raciocinor/analogidzomai*) traduz essa ideia de semelhança<sup>17</sup>. Enquanto Fonseca, lhe chama analogia de proporção, quando diz que o ente enquanto ente é comum a Deus e às criaturas, às substâncias e aos acidentes, Couto prefere falar em analogia por atribuição entre dois, no sentido em que a forma dessa comunidade encontra-se formalmente na criatura e no acidente, quer dizer, não é intrínseca a todos os analogados<sup>18</sup>. Assim, para uma verdadeira atribuição basta que o segundo análogo receba a forma do primeiro, seja por denominação extrínseca, seja por comunicação real<sup>19</sup>. Como se vê encontramos-nos no âmbito de um dado paralelismo lógica/metafísica.

Já em relação ao sentido estrito de Sagrada Teologia, a teologia é a ciência que tem por objeto matéria revelada (*revelabile*)<sup>20</sup>. Enfim, objeto da teologia, da metafísica e da ciência dos bem-aventurados distingue-se pela diversidade do respectivo lume<sup>21</sup>. Enquanto respeita à ciência contemplativa que trata de Deus e das substâncias imateriais, “teologia” pode designar, quer a ciência divina ou revelada que Deus concedeu aos Homens, quer a metafísica ou primeira filosofia, inferior àquela, adquirida pelo lume natural do intelecto<sup>22</sup>, dando-se entre ambas uma distinção formal, na opinião de Góis<sup>23</sup>.

Em conclusão, se tivéssemos que responder à pergunta “como é que a psicologia conduz à metafísica?” teríamos de precisar o seguinte:

<sup>16</sup> *Commentarii in libros Categoriarum Aristotelis Stagiritae* c. 1, q. 1, a. 2, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra 1606, p. 240.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 239.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 236.

<sup>19</sup> *Ibid.* pp. 237-8.

<sup>20</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 6, p. 13.

<sup>21</sup> *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 23, q. 1, a. 1, s. 1, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, p. 478.

<sup>22</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 2, a. 2, p. 15.

<sup>23</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 6, p. 15.

- (i) pela doutrina da analogia e semelhança, o que nos permite conceber o nosso intelecto como uma substância inteligível e imaterial;
- (ii) pela superação do intelecto, chamado para a natureza divina de onde proveio;
- (iii) na sua aceção teiológica e protológica, estrita ou pneumatológica e ou-siológica ou comum (encontrando-se apenas excluída a aceção kathoulógica).

Mas se isto é o que se pode concluir com base em Fonseca, coincidirá com o CAJC? Temos que esboçar a sua concepção, tanto quanto possível a partir dos indícios e referências esparsas. Aceitando-se, como se disse já, a doutrina da analogia, o CAJC distingue entre o objeto adequado de atribuição, o ente, o objeto parcial, as criaturas, enquanto subordinadas ao ente, e o objeto parcial precípua, que é Deus<sup>24</sup>. Mas a metafísica igualmente é uma virtude intelectual que tem por objeto as substâncias separadas<sup>25</sup> – a filosofia primeira é também pneumatologia<sup>26</sup> –, estudando, quer a contemplação do Motor Imóvel<sup>27</sup>, quer a desigualdade e.g. entre duas espécies angélicas<sup>28</sup>. A filosofia primeira é ainda uma aitiologia, quer dizer, é o estudo das causas supremas, como Deus<sup>29</sup>, e dos princípios mais comuns<sup>30</sup>. Por outras palavras, tendo como objeto os géneros supremos<sup>31</sup> ou o conceito geral de ente em comum, o metafísico investiga as essências até à dependência da Primeira causa<sup>32</sup>. Couto chama-lhe metafísica sobrenatural (*metaphysi-*

<sup>24</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 5, a. 1, p. 37.

<sup>25</sup> *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* d. 7, q. 1, a. 1, Lisboa 1593, p. 60.

<sup>26</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae* Ilc5q5a4, Lisboa 1593, p. 230.

<sup>27</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae* I, c. 3explanatio, Coimbra 1597, p. 20.

<sup>28</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium* q. 1, a. 6, p. 13.

<sup>29</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* II, c. 7, q. 17, a. 3, p. 317.

<sup>30</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* VII, prooemium, p. 652.

<sup>31</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 1, a. 1, p. 6.

<sup>32</sup> *Ibid.* II, c. 7, q. 17, a. 3, p. 317.



*ca supernaturalis*), porquanto ela considera a dependência essencial da essência das coisas em relação à Primeira causa criadora (*effectiva*), final e exemplar<sup>33</sup>; Góis chama-lhe filosofia divina (*divina Philosophia*), porque se ocupa com a contemplação das realidades que transcendem a natureza (*transnaturalium*)<sup>34</sup>, razão pela qual nela a inteligência (*mens*) humana alcança o ápice contemplativo<sup>35</sup>. Em suma, não podemos falar, sem mais, de uma metafísica essencialista conimbricense, porque temos de reconhecer toda a quota-parte de «existencialismo», isto é, de criacionismo e de antropognosismo, quer dizer, das dimensões radicais da posição da existência (*esse*) e do conhecimento que salva o Homem (*contemplatio/meditatio*).

### 3.3. Psicologia e Filosofia

Voltemos ao Proémio do *De Anima* que havíamos momentaneamente deixado. O seu autor acrescenta que, ainda que por uma razão comum (*communi ratione*), a investigação em psicologia, agora significativamente designada por «animus meditatio», convém (*opportuna*) a todos os sectores da filosofia (*omnem philosophiae partem*). Isto explica-se pela participação (*particeps*) da alma (*animus*) na razão (*ratio*), seja ao modo hermético de um horizonte (*orizon*) entre a eternidade e o tempo, seja da ligação (*nexus*) e do limite (*confinium*) entre o inteligível e a natureza corpórea, seja como uma suma de tudo quanto existe (*totius mundi summa*) – esta última expressão explicitada no sentido em que «a natureza intermédia representa as extremas, a superior como imagem (*imago*), a inferior, como exemplar (*exemplar*)», i.e., no âmbito da hierarquia ontológica do Pseudo-Dionísio, já utilizada pelo próprio Tomás de Aquino, como meio de acolher a teoria da participação.

Finalmente, continua o jesuíta lusitano, «o ensino acerca da alma (*animus doctrina*) é como um compêndio de ciência das coisas humanas e divinas e prepara-nos para todo um outro conhecimento da verdade (*ad omnem aliam veritatis notionem*)». «Ciência das coisas humanas e divinas» era o modo como os estóicos definiam a filosofia, definição esta aliás aceite por Góis quando elenca as mais

<sup>33</sup> *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 3, a. 3, in *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* p. 317.

<sup>34</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae Prooemium*, q. 5, a. 1, p. 38.

<sup>35</sup> *Ibid.* Prooemium, q. 5, a. 4, p. 43.

fidedignas. Deste ponto de vista, a psicologia parece ser senão a filosofia pelo menos a sua mais excelente porta de entrada. Sobretudo se a equacionarmos na esteira aberta por Sócrates, i.e. como entrada do problema do Homem. Ora, uma vez que a psicologia é apenas uma das dimensões da física, precisamos agora de saber em que é que ela sobressai da sua matriz. A resposta vai ser dada num plano epistemológico embora de aparência didáctico-literária. Estamos em crer que ela nos pode revelar o aspecto mais renascentista do CAJC, explicando-se desse modo o diálogo com o neoplatonismo, o hermetismo e a patrística; literalmente: «a reflexão sobre a alma (*animus consideratio*) é própria da grande estatura, tanto dos Padres, quanto dos filósofos gentios». E também Aristóteles, obviamente, o que é confirmado pelo testemunho de Temístio. A referência a Temístio é a porta que abre a posição de Teofrasto, confirmada, ainda por cima, por São Tomás, segundo a qual, no vasto complexo da física, os livros da psicologia têm lugar logo a seguir aos *Meteorológicos*, antecedendo toda a disciplina atinente aos seres animados. Isto era um tema polémico. Alexandre de Afrodísia e Averróis, v.g., representavam o partido diferente, que fazia iniciar o estudo da psicologia pelas *Partes dos Animais*. Ora, há um lado aparentemente tradicional na opção por Teofrasto, qual o endosso do próprio S. Tomás: «tal como a *Physica* é o exórdio de toda a fisiologia, porque contém a explicação integral dos princípios naturais, é conveniente que o início da reflexão (*commentatio*) sobre os seres animados seja o estudo da alma (*consideratio animae*), que é o princípio comum dos animais».

Há, porém, como dissemos, um motivo epistemológico forte, expressamente baseado na *Physica* I 1, *Partibus Animalium* I c. 1 e c. 3 (além de Platão no *Fedro* e até de Hipócrates em *A Natureza Humana*): «Na aprendizagem devidamente constituída (*in omni bene instituta disciplina*), devem ser primeiramente tratadas aquelas coisas que se nos apresentam de modo mais evidente (*patent latius*), e em que há mais coisas gerais... Na verdade, considera-se que a alma (*anima*) nos surge de modo mais evidente (*patet latius*) do que as partes dos animais... Se algo postula a razão do ensino (*ratio doctrinae*), é que não se defina a alma pelo corpo orgânico do animal, mas pelo corpo orgânico do ser vivo em geral».

E isto, ou seja, a reivindicação de uma origem radicalmente natural ou física, mas também absolutamente genérica, coincidente com o estudo da alma, é compatível com a sua «natureza secreta e recôndita» (*natura abdita est et recondita*). Por outras palavras, e anacronicamente na sua letra, apesar da grande actualidade desta resposta: a epistemologia aristotélica está em condições de consolidar o fundo enigmático e teológico da psicologia augustinista. Eis o que se pretenderá ensinar.

### 3.4. Psicologia e Ensino

Toda a ciência bem construída é dedutiva. A sua ordem expositiva deverá também sê-lo. Agora, o Proémio vai trilhar uma metodologia que adiante será abundante no Comentário, a *quaestio*, ou seja, um diálogo hermenêutico sob a forma de pergunta, no caso atinente ainda ao tema ou objeto destes 3 livros de Aristóteles. Continuando e aprofundando a temática acabada de expor, três argumentos vão no sentido de defender que o corpo animado constitui o objeto da psicologia. Um é do eremitano augustinista Paulo Veneto (+ 1429), os outros dois, do próprio Aristóteles, mas todos representam o reforço epocal do naturalismo. Pergunta-se: o ‘De Anima’ versa precisamente sobre o corpo, mas não pertencem as afecções físicas que definem a alma (comer, sentir, mover, etc.), numa parte, ao corpo animado, mas, noutra parte e em primeiro lugar e por si (*primum ac per se*), ao que lhes subjaz?

Góis chama retórica e informadamente a si uma consolidada tradição dos «mais nobres peripatéticos» – Simplício, Filópono, Alexandre, Temístio, S. Tomás, Alberto Magno, Egídio Romano, Teófilo, Jandun, Caetano, o Ferrariense e muitos mais – enumerando outras tantas razões em favor da alma como objeto dos três livros, em vez do corpo animado. Exceptuando o último argumento, que é de somenos importância, os outros dois merecem atenção. Um, sublinha a incongruência entre a inferioridade (*inferius*) da categoria «corpo animado» quando comparada com a maior nobreza (*nobilius*) da categoria «animal» e a necessidade de qualquer ciência tratar do que é mais nobre, ou seja, sem desbaratar a excelência da alma racional; o primeiro argumento, provém dos *Segundos Analíticos* 1 e 9, reivindicação epistemológica que preconizava uma identidade entre o objeto (*subiectum*) de uma ciência e a investigação e tratamento do que é definido, a alma, no caso.

Poder-se-ia pensar que o problema estava resolvido, a favor desta segunda tese, ainda por cima avalizada por tão relevante plêiade de peripatéticos, mas tal não acontece.

O habitual probabilismo leva Góis a admitir duas possibilidades de se olhar para o ‘De Anima’, com a seguinte subtilidade. A alma será o objeto, no caso de considerarmos os três livros ou em si e discriminadamente (*per se ac separatim*); em conjunto com os *Opúsculos de História Natural* (*Parva Naturalium*), o corpo animado passaria a constituir o objeto dos livros do ‘De Anima’, e aqueles *Opúsculos* uma espécie de introdução ao ‘De Anima’. Na verdade, pode até dizer-se mais e sustentar-se a existência de um tratado completo do corpo animado (*integram corporis animati commentationem*) que resultaria da agregação

dos dois títulos aristotélicos e o seu conteúdo seria assim exposto: (i) as afecções e as propriedades dos seres vivos (*viventium affectiones et proprietates*) exclusivamente segundo a razão da sua origem (*rationem originis suae*), quer dizer, enquanto provêm da alma como fonte (*ut ab anima tanquam a fonte*), e na medida em que servem para o seu conhecimento (*cognitio illius*), (ii) juntamente com a observação do corpo e dos órgãos (*corpori eiusque organis*).

Ainda antes de terminar o Proémio apresentando a repartição do seu conteúdo mais genérico, Góis tinha a obrigação de responder àqueles que ao designarem o corpo animado como o objeto dos livros, pareciam opor com radicalidade uma ideia de psicologia racional a uma psicologia física ou naturalista; algo assim como se não vissem ou pelo menos menoscabassem a ligação entre ambas as ideias ou modelos de psicologia. Estamos cientes que eram três os seus argumentos, mas basta-nos atermo-nos a dois. Começemos pelo primeiro, que é aliás aquele que suscita a resposta probabilista de Góis (*improbabilis tamen non est*), uma tese do já mencionado Paulo Veneto, autor realista e sincrético, ou ainda aristotélico eclético inspirado em Alberto Magno e Wyclif. Ao eremitano augustinista responde-se que para que uma ciência se constitua basta uma relação inclusiva das partes num todo, v.g., da enunciação (*de voce*), que é objeto das *Categorias*, na ciência da lógica, ou do ente móvel, que é simultaneamente objeto de *O Sentido e o Sensível*, de *A Respiração* e de *O Movimento dos Animais*, na física. Seria, assim, numa lógica de inclusão conjuntiva e dedutiva, que o corpo animado se incluiria na psicologia!

Nesta mesma linha, esclarecer-se-á que as afecções tratadas no *De Anima*, elas que são no fim de contas o objeto principal do composto (*non nisi de toto composito ut de principe subiecto enuntientur*), convêm primeiramente e por si (*primo ac per se*) à alma que é a fonte a origem (*fonti et origini*) delas. Concedendo alguma razão a Paulo Veneto Góis admite que Aristóteles estudou as afecções em função do composto e não da sua origem, mas a favor da sua própria tese o jesuíta português adianta, esclarecendo, a seu ver, que «a doutrina da alma é superior (*excellere*) às restantes partes da filosofia, não porque verse precisamente acerca do corpo animado em comum, mas enquanto discute acerca da alma racional, que supera na dignidade (*dignitate vincit*) da natureza as restantes formas da consideração física. Enfim, [Aristóteles] escreveu estes livros sobre *A Alma*, não por ser ela o seu objeto principal (*principali subiecto*), mas a parte principal do seu objeto (*praecipua illius parte*), e nessa medida considerá-la como objeto (*subiectum*), tal como, na aceção de certos filósofos, o é (*subiectum*) o corpo animado».

Em conclusão. Góis concede tudo o que pode conceder às novas perspectivas naturalistas, acedendo inclusivamente a vê-las como afins ao aristotelismo, que também professa. Todavia cabia-lhe acrescentar uma hermenêutica compatibilista; esta encaminha-se no sentido de uma ultrapassagem do registo da psicologia num registo antropológico, quer dizer: que possibilite pensar-se o Homem nas suas duas mais radicais componentes, a física e a transfísica. E desta maneira, inesperadamente, logo no Proémios aos livros de Aristóteles sobre *A Alma*, o próprio Aristóteles acaba por ser superado. Superado, frisemo-lo, de cima para baixo, isto é, em nome de um compromisso não-aristotélico.



Maria da Conceição Camps\*

## A imortalidade da alma segundo Manuel de Góis e Baltasar Álvares, (1598)

### The Immortality of the Soul According to Manuel de Góis and Baltasar Álvares, (1598)

#### Abstract

The immortality of the soul and the possibility of the rational soul continuing to exist *post mortem*, separated from the body, up until the Resurrection, are pillars of the Catholic Christian faith. Manuel de Góis and Baltasar Álvares, in the Jesuit Coimbra Course, undertake the defence of this truth of faith philosophically, attempting to demonstrate via reason the postulates of Catholic theology.

**Key words:** Jesuit Coimbra Course (JCC); Immortality of the soul; Rational soul; Separated soul, resurrection; Catholic Faith.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Manuel de Góis; Baltasar Álvares.

#### Resumo

A imortalidade da alma e a possibilidade da subsistência *post mortem* da alma racional na condição de separada do corpo até ao momento da Ressurreição são pilares da fé cristã católica. Manuel de Góis e Baltasar Álvares, no Curso Jesuíta Conimbricense, procuram defender filosoficamente esta verdade da fé, esforçando-se por demonstrar com a razão os postulados teológicos católicos.

**Palavras chave:** Curso Jesuíta Conimbricense (CJC); Imortalidade da alma; Alma racional; Alma separada, ressurreição; Fé Católica.

**Autores antigos, medievais e do início da modernidade:** Manuel de Góis; Baltasar Álvares.

---

\* Membro integrado da I&D da Universidade de Coimbra, LIF- Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 3004-530 Coimbra, Portugal; camps.maria@gmail.com.

## 1. O Curso Jesuíta Conimbricense (1598)<sup>1</sup>

O Curso Jesuíta Conimbricense (CJC) é um curso de filosofia composto por oito tomos, editado em Lisboa e em Coimbra, entre 1592 e 1606. Destinado inicialmente aos alunos do Colégio de Jesus de Coimbra, rapidamente se disseminou não só pelos outros Colégios da Companhia de Jesus em Portugal, mas também pelo mundo. Teve uma difusão desusada, se consideramos a normal expansão de qualquer obra de filosofia feita até hoje em Portugal por portugueses. De facto, até aos nossos dias, nenhuma outra empresa filosófica alcançou não só tanto público, como conseguiu chegar a lugares tão distantes, como o extremo oriente, e ser tão internacionalmente conhecida. Os Comentários que integram o Curso Jesuíta Conimbricense foram manuais destinados a estudantes que podiam aceder a estudos universitários designadamente no campo da Teologia, escopo fundamental destes escolares<sup>2</sup>. Os manuais em questão cumpriam funções pedagógicas, de acordo com as disposições do fundador da Companhia de Jesus<sup>3</sup>. Sobre a pedagogia jesuítica conimbricense, por demais divulgada, subsistem preciosos trabalhos<sup>4</sup>.

Os seus autores, não obstante a publicação anónima do curso, foram Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. Os títulos dos tomos: *Da Física* (1592), *Do Céu* (1593), *Dos Meteorológicos* (1593), *Dos*

<sup>1</sup> Centramos a nossa investigação sobretudo no tomo do Curso Jesuíta Conimbricense: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, A. Mariz, Conimbricae 1598.

<sup>2</sup> Sobre a génese do Curso e mais particularmente sobre o presente tomo, vd. M.S. de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, introdução geral à tradução, apêndices e bibliografia de M.S. de Carvalho, tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010, pp. 9-12 e pp. 26-45. É contudo imprescindível e obrigatória a consulta da monumental obra de F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1931, para melhor esclarecer todos os assuntos que se referem à história da Companhia de Jesus em Portugal e às suas componentes religiosa e pedagógica; designadamente, e a propósito deste assunto, vd. Tomo I, *passim*.

<sup>3</sup> Vd. Inácio de Loyola, em *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre, BAC, Madrid 1963, pp. 482-520.

<sup>4</sup> Vd. de entre outros: J.B. e Oliveira, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 124-141; L.C. da Silva, «Os Jesuítas e o Ensino Secundário», *Brotéria* 31 (1940) 476-86; Id., «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia», *Itinerarium* 6 (1960) 11-18; T. de S. Soares, «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: ‘Os Conimbricenses’», *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955) 756-68; C. Casalini, *Aristotele a Coimbra, Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia srl, Roma 2012, pp.137-178.



*Pequenos Naturais* (1593), *Da Ética* (1593), *Da Geração e Corrupção* (1597), *Da Alma* (1598) e *Dialética* (1606).

Estes manuais filosóficos visavam comentar Aristóteles e testemunhavam a mais recente entrada deste filósofo no ocidente. O Estagirita teve vários ingressos no pensamento filosófico europeu. O primeiro deles aconteceu com as traduções de Boécio, séculos V e VI; o segundo ocorreu nos finais do século XII, inícios do século XIII, muito por via árabe; o terceiro, onde se integra o presente Curso, comparece nos alvares da imprensa, com a onda de traduções novas sobre textos já conhecidos, mas também com a impressão de textos até aí desconhecidos que deram ao prelo obrigando à renovação de reflexões sobre as matérias<sup>5</sup>.

## 2. O Comentário de Manuel de Góis aos três livros *Da alma* de Aristóteles

O tomo em que se insere o Comentário de Manuel de Góis aos três livros *Da alma* de Aristóteles (1598)<sup>6</sup>, inclui o *Tratado da alma separada*, de Baltasar Álvares, e um opúsculo sobre os cinco sentidos externos, ao jeito dos *Problemas* de Aristóteles, atribuído a Cosme de Magalhães, formando uma unidade não só gráfica, mas semântica e temática<sup>7</sup>.

É notória a preocupação dos mentores do CJC em não desligar o estudo da alma enquanto presente no corpo do estudo da alma dele separada. Esta decisão não deve ser passada em silêncio, já que indicia o intuito manifesto de desvendar

<sup>5</sup> Para a receção da obra de Aristóteles no ocidente vd. B.G. Dod, «Aristoteles Latinus», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge New York 1984, pp. 45-79; também L.A. De Boni, *A Entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Est, Porto Alegre 2010, passim; L. Bianchi, «Continuity and Change in the Aristotelian Tradition», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2007, pp. 49-71.

<sup>6</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit..

<sup>7</sup> Este opúsculo conimbricense aparece na tradição da obra homónima atribuída a Aristóteles, ainda que a atribuição permaneça duvidosa, pelo menos na sua totalidade. O texto aristotélico que hoje possuímos resulta da combinação de textos de vários períodos. Presume-se que alguns sejam de Aristóteles, outros da Escola, mas não necessariamente do Estagirita. Este tratado foi traduzido várias vezes ao longo da Idade Média. A tradução mais importante foi a de Bartolomeu de Messina, no século XIII, da qual foram feitas cópias. Pedro de Abano foi o autor do Comentário publicado no século XIV. No século XV surgiram as traduções de Teodoro de Gaza e de Jorge Trebizonda, sendo mais conhecida a de Gaza. Esta obra ficou notável devido também aos abundantes Comentários médicos a que deu origem.

a alma humana segundo os seus diferentes estatutos. O estatuto em que ela transcende a sua condição animal para se reunir às substâncias espirituais é debatido e estudado no *Tratado da alma separada* e é assumido pela alma intelectual, uma vez operada a corrupção do corpo por ocasião da morte do homem. A ciência que se ocupa deste estádio é a Metafísica, e não a Física Natural, como refere o *Proêmio* do Comentário de Manuel de Góis. A ciência da alma é a ciência mais nobre, o saber central e lapidar de entre todos, já que o homem nada pode compreender, sem que primeiro se conheça a si próprio e à sua alma. Ela contém em si a chave que permite abrir caminho ao desvendamento dos fins últimos e transitórios reservados ao ser humano, constituindo-se como a ciência das ciências:

A partir do que Aristóteles nos ensinará a seguir tornar-se-á evidente como a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua nobreza, e como ela é útil tanto para regular e gerir honestamente a vida como para um completo conhecimento da verdade. Mas o mesmo, particularmente no que diz respeito à utilidade, pode ser ilustrado e mais amplamente recomendado, porque, de acordo com o que advertia aquela célebre máxima de Quilão, de Fémon, ou de Tales ou quem quer que tenha sido o autor, inscrita nas portas do templo de Delfos por Anfictião, cada um deve, acima de tudo, procurar conhecer-se a si mesmo. No entanto, ninguém se pode conhecer a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma (...).

Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a Filosofia Primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio. O que quer que nela exista de perfeição encontra-se em Deus, fonte de todas as perfeições, nela ainda mais bem conhecida quando toda a imperfeição se afasta<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., Prooemium, p. 1: «Quantum scientia de anima, ob certitudinem demonstrandi, et rerum, in quibus versatur, nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit tum ad uitam probe instituendam, et moderandam; tum ad omnem veritatis cognitionem utilis; ex iis, quae Aristoteles mox docebit, conspicuum fiet. Sed idem, praesertim quod ad utilitatem spectat, suaderi amplius, illustrarique ex eo potest, quia ut celebris illa siue Chilonis, siue Phemonae, aut Thaletis, uel quicumque eius author fuerit, sententia foribus templi Delphici ab Amphictionibus inscripta commonebat, maxime eniti quisque debet, ut se ipsum norit: nosse autem se nemo potest, nisi animi sui naturam, et dignitatem perspectam habeat. (...) Ad primam vero Philosophiam mirifice confert, quatenus ab intellectu nostro ad substantias intelligibiles, et a materia absolutas per analogiam quamdam, similitudinemque prouehimur, et humana mens se supra se conuertens, a se ipsa ad diuinam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectionum fonte inuenit, meliori tamen nota, omnique imperfectione sublata.» (Todas as traduções são da nossa responsabilidade). Sobre este assunto vide o contributo, neste mesmo volume, de Mário Santiago de Carvalho.

A relação entre os dois estádios, alma conjunta e alma separada do corpo, concita a compreensão da sua relação, no intuito de averiguar em que medida um se direciona e prepara o outro. Tal é manifesto nos propósitos enunciados no *Proêmio* do Comentário de Manuel de Góis.

O estudo da natureza da alma intelectiva compete à Fisiologia quando envolve a vertente humana na sua totalidade, isto é, o corpo orgânico do qual a alma é enteléquia primeira. Quando a alma intelectiva exerce as suas funções, é no corpo que ocorre esse mister e tal situação é matéria da Filosofia Natural. É nesse sentido que o homem é dito animal racional. Quanto à essência da alma, ela pertence à Física, porque ela é o ato primeiro de um corpo orgânico que tem a vida em potência<sup>9</sup>. Contudo, quando o funcionamento da alma intelectiva é visto como um produto em si mesmo, quando o filósofo se debruça sobre o próprio pensamento ou entendimento humano desligado das vertentes fisiológicas que o produzem, ou quando incide sobre a alma separada do corpo, então estaremos perante o objeto da Metafísica<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Da alma*, II 412b5 apresenta uma definição geral aplicável a toda a espécie de alma: «podemos nós afirmar que é ela a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico». Afirma haver três tipos de alma, a vegetativa, comum a todos os seres vivos; a sensitiva, comum a todos os animais; a intelectiva, que apenas respeita ao homem. A alma humana integra, portanto, os três tipos de alma; a dos outros animais apenas os dois primeiros tipos. As plantas apenas possuirão alma vegetativa. A possibilidade da separação do intelecto é de quando em vez aventada pelo Estagirita, designadamente quando refere em III 429 a20: «por conseguinte aquilo que é denominado intelecto da alma (...) não poderá, nos seres, ser outra coisa senão em acto antes de pensar. Eis, pois, a razão por que já não é possível afirmar-se que um princípio se encontra como que *mesclado* com o corpo»; também quando afirma acerca do intelecto agente em III 430 a15: «este mesmo intelecto encontra-se separado, sem se misturar de modo algum, permanecendo assim impassível enquanto essência». Esta possibilidade adivinhada nalguns passos da obra aristotélica irá ser usada pelos filósofos cristãos, sobretudo por São Tomás, para edificar um conceito cristão de alma envolvendo a separabilidade e a imortalidade. A sua construção partirá da alma intelectiva de Aristóteles, a única que é exclusivamente humana e que permanece não misturada com o corpo, sendo «o domicílio das formas», em *ibid.* III 429 a25.

<sup>10</sup> Sobre o problema do lugar da *scientia de anima* e das suas relações com as outras ciências, bem como as discussões e polémicas que originou, designadamente a partir do século XIII, vide J.F. Meirinhos, *Metafísica do Homem. Conhecimento e Vontade nas obras de Psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Ed. Afrontamento, Porto 2011, pp. 38-46. Sobre a *scientia de anima* no Curso Jesuíta Conimbricense vide, de entre outros, os seguintes trabalhos de M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010; «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, introdução geral à tradução, apêndices e bibliografia de M.S. de Carvalho. Tradução do original latino por M. da C. Camps, Edições Sílabo, Lisboa 2010, pp 92-108; e «Introdução», in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta*

O percurso encetado no início do Comentário de Manuel de Góis é concluído no final da sua obra com a declaração da finalização de uma etapa que dará lugar a outra, desta feita superior:

Discutiu-se tão-só acerca da alma até ao ponto em que, ligada pelo nexu do corpo e condenada à coabitação para exercer as suas funções, mendiga a sua obra. De seguida, escreveremos acerca dela já liberta daquele vínculo, e empreenderemos o tratamento da alma separada. Oxalá o poder divino seja propício, de tal modo que, tal como acerca da alma conjunta e de que pudemos empreender trabalho realizámos uma obra, também no que se vai dizer sobre a alma separada acrescentemos um grau ulterior. Assim, uma vez liberta do corpo a que então a alma se encontra ligada evade-se para um estado mais livre, onde, já ligada pelo vínculo apenas a Deus, indissolúvel e separada dos humanos durante um longuíssimo período, empreende vida agradabilíssima e tem-na beatíssima<sup>11</sup>.

Na verdade, aquele desfecho aponta para a continuação do estudo da alma na sua viagem em direção a Deus, desta feita com um estatuto diferente, já que atingiu a libertação do corpo. As fortes conotações platónicas do trecho final, com o recurso a expressões como «condenada à coabitação», «liberta daquele vínculo», «liberta do corpo», dando continuidade a um ambiente onde o imaginário platónico subjaz, ao menos nas estruturas diairéticas patentes na obra, é disso testemunho, ao referir o destino da alma intelectiva no momento em que o corpo se corrompe, apontando para um estágio de liberdade e de beatitude, já que o vínculo ao corpo é substituído pelo vínculo a Deus.

O texto é inequívoco ao afirmar que enquanto o homem subsistir na sua condição terrena, todo o conhecimento de que é capaz, mesmo o conhecimento intelectivo, não pode ser alcançado sem a colaboração dos sentidos. Apenas no êxtase perfeito, que acontece por intervenção divina, é possível o ser humano

---

*Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*, introdução de M.S. de Carvalho; traduções de A.B. de Andrade – M. da C. Camps – A.A. Coxito – P.B. Dias – F. Medeiros – A.A. Pascoal, Editio Altera, LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras de Coimbra, Coimbra 2011, in: [http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios\\_a\\_aristoteles1](http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1).

<sup>11</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.13, q. 5, a 4, p. 439-40: «Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiores, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam aspicietur iucundissimam, et possideat beatissimam».

prescindir dos sentidos. Mas no imperfeito, naquele a que o homem se reconduz por seu próprio labor, ainda que favorecido por Deus, tal não é possível na sua totalidade. Os sentidos são a ferramenta fundamental do conhecimento no estado em que a alma se encontra ligada ao corpo. Daí a necessidade de bem estudar e conhecer os sentidos externos e internos para melhor desvendar a alma e o seu movimento. Sem eles, ela não poderá aceder, contemplar e compreender a Criação, chegar a Deus. Sem eles, não poderia ter reconhecido o Seu Filho, que na Sua condição humana, quando esteve entre os homens, também os usou e deles se serviu para difundir a Sua mensagem.

A alma intelectiva vive entre dois mundos, vinculada aos sentidos (aquando no corpo) ou vinculada a Deus (alma separada). Este duplo estatuto confere-lhe um carácter enigmático, já que por um lado recebe do peso da matéria todo o tipo de informação em ordem ao cumprimento das suas faculdades mas, por outro, ao assumir o vínculo a Deus, poderá aceder a um conhecimento superior. Enquanto ligada ao corpo a não ser por milagre, todo o conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, será espoletado pelos sentidos, tornando-se credora da imagem. A imagem, por um lado, aproxima o homem da Criação, por outro, distancia-o, já que dela transmite um conhecimento imperfeito, mediado pelas espécies sensíveis.

A alma humana é ao mesmo tempo não só uma substância independente do corpo, mas forma do corpo; pela primeira condição reclama a operação para si, isto é, o ato de entender que não é inerente ao órgão corpóreo; pela razão da segunda, solicita para a citada função o ministério do corpo e o apoio da fantasia (...) Afastamos porém da dependência dos fantasmas o estado da alma unida ao corpo glorioso, porque nela não haverá o necessário concurso da fantasia para entender<sup>12</sup>.

O problema subsiste relativamente aos momentos em que a alma alcança o êxtase. Manuel de Góis recorre à opinião de dois autores, o Abulense e São

<sup>12</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., c.8, q. 8, a. 2, p. 401: «Vbi aduerter cum operatio formam, eiusque modum existendi sequatur, anima uero humana simul sit et substantia independens a corpore, et forma corporis, merito primae conditionis uendicare sibi operationem, scilicet, intelligendi actum, non inhaerentem organo corporeo; ratione secundae, exposcere ad eam functionem ministerium corporis; et phantasiae satellitium» (...) Excludimus autem a dependentia phantasmatum statum animae unitae corpori glorioso; quia in ea non erit necessarius phantasiae concursus ad intelligendum».

Tomás<sup>13</sup>. A questão consiste em saber se numa situação de êxtase, os sentidos, externos e internos, continuam a operar. Segundo o Abulense, no êxtase, todas as potências, além do intelecto, estão em repouso, ao contrário do que acontece durante o sono, em que o intelecto e os sentidos internos funcionam de modo desordenado, cessando todas as funções naturais. Por seu turno, São Tomás considera que as funções naturais não cessam durante o êxtase ainda que ajam segundo o modo da natureza e não por intenção da alma<sup>14</sup>.

Manuel de Góis, perfilha com uma certa moderação e não sem algumas reservas, a opinião de São Tomás, já que admite a existência de situações em que os sentidos poderão deixar de funcionar, por intervenção divina. Mas considera muito difícil saber ao certo se essas funções cessam ou não. Na sua opinião é mais verosímil que as potências naturais operem alguma coisa, ainda que não de um modo manifesto<sup>15</sup>.

Na sequência deste problema, passa de imediato a indagar se o êxtase apenas pode dar-se por intervenção divina ou se também poderá ocorrer por força da natureza.

Há um tipo de êxtase, perfeito, em que todos os sentidos se encontram adormecidos e que apenas poderá ocorrer por intervenção divina. Existe um outro tipo, imperfeito, que poderá ocorrer no quadro da natureza. Neste caso, as operações dos sentidos externos e internos não cessam na totalidade, estando parcialmente adormecidas ou laborando de modo muito parco. Não é demais referir que o intelecto depende da fantasia e esta dos sentidos externos quanto à aquisição das espécies, mas não quanto ao seu uso, como refere São Tomás<sup>16</sup>.

O homem acede pelos sentidos a Deus e às Suas obras. A distância que media entre a imagem e o mundo é testemunho da *condenação* à cegueira, já que as imagens por um lado desvelam, mas, por outro, são sombras de um mundo onde toda a mediação é dispensável. Pese embora para o cristianismo a obra do Criador não seja falsidade, como o foi o mundo sensível de Platão, mas antes prova do Seu amor pela criatura, não deixa de transparecer nestas linhas um ambiente platoni-

<sup>13</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, p. 403.

<sup>14</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, pp. 403-404.

<sup>15</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., III, c.8, q. 8, a. 3, p. 404.

<sup>16</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 7<sup>o</sup> ao 2<sup>o</sup>.

zante, pelo abismo que separa o homem, do Criador. Mas Deus é bom e, por isso, revelou a Sua imagem na pessoa do Seu Filho e deixou inscritos na natureza e na alma humana, os sinais que apontam o caminho do regresso até Si, numa prova de bondade e de amor pela Criação e pela criatura.

### 3. O *Tratado da alma separada* de Baltasar Álvares

Atendendo ao papel crucial da Companhia de Jesus na Contra Reforma, a discussão sobre a imortalidade, a separabilidade da alma racional e a própria ressurreição assumem uma importância decisiva face às opiniões reformistas de Lutero sobre esta matéria, designadamente quando este e, mais acentuadamente, os seus seguidores, pareciam descurar a existência de um estágio anímico intermédio entre a morte e a ressurreição, indiciando assim a improbabilidade da separação e da imortalidade da alma racional<sup>17</sup>. Também havia os que pura e simplesmente negavam a possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma racional individual, com base em Aristóteles, como Pomponazzi<sup>18</sup>. Em 1513, o Vº Concílio de Latrão, face aos atentados à Fé Católica, que começavam a desenhar-se no campo filosófico e religioso, condenou expressamente todos os que afirmavam a mortalidade da alma intelectual, recorrendo claramente a uma classificação aristotélica específica da definição de alma<sup>19</sup>.

O *Tratado* de Baltasar Álvares, continuando a tradição tomista, insere-se nos propósitos deste combate<sup>20</sup>. Em suma, o *Tratado da alma separada* pretende demonstrar racionalmente a imortalidade da alma intelectual, definir em que consiste o seu estatuto quando separada do corpo e explicar a forma como conhece, de entre outros aspetos. A primeira disputa acerca da imortalidade da alma racional demonstra que a alma racional é imortal, à luz da razão natural e de acordo com

<sup>17</sup> Sobre a imortalidade da alma, ressurreição dos mortos e a posição de Lutero, vd. v.g., J. Ratzinger, *Escatologia. La muerte y la vida eterna*, trad. do alemão, Herder, Barcelona 2008, pp. 124-132.

<sup>18</sup> Pietro Pomponazzi, *Trattato sull' immortalità dell' anima*, V.P. Compagni (ed.), L.S. Olschki, Firenze 1999.

<sup>19</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 1, a. 5, p. 458: «Eandem assertionem comprobatur decretum Lateranensis Concilii sub Leone X, sess.8 in hunc modum. Damnamus, sacro approbante concilio, omnes asserentes animam intellectiuam esse mortalem».

<sup>20</sup> Tomás de Aquino já havia demonstrado filosoficamente a separabilidade e a imortalidade da alma intelectual e escrito um tratado da alma separada, cfr. *Suma de Teologia*, I, q. 89.

a Fé Católica. Acerca do estado da alma separada e do modo de ser fora do corpo questiona em que consiste o estado da separação concluindo que é um estágio preternatural, já que se encontra numa situação de privação do corpo. A alma encontra-se privada do acto segundo, a informação do corpo, essa sim, é natural<sup>21</sup>. A naturalidade da união entre corpo e alma faz parte da estratégia da Criação, já que a alma anseia por estar junta ao corpo. Daí a naturalidade da ressurreição da carne<sup>22</sup>.

#### 4. Da imortalidade da alma

Pensar a imortalidade é pensar a morte. A morte é um facto natural comum a todos os viventes, não obstante ser o facto menos naturalizado pelo ser humano do ponto de vista da sua interpretação e aceitação. A concepção de morte é primeiramente comunitária e religiosa. A morte na Antiguidade, ou noutro lugar e tempo, difere substancialmente da morte no cristianismo e, quer na Antiguidade quer no próprio cristianismo, a sua concepção não é de modo algum única. O homem chega ao fim da vida cumprindo o seu ciclo vital mas a interpretação deste facto é eminentemente cultural e, de algum modo, já se encontra criada no momento do seu nascimento. É, portanto, uma concepção herdada, que transcende o indivíduo singularmente considerado.

A tradição grega platónica é uma das principais responsáveis no ocidente cristão pela divulgação de uma visão predominantemente dualista do homem, o que condicionou irreversivelmente um certo tipo de pensamento acerca da morte, não obstante a circulação no mundo antigo de outras ideias e crenças. De facto, a

<sup>21</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 2, a. 1, p. 470: «Nimirum animae rationalis statum extra corpus, separationemve, si formaliter spectetur, privationem esse actus secundi eiusdem animae, idest informationis, seu unionis erga corpus (...)».

<sup>22</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 2, a. 3, p. 481: «Nam cum anima proprio appetitu donata sit, id est, voluntate, cur ea, quibus perficitur et in quae, sive proprie, sive improprie propensa est, elicitu actu non desideret? Praesertim quia voluntas totius subiecti appetitus dicitur, quo, videlicet, desiderare possit quidquid ei naturae iure semel obvenit; qualis est societas corporis. Deinde, anima etiam qua rationalis, atque adeo qua volitiva, forma est corporis, ut álibi demonstrandum est, non enim quia per hanc praerogativam caeteras formas excedit, ideo per illam a conditione formae recedit; poterit ergo per voluntatem appetere quidquid ei, qua natura est, competit, cum eiusmodi appetitio ab ea, ut natura est, proveniat».



conceção platónica alcançará uma produtividade inquestionável na filosofia ocidental, designadamente durante o século XVI e terá uma força particular bem patente no Curso Conimbricense, designadamente aquando do tratamento filosófico da alma<sup>23</sup>.

No século XVI, a discussão sobre a imortalidade da alma é relançada e, para além da pertinência que lhe foi conferida pelas razões invocadas pelo Concílio de Latrão V e pelas opiniões de Pomponazzi, acresce-lhe a importância que resulta do facto de ela permitir pensar a separação da alma racional sob uma nova perspetiva, a do homem que pensa. Centra-se esta na constatação de que quem pensa experiencia um certo tipo de separação, ainda em vida, resultante do próprio ato de pensar. Refere-se mais propriamente ao fenómeno de abstração<sup>24</sup>. Significativamente, Baltasar Álvares a este respeito enfatiza a importância da experiência sentida por aquele que pensa, enquanto pensa. O seu propósito é partir do testemunho desta vivência pessoal para fundamentar racionalmente a separabilidade da alma, a sua espiritualidade. O objetivo último é provar a subsistência individual da mesma. Se recordarmos que estamos a poucos anos de distância de Descartes, talvez esta posição de Baltasar Álvares não seja de menor importância filosófica, salvaguardadas as devidas distâncias, até pelos objetivos distintos perseguidos por cada um destes dois filósofos.

A importância da experiência no curso conimbricense é por demais conhecida, mas até aqui tem sido relevada a vivência experiencial no campo estritamente sensorial e não propriamente a resultante do ato intelectual<sup>25</sup>. A constatação do

<sup>23</sup> Sublinhe-se que, referindo o *Fédon* de Platão, os jesuítas conimbricenses intitulam-no de «Diálogo sobre a imortalidade da alma», designadamente em *Tractatus de Anima Separata* d.1, a. 3, p. 449 e d. 1, a. 3, p. 451.

<sup>24</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d. 1, a. 3, p. 448.

<sup>25</sup> «A experiência é mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos mas sim pelo recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos», *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1597, p. 10. É aqui evidente a relevância da experiência como forma de alcançar, em conjunto com os sentidos, conhecimento sobre matérias de natureza não espiritual. Este tipo de experiência não assume o sentido da moderna ciência experimental, experimento, mas aquilo a que Luís Filipe Barreto apelidou de experiencialismo: «uma teoria científico-filosófica em torno e a partir do conceito de experiência (...), uma criação exclusiva do campo do saber verdadeiro, do universo da teoria e da prática científicas da cultura da expansão». L.F. Barreto, «Do Experiencialismo no Renascimento Português», in P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, Ed. Caminho, Lisboa 2001, p. 24; vd. também O.T. Almeida,

fenómeno da abstração ou separabilidade resultante do ato de pensar, levada a cabo por Baltasar Álvares, apelando à experiência, envolve ainda, como não poderia deixar de ser, a colaboração dos sentidos. Contudo, o desdobramento a que a abstração obriga neste particular resulta já num pensar-se, sobretudo quando ela própria é pensada como fenómeno observável pelo próprio intelecto que a está a viver, como é patente no *Tratado*, ainda que Baltasar Álvares não detenha a consciência da autonomia desse facto, num sentido cartesiano.

### 5. Argumentos a favor da imortalidade da alma racional individual

Baltasar Álvares organiza a discussão sobre a imortalidade da alma em torno de oito argumentos que são apreciados do ponto de vista dos filósofos, dos teólogos e da Fé Católica. De um modo geral eles são acolhidos na sua plenitude, ainda que o debate seja acérrimo e controverso, em razão das variadas fundamentações que estão na origem da aceitação dos mesmos por parte dos diferentes autores que são chamados a colaborar nesta disputa. Subsiste uma preocupação por parte do autor em ser exaustivo nesta matéria, já que não só todas as razões e considerações são importantes por enriquecerem o debate, mas também porque quanto mais controverso e aceso ele se mostrar, mais convincente ele se manifestará, cumprindo assim os objetivos fixados pelo concílio lateranense. Passamos a elencar os oito argumentos acima referidos:

Primeiro, a alma racional é uma substância espiritual e subsistente por si, porque é independente e separada da matéria, logo é incorruptível. É uma forma substancial subsistente.

Segundo, nada subsistente por si pode corromper-se quando for, como é o caso da alma racional, uma entidade simples e por receber a existência por uma única criação.

Terceiro, existe no homem um desejo e apetência para a vida eterna que a alma reflete e canaliza.

Quarto, a experiência do êxtase comprova a existência da possibilidade, ainda em vida, de vivenciar um estágio de separação e de abstração dos sentidos

---

«Experiência a madre das cousas» – On the ‘Revolution of Experience’ in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview», in M. Berbara – K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 377-394.

e da matéria, o que confirma a separação da alma racional do corpo e, portanto, a sua incorruptibilidade.

Quinto, a mente aspira sempre ao mais alto, e tende a afastar-se das coisas caducas, procurando conhecer e compreender as coisas divinas e imortais. Esta insatisfação permanente por alcançar mais e melhor testemunha a vocação da alma para um seu lugar natural, o do mundo espiritual.

Sexto, existe um apetite inato no homem para a felicidade que não pode existir em vão e que só a contemplação de Deus pode saciar.

Sétimo, a alma humana é criada para a virtude, e o homem possui uma consciência moral. Tal é demonstrativo de que ele não pode morrer como um animal, mas sim aspirar ao alto, à realização da plena da virtude.

Oitavo, a Providência Divina pratica a justiça distributiva. Esta vida nem sempre é o testemunho da justiça, tal qual a merecemos e imaginamos. Vemos os justos serem punidos e a serem vítimas de sofrimento e vemos os devassos e pecadores rodeados de prémios, sem crítica nem remorso, e muita das vezes a saírem até beneficiados com a prática da iniquidade. Tem pois de haver uma justiça divina capaz de repor a situação, de remediar as injustiças de que somos vítimas nesta vida, punindo os que se afastaram da prática do bem e causaram malefícios ao próximo, e a premiar os justos.

Como acima referimos, estes argumentos são debatidos na Disputa I do *Tratado da alma separada* à luz da razão natural. Mas não basta explicar a imortalidade da alma com a argumentação dos filósofos pagãos, designadamente com a de Platão e de Aristóteles e a dos filósofos cristãos, como São Tomás e outros. É necessário fazê-lo também de acordo com a Fé Católica, designadamente com a Sagrada Escritura, a opinião dos Padres da Igreja, e as decisões dos Concílios. Nesse sentido, são elencados os variados testemunhos a favor da imortalidade da alma constantes dos livros Génesis, Job, Ecclesiastes, Macabeus e noutros locais. Também Agostinho, Crisóstomo, Ambrósio, Isidoro, Gregório Nanzianzeno e outros são chamados a corroborar e a provar a imortalidade da alma. Finalmente, também é citado o decreto do Concílio de Latrão sob Leão X, sent. 8, que condena todos os que afirmam que a alma intelectual é mortal.

É recorrente a preocupação em provar que Aristóteles defendeu a imortalidade da alma, procurando compatibilizar o Estagirita com a Fé Católica, designadamente ao rebater os passos em que o Filósofo poderia ter sugerido que a alma racional não pode jamais operar independentemente do corpo<sup>26</sup>. Provavelmente este afincos

<sup>26</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis*

não será alheio ao que acima referimos acerca da posição de Pomponazzi, que afirmara que, de acordo com Aristóteles, não seria possível provar a imortalidade da alma individual. Não esqueçamos que Aristóteles era ao tempo, por excelência, o detentor da última palavra no campo filosófico. Portanto, além das preocupações para com os reformistas que começavam a evitar o próprio termo «alma», subsistia a razão da luta contra aqueles que separavam irreversivelmente a Fé da razão e que subtraíam à Fé a possibilidade de ser pensada filosoficamente.

### Conclusão

Que podemos afirmar hoje acerca desta matéria? Terá sentido esta mesma discussão nos nossos dias? Será obsoleta a leitura de obras do século XVI como o *Tratado da alma separada* ou outras suas congêneres, de um ponto de vista não meramente histórico, mas retirando dela algum sentido filosófico adequado à vivência do homem do século XXI? Certamente que a questão em causa, designadamente a problemática da morte e o seu enigma, a da superveniência da individualidade, a da imortalidade da alma ou do próprio ser humano enquanto indivíduo, nunca deixaram nem deixarão de ser frequentadas pelos filósofos. Veja-se a este propósito a proliferação hodierna de trabalhos nas mais diversas áreas científicas sobre a relação entre a mente e o corpo. A denominada filosofia da mente tem vivido acesos debates<sup>27</sup>.

Assim, o diálogo com obras do género do *Tratado da alma separada* poderá trazer proveito a quem se ocupe destas matérias, já que os argumentos utilizados muitas vezes, por detrás das novas roupagens e formulações linguísticas, são os mesmos ou assentam em questões semelhantes que preocupam o homem de ontem e de hoje.

Ainda a propósito da disputa acerca da imortalidade da alma, o termo polémico «alma» foi, também no campo religioso, alvo de controvérsia entre os atuais teólogos católicos, já que há quem defenda o seu afastamento do léxico

---

*Stagiritae*, cit., *Tractatus de Anima Separata* d.1, a. 6, p. 463: «Quarto, Anima rationalis habere nequit operationem a corpore omnino independentem, igitur neque, existentiam habere poterit extra corpus atque adeo mortalis erit. Assumptum probatur illo celebri Aristotelis pronuntiatio lib.3 de anima cap.8 text. 39».

<sup>27</sup> Vide a este propósito a já clássica obra de K.R. Popper – J. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Routledge, Berlin – Heidelberg – Londres – Nova York 1977.

filosófico e religioso por não se adaptar às concepções bíblicas e às recentes acerca do homem<sup>28</sup>.

No sentido de firmar doutrina nesta matéria, a Congregação para a Doutrina da Fé da Santa Sé publicou em 17 de maio de 1979 uma «Carta sobre algumas questões referentes à escatologia» dirigida a todos os bispos e Conferências Episcopais, com o seguinte teor:

A ressurreição de todos os mortos que professamos no Credo abarca o homem todo; para os eleitos não é senão a extensão da mesma ressurreição de Cristo e dos homens.

(...) Para a situação intermédia que se dá entre a morte e a ressurreição rege que a Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e de vontade, de tal modo que subsista o próprio eu humano. Para designar este elemento a Igreja emprega a palavra *alma*<sup>29</sup>.

Sem dúvida, a avaliar pela amostra aqui acabada de referir sobre a atual disputa no campo filosófico e teológico, acerca da alma, da sua superveniência e separabilidade, constatamos que o debate se mantém aceso, ainda nos nossos dias. E se hoje é consensual que não poderemos alcançar racionalmente, nesta matéria, certezas absolutas fundadas designadamente em argumentos apodícticos, não é por isso que o homem deixará de interrogar esfingicamente o principal mistério inerente à vida ao qual de algum modo e paradoxalmente só a morte poderá eventualmente dar resposta.

---

<sup>28</sup> Vide Ratzinger, *Escatología*, cit., pp.124-126.

<sup>29</sup> *Apud* Ratzinger, *Escatología*, cit., p. 285.



João Rebalde\*

## **Liberdade animal na *Concordia* de Luis de Molina**

### **Animal Freedom in Luis de Molina's *Concordia***

#### **Abstract**

One of the fundamental points of Luis de Molina's (1535-1600) *Concordia* is the definition of human free-will, which he formulates at the beginning of this work, and by which he distinguishes between free agents and natural agents. In this context, we aim at articulating two aspects of the concept of freedom: 1) we examine the definition of free-will, emphasizing the stress Molina puts on rationality and on the possibility of indifferent and contingent action. This capacity of the free agent contrasts with the necessary action of natural agents; 2) we show how Molina argues that there is a certain kind of freedom in animals, conditioned by the intensity of internal and circumstantial forces.

**Keywords:** Freedom; necessity; animals.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Aristotle; Cyril of Alexandria; John Buridan; Thomas Aquino; Thomas Cajetan; Francisco Zumel; Luis de Molina.

#### **Resumo**

Um dos pontos fundamentais da *Concordia* de Luis de Molina (1535-1600) é a definição de livre arbítrio humano que se formula no início da obra, que distingue entre agentes livres e agentes naturais. Neste contexto, o nosso trabalho pretende articular dois aspetos do conceito de liberdade: 1) estudamos a definição de livre arbítrio, salientando a ênfase que Molina coloca na racionalidade e na possibilidade de uma ação indiferente e contingente. Esta capacidade do agente livre contrasta com a ação necessária dos agentes naturais; 2) mostramos como Molina defende ainda assim um certo tipo de liberdade nos animais, condicionada pela intensidade das forças internas e circunstanciais.

**Palavras-chave:** Liberdade; necessidade; animais.

**Autores antigos, medievais e do início da Idade Moderna:** Aristóteles; Cirilo de Alexandria; João Buridano; Tomás de Aquino; Tomás de Vio Caetano; Francisco Zumel; Luís de Molina.

---

\* Doutorando em Filosofia, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal; jrebalde@letras.up.pt

Se há um tema onde o jesuíta espanhol Luis de Molina (1535-1600) mostra a sua independência doutrinal relativamente ao contexto da tradição aristotélico-tomista, será na teorização que o leva a aceitar a existência de liberdade nos animais<sup>1</sup>, sendo este um dos temas mais polémicos do seu pensamento. Ainda assim, o desenvolvimento deste tema, que aparece desde logo na *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* de 1588, reúne diversos elementos da tradição.

Nesse sentido, devemos ter em conta que Aristóteles, no *De Anima*, defende que os animais possuem dor e prazer, dispõem de apetite e são capazes de mover-se por si mesmos, mas não aceita que sejam detentores de qualquer capacidade racional<sup>2</sup>. Além de apetite, possuem também uma imaginação percetiva, não deliberativa, que lhes assegura a capacidade de movimento espacial<sup>3</sup> e a possibilidade de se moverem com certa indefinição<sup>4</sup>. Ainda assim, ao não aceitar que o animal possua qualquer estrutura de racionalidade e capacidade deliberativa, Aristóteles rejeita que este seja livre e capaz de realizar atos indiferentes, limitando as suas capacidades ao âmbito do apetite e da imaginação, ainda que exista essa margem de indefinição na sua capacidade de movimento.

Noutro sentido, salientando a perfeição dos seres racionais, defende na sua *História dos Animais*<sup>5</sup> uma organização hierárquica dos seres, numa escala que vai do inanimado ao animado, passando por diversos níveis. As plantas são superiores aos minerais, e sobre elas situam-se os animais, organizados gradativamente de acordo com a sua complexidade e expressividade, encontrando-se por fim, superiormente colocado, o animal racional.

Esta ordenação aristotélica está de algum modo presente em Tomás de Aquino, que também teoriza uma organização hierárquica dos seres na qual dominam sucessivamente os mais perfeitos<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Sobre esta questão: vd. A.J. Freddoso, *Luis de Molina. On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia*, Cornell University, Ithaca – New York 1988, introdução e notas à tradução da d. 47; Th. Pink, «Suarez, Hobbes and the scholastic tradition in action theory», in Th. Pink – M.W.F. Stone (ed.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, (London Studies in the History of Philosophy) Routledge, London – New York, 2004, p. 137-138; A.S. Brett, *Changes of State: Nature and Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton University Press, Princeton 2011, principalmente, pp. 43-47.

<sup>2</sup> Vd. Aristóteles, *De Anima*, III, 11, 434a.

<sup>3</sup> Vd. Ibidem.

<sup>4</sup> Vd. Ibidem.

<sup>5</sup> Vd. Aristóteles, *Historia Animalium*, 588b.

<sup>6</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 105, 5.



No que toca aos animais, afirma que não possuem razão e que agem apenas segundo o instinto natural<sup>7</sup>. Não há propriamente eleição, mas um apetite sensitivo que não lhes proporciona as mesmas possibilidades inerentes à vontade dos agentes livres. Estes últimos podem escolher entre diversos objetos, ilustrados pelo juízo e pelo discernimento racional, enquanto o apetite sensitivo animal se encontra determinado apenas para uma coisa, para a qual se move necessariamente. Os animais não têm poder sobre o movimento apetitivo e por isso, ao contrário do que ocorre com os agentes livres, não podem consentir ou não numa ação: esse movimento apetitivo encontra-se neles apenas por instinto natural<sup>8</sup>. É assim que a ovelha foge do lobo, não por intermédio de um juízo ou discernimento, mas porque está presente esse instinto<sup>9</sup>. Porque não possuem razão, os animais também não têm intencionalidade e por isso não se pode dizer que organizem a sua ação relativamente a um fim, mas apenas que se dirigem para ele por via do instinto natural<sup>10</sup>. Desta forma neles não está presente qualquer forma de liberdade.

Tomás de Vio Caetano, por sua vez, nos comentários que faz à *Summa Theologiae*<sup>11</sup>, reitera a posição de Tomás. A sua leitura e os seus comentários não proporcionam a defesa de uma liberdade animal, já que associa a liberdade à racionalidade. No entanto, valoriza sobremaneira o papel atribuído à indiferença. A possibilidade de indiferença é própria dos agentes racionais e, para haver liberdade, deve haver sempre e em todo o caso a possibilidade da indiferença diante das possibilidades dadas.

Estes elementos são fundamentais para se compreender o alcance que a questão adquire no pensamento de Molina. Sobre a questão da liberdade animal, expressará a sua posição de modo mais aprofundado na disputa 47 da *Concordia*<sup>12</sup>, mas o tema aparece logo no início da obra. Surge no âmbito da definição do sentido dado a *liberdade*. Distingue entre duas concepções, uma que opõe liberdade a necessidade e outra que a opõe a coação. O jesuíta espanhol aceita a primeira e

<sup>7</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1.

<sup>8</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 15, a.2.

<sup>9</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a.1.

<sup>10</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.12, a. 5.

<sup>11</sup> Vd. Tomás de Vio Caetano, *Commentaria in S. Thomae Summam theologiam*, I, q. 83, a. 1.

<sup>12</sup> Temos como referência a edição crítica de Johannes Rabeneck: J. Rabeneck, *Ludovici Molina Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, editio critica, Collegium Maximum S. I. – Soc. Edit. «Sapientia», Oniae – Matriti 1953. Nas referências seguintes usaremos a forma abreviada *Concordia* para citar a obra a partir da edição crítica.

recusa o sentido da segunda, por ser compatível com a necessidade e por não salvaguardar o agente livre de qualquer necessitarismo, ao colocar a ênfase no facto de a ação ser realizada pelo próprio agente e de modo espontâneo, quer dizer, sem que seja coagido, mesmo que esteja subjacente uma necessidade de tipo natural ou metafísica. A recusa desta perspetiva tem em conta também a impossibilidade de através dela se estabelecer uma diferença entre a ação livre humana e a dos animais. O jesuíta espanhol toca aqui um aspeto importante. Esta autonomia e espontaneidade, compatíveis com certa necessidade natural, não asseguram a liberdade do agente. O pensamento de Molina afasta-se do sentido da ausência de coação, para teorizar a questão no âmbito da ausência de necessidade.

Para que se compreenda da melhor forma como Molina pensa a liberdade animal, partimos do modo como pensa a liberdade inata dos agentes livres, particularmente o ser humano. Neste sentido, atendamos à definição que nos oferece de agente livre:

Agente livre é aquele que, postos todos os requisitos para atuar, pode atuar ou não atuar, ou fazer uma coisa do mesmo modo que a contrária<sup>13</sup>.

Esta definição abre um conjunto de questões fundamentais. Através da noção de «postos todos os requisitos para atuar» é indicada a disposição de um determinado estado de coisas e de circunstâncias, mas essa disposição adquire uma conotação mais profunda e determinante, se pensarmos que a força da ordem e da circunstância acaba por estabelecer uma tendência para que algo suceda de certa maneira.

Essa disposição afeta diferentemente agentes naturais e livres. A forma como o agente livre se relaciona com a ordem e a circunstancialidade em que está colocado, encontra-se manifesta nos restantes termos da definição proposta pelo autor. Na expressão «fazer uma coisa do mesmo modo que a contrária», realça-se a possibilidade de escolha, posta no sentido de um *horizonte de possibilidades*, que assinala o carácter da irredutível indiferença que caracteriza a ação do agente livre. Molina apenas concebe a ação destes agentes no âmbito de uma dada disposição, já que esta tem de existir como condição daquilo que são as próprias possibilidades de escolha, uma vez que estar inserida numa determinada disposição é a condição existencial de qualquer criatura. A possibilidade de escolha entre coisas

<sup>13</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 3: «agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit».

diversas atesta a indiferença e contingência que está subjacente à ação dos agentes livres. Mas um aspeto fundamental da liberdade de arbítrio está contido na expressão «pode atuar ou não atuar», ao fazer aparecer a força intrínseca ao agente livre, suficiente para afirmar ou negar a sua ação diante da força natural da ordem de coisas e circunstâncias. Se a capacidade de escolha evidencia desde logo o poder de indiferença concreta frente a possibilidades diversas, a capacidade de atuar ou não atuar, de afirmar ou negar a ação e o efeito dela derivado, aprofunda e radicaliza essa indiferença. A possibilidade de atuar ou não atuar leva a que o agente possa assumir uma posição mais profunda e determinante diante da disposição com que se relaciona. Desta forma está presente uma distância fundamental entre o agente livre e a ordem natural de coisas e de circunstâncias, que o salva-guarda de estar completamente submetido às forças da natureza, diferenciando-se enquanto agente livre.

Esta questão pode ser ilustrada através do exemplo da fome e da sede: determinado agente livre, com fome e com sede, posto diante do alimento e da bebida, pode aceitar ou recusar a saciação das necessidades naturais, mesmo que possa perigar a vida. A disposição circunstancial permite e convoca a ação de saciar a fome e a sede, mas o livre arbítrio pode enfrentar a força convocada pela circunstancialidade.

Para Molina a racionalidade é a condição para a existência desta possibilidade. Essa exigência não está contida de modo explícito na formulação da sua definição, mas procede imediatamente da definição mencionada:

não age assim [livremente], sem que lhe precedam o arbítrio e o juízo da razão, pelo que, na medida em que exige previamente este juízo, recebe o nome de livre arbítrio. Por este motivo, se em algum lugar devemos situar o livre arbítrio, este não será outro que a vontade, na qual formalmente radica a liberdade, que age antecedida pelo juízo da razão<sup>14</sup>.

Esta passagem mostra que a condição diferenciadora do livre arbítrio está na racionalidade e que é esta que assegura a capacidade de julgar e de discernir, que ilustra a liberdade radicada na vontade e lhe dá outro alcance, potenciando inclusivamente o ser humano para outra finalidade, de ordem moral e sobrenatu-

<sup>14</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 3: «atque ab hac libertate facultas qua tale agens potest ita operari dicitur libera. Quoniam vero non ita operatur nisi praevisio arbitrio iudicioque rationis, inde est, quod quatenus ita praexigit iudicium rationis, liberum appelletur arbitrium. Quod fit ut liberum arbitrium (si alicubi concedendum sit) non sit aliud quam voluntas, in qua formaliter sit libertas explicata praevisio iudicio rationis».

ral, relacionando-o assim com a justiça divina. Contudo, a liberdade para Molina radica na vontade e não na razão, portanto a inclinação da ação deriva sempre em último caso da vontade, sem que a razão a possa determinar totalmente. Nenhum objeto pode determinar completamente a vontade, exceto a visão beatífica de Deus<sup>15</sup>, de tal modo que aquela permanece sempre e em todo o caso livre para atuar indiferente e contingentemente. A vontade pode escapar ao comando da razão. Por isso Molina defende certo grau de liberdade humana mesmo nos casos em que um determinado estado condiciona a racionalidade. É este o caso da infância, da demência, do sono e da ignorância. Ainda que nestes estados não se encontrem reunidas as condições completas de racionalidade, o agente não deixa de poder realizar alguns atos livres. Diante da disposição do estado de coisas e da circunstância, estes agentes conservam certa possibilidade de agir indiferentemente, apesar da tendência para não resistirem à disposição circunstancial, especialmente se dificultosa. Mas o que não podem é afirmar ou negar a sua vontade a partir de um conhecimento profundo dos objetos ou a partir da sua competência moral. Ainda assim, podem agir indiferente e livremente, porque a sua liberdade está radicada na vontade, mesmo tendo à sua disposição um leque de possibilidades não referenciadas mais além da mera utilidade ou prazer associados às coisas. Pelos limites de racionalidade, a ação não está ordenada em termos morais e não pode ser julgada em termos de mérito ou culpa. Apesar deste condicionamento, para Molina, o ser, mesmo quando se encontra em algum destes estados, nunca é redutível ao nível dos agentes naturais<sup>16</sup>, permanecendo nele uma maior capacidade para produzir atos complexos e livres<sup>17</sup>.

A racionalidade é assim o elemento que diferencia o ser humano dos seres naturais. É esta que mesura, divide e diferencia a realidade dada, relacionando-se com a trama dos múltiplos seres naturais, permitindo a condução da vontade diante do estado de coisas e da circunstancialidade e ordenando a ação de acordo com o sentido da finalidade sobrenatural. O ser humano surge então como aquele que participa de duas ordens, natural e sobrenatural, como horizonte num processo vivido, qual peregrinação, como o chega a chamar Molina<sup>18</sup>, dramático até, no que de derradeiro há nessa referência última ao divino, como ponto de partida e de chegada. Nisto está bem presente a necessidade da graça para todas as ações de

<sup>15</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 5.

<sup>16</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 5.

<sup>17</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 4.

<sup>18</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 5.

ordem sobrenatural, sem a qual não pode o ser humano realizar-se espiritualmente ou dar esse *salto espiritual* ordenado à beatitude eterna. Ressalta esse subjacente sentido diverso para a vida humana, para o alcance do seu livre arbítrio e para as possibilidades da sua ação.

Tendo em conta a caracterização das possibilidades do agente livre, a sua diferença relativamente aos agentes naturais é abismal. Molina oferece uma definição de agente natural, contrapondo-a à de agente livre:

[agente natural é aquele] que em seu poder não está atuar e não atuar, mas que, postos todos os requisitos para atuar, atuará necessariamente e de tal modo que, se faz uma coisa, não poderá fazer a contrária<sup>19</sup>.

O agente natural carece de razão e não possui por isso livre arbítrio. As consequências ao nível da ação são importantes e profundas. Contrariamente ao agente livre, o agente natural age necessariamente. Perante a disposição de certo estado de coisas e de circunstâncias, que de um modo ou de outro convoca a uma determinada ação, o agente natural mais não pode que cumprir essa ação. Não possui assim capacidade de oposição à força das coisas e da circunstância com que se encontra, seja frente às forças internas ou às externas. Não dispõe, como bem assinala a passagem, de uma capacidade de atuar ou não atuar. Não se trata apenas de não possuir capacidade de escolha diante de um horizonte de possibilidades, ou até de não possuir sequer esse horizonte, uma vez que a sua ação é vetorizada em função das forças da circunstancialidade, mas trata-se principalmente de não poder estabelecer uma oposição real ao acontecimento suposto.

Se a racionalidade acaba por travar certo jogo de forças com a trama da ordem de coisas e de circunstâncias, com alcance natural e sobrenatural, a ausência dela acarreta precisamente a impossibilidade de fazer frente a essa trama e de aceder a qualquer outra possibilidade diferenciadora, submergindo nela os seres naturais.

Os agentes naturais são relegados para um plano necessitarista. Ainda assim Molina salienta que não deixam de ser causas de contingência, a partir da relação que os agentes livres estabelecem com eles, na trama relacional de todos os seres. Podemos encontrar esta ideia no seguinte exemplo:

que esta lâmpada, junto da qual me entrego com dedicação à escrita, projete agora luz, é um

<sup>19</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 2, 3: «agens liberum in hac significatione distinguitur contra agens naturale in cuius potestate non est agere et non agere, sed positis omnibus requisitis ad agendum necessario agit et ita agit unum ut non possit contrarium efficere».

efeito contingente que pode não acontecer; apesar de que, por necessidade de natureza, a própria lâmpada, como causa natural, produza este efeito, contudo, a raiz da sua contingência não é a lâmpada, mas quem a acendeu pelo seu livre arbitrio<sup>20</sup>.

Molina não deixa assim de realçar o agente natural como fator contingente e dinamizador, não a partir de si mesmo, mas de maneira indireta.

Embora os animais se incluam entre os seres naturais, eles têm um lugar destacado no pensamento de Molina, precisamente porque encontra neles uma determinada forma de liberdade. A valorização da indiferença no âmbito do conceito de liberdade, será fundamental para o jesuíta espanhol, uma vez que a forma como este pensa o agente livre passa em grande medida por valorizar o caráter indiferente e contingente com que pode atuar diante de opções objetivas e do estado de coisas e circunstâncias. A indiferença permite a Molina uma leitura da autonomia e espontaneidade da ação do animal, na qual essa indiferença supõe alguma forma de liberdade e contingência, não apenas indireta como sucede com os restantes seres naturais.

Parece-nos neste contexto, que será também ter em consideração a forma como Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, organiza os seres pela sua perfeição, tendo como cume a própria divindade criadora. Os diferentes estratos de seres organizam-se de tal forma que o mais imperfeito se ordena ao mais perfeito. Em Molina, esta organização hierárquica dos seres, tal como a teoriza a doutrina aristotélico-tomista, está presente de modo central. O ser humano aparece por isso, numa posição intermédia entre os animais e os anjos, entre a ordem natural e a sobrenatural, como animal espiritual. Ora esta mesma hierarquização, contribui para que os animais não possam ser pensados da mesma forma que os outros seres naturais, já que possuem uma expressividade e uma capacidade de ação distinta e superior, certamente mais próxima do ser humano.

Será apoiado nos elementos teóricos destes autores que Molina derivará para uma maior valorização da capacidade dos animais, relevando neles uma certa autonomia e liberdade, ainda que sem nunca comprometer a distância que os separa dos agentes livres. Nesse sentido, encontra naqueles uma certa capacidade

<sup>20</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 11: «haec lucerna ad quam litteris operam navo lumen modo ex se mittat, effectus est contingens qui potuit non esse; et cum necessitate naturae oriatur ab ipsamet lucerna tamquam a causa natural, radix tamen contingentiae illius non lucerna, sed is fuit qui illam per suum liberum arbitrium accendit...»

de indiferença e de liberdade, traduzida na atribuição ao animal de um *vestigium libertatis*<sup>21</sup>. Mas esta liberdade tem um sentido preciso que deve ser observado.

O sentido da liberdade possível atribuída ao animal torna-se mais claro se tivermos como referência a liberdade humana. De facto em nenhum momento no pensamento de Molina está em causa uma atribuição ao animal de livre arbítrio ou de qualquer estrutura de racionalidade. Na definição de agente livre dada por Molina, realçamos não apenas a possibilidade de escolha diante de um horizonte de possibilidades como também essa capacidade de atuar ou não atuar frente ao poder da disposição das coisas e das circunstâncias. Postos todos os requisitos para atuar, o agente livre possui a capacidade para diferenciar a ação diante das forças dispositivas. Esta relação tensional entre o agente e a trama circunstancial apenas é possível quando se trata de um agente livre. No caso dos animais, estes possuem certa liberdade de expressão de movimento e certo conhecimento de um elementar horizonte de possibilidades, assim como a capacidade de produzirem autónoma e espontaneamente as suas ações, mas não podem atuar ou não atuar quando postos todos os requisitos para atuarem. Não conseguem diferenciar a ação relativamente à força circunstancial. Essa força impõe um resultado à sua ação. O animal não pode enfrentar a circunstancialidade, atuar ou não atuar diante do horizonte de possibilidades, nem estabelecer uma distância e uma diferenciação fundamental a partir da sua ação livre. A sua possibilidade de liberdade, entendida de modo vestigial, coloca-se a outro nível, deve entender-se precisamente no intervalo das forças naturais, portanto no intervalo da necessidade. Como o animal não pode impor-se sobre as forças internas do seu apetite ou as forças exteriores circunstanciais, encontra a sua liberdade mínima precisamente no *intervalo* dessas forças, dessa paleta de estímulos e afeções, como bem ilustra a seguinte passagem:

ainda assim, não admitirei que nos animais haja um vestígio de liberdade tão grande que, tendo tido conhecimento de algum objeto, o seu apetite os incite na direção desse objeto determinado, e sem que haja alguma causa que os demore, como o medo que lhe batam ou algum outro, esteja no seu poder não mover-se para ele<sup>22</sup>.

Para ilustrar a questão podemos recorrer ao exemplo da fome e da sede, que

<sup>21</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d.47, 5.

<sup>22</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 5: «non tamen tantum vestigium libertatis concedam belluis ut, si ab appetitu praevia cognitione alicuius obiecti incitentur in obiectum certum nullaque existente causa qua retardentur, ut metu fustis aut alterius rei, in potestate ipsarum sit non moveri in tale obiectum».

utilizámos anteriormente a propósito dos agentes livres. Quando um animal com fome e sede é posto diante de alimento e bebida, e não havendo nenhum outro obstáculo ou estímulo superior à simples saciação, o animal não pode não agir em conformidade com a inclinação natural. Parece-nos que este exemplo aclara da melhor maneira a diferença que está presente entre o vestígio de liberdade animal e o livre arbítrio humano.

A liberdade animal deve pensar-se quando a multiplicidade de estímulos, afeções e forças interiores e exteriores não são suficientemente fortes para que convoquem necessariamente a uma ação, podendo então o animal realizar certo número de *ações livres*, estando presente nelas uma determinada possibilidade de escolha:

quando o animal, cansado de repousar, deseja mover-se e não se sente atraído para nenhum lugar em particular pelo conhecimento e apetite de algum objeto que esteja nesse lugar, parece que em seu poder está mover-se num sentido ou noutro<sup>23</sup>.

A diferença entre a liberdade animal e o livre arbítrio humano assenta na racionalidade, que não está presente no primeiro. Esta questão é particularmente relevante e está na base das críticas que Francisco Zumel, importante teólogo da Universidade de Salamanca, faz a Molina. Zumel recusa nos seus comentários à primeira parte da *Summa Theologiae*<sup>24</sup> de Tomás de Aquino qualquer forma de atribuição de uma liberdade aos animais, precisamente porque nestes não estão presentes a capacidade de juízo e discernimento racional dos atos, assim como qualquer capacidade comparativa e de conhecimento do fim que ordene a ação. Na medida em que não são dotados de razão, os animais não possuem possibilidade de juízo indiferente e o movimento do seu apetite está totalmente determinado apenas para uma coisa.

Molina inclui uma resposta a Francisco Zumel na segunda edição da *Concordia*, impressa em 1595<sup>25</sup>, onde realça que em nenhum momento considera que os animais possuam razão e que disponham de uma liberdade similar à que está presente no agente livre. O animal não possui livre arbítrio nem discernimento e juízo

<sup>23</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 5: «quando namque bellua fatigata ex diuturna sessione ambulare appetit neque in aliquem peculiarem locum trahitur a notitia et appetitu alicuius obiecti quod in eo loco sit, plane in potestate ipsius videtur esse situm in unam aut in alteram partem moveri».

<sup>24</sup> Vd. Francisco Zumel, *In primam Divi Thomae partem commentaria*, q. 14, a. 13, d. 2 (Salamanca, 1590), pp. 411-416.

<sup>25</sup> Edição Antuérpia, 1595, p. 197.



de razão. Contudo, Molina defende a noção de *vestigium libertatis*, indicando que ainda assim nos animais está presente certa possibilidade de ação indiferente, tendo, por um lado, certo conhecimento simples e elementar do espaço, dos objetos e das possibilidades de movimento e, por outro, um vestígio de liberdade inato sediado no apetite sensitivo, como podemos ler nas seguintes passagens:

para que se possa falar de vestígio de liberdade nos animais, basta que tenham conhecimento do espaço pelo qual, andando, voando ou nadando, podem percorrer o seu caminho; além disso, basta que o conhecimento do objeto que lhes guia a imaginação, não os mova de maneira tão notável que, em função da qualidade do apetite animal, os obrigue ao exercício do ato<sup>26</sup>.

E acrescenta:

o animal, quando se levanta depois de descansar e lhe apetece andar ou ir à procura de alimento até ao lugar onde este se encontra, para percorrer um trajeto ou outro dos infinitos que pode percorrer, para dar passos mais ou menos apressados, para começar o seu trajeto num momento ou um pouco depois e para deter-se de vez em quando ou pôr-se de novo a andar, parece bastar-lhe o conhecimento de todo o espaço por onde pode passar, junto com o seu vestígio inato de liberdade, que reside no próprio apetite<sup>27</sup>.

Estas passagens mostram como Molina considera que para se falar de certo vestígio de liberdade não se exige uma estrutura de racionalidade capaz de comparar, ajuizar e discernir. Além disso, a liberdade não radica na razão, pois no caso dos agente livres está sediada na vontade. Molina encontra assim certa possibilidade de liberdade no apetite sensitivo dos animais independentemente de não possuírem razão.

Como o conceito de *vestigium libertatis* subentende uma determinada expressão livre do animal, é através dele que o jesuíta espanhol se posiciona relativamente ao famoso dilema do burro de Buridano. O burro com fome e sede,

<sup>26</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 8: «dicendum deinde est ad vestigium libertatis brutorum satis esse notitiam ampli spatii per quod gradiendo, volando aut natando possunt iter conficere; satis item esse, quod notitia obiecti ex cuius imaginatione ducuntur non tam vehementer moveat ut pro qualitate appetitus bruti illum necessitet ad actus exercitium».

<sup>27</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 7: «eodemque modo ut brutum, quando a quiete surgit atque vel ambulare libet vel ad quaerendum cibum qua parte se obtulerit pergit, sane ut hanc vel illam lineam gressuum conficiat ex infinitis quas versus partem anteriorem potest conficere itemque ut gressus magis aut minus concitatos emittat et ut nunc primum gressum conficere incipiat aut paulo post atque ut interdum gradum contineat aut ulterius progrediatur satis videtur esse notitia totius spatii quo pergere potest una cum innato suo vestigio libertatis qui in appetitu ipso residet».

colocado a igual distância da comida e da bebida, é incapaz de escolher, por os dois estímulos se apresentarem com equivalente poder atrativo e por não dispor de racionalidade<sup>28</sup>. O dilema enquanto tal não se coloca para Molina. De facto, o animal não pode opor-se às forças internas e externas circunstanciais, como vimos no exemplo da fome e da sede a que recorremos anteriormente. Com fome e sede e diante da comida e da bebida, sem obstáculos ou estímulos maiores, sacia-se necessariamente. Não obstante, neste caso, a circunstância dispõe dois estímulos equivalentes, com igual poder de atração. Para Molina o animal não fica detido num impasse, mas escolhe um dos objetos movendo-se livremente num dos sentidos. Isto acontece porque a equivalência atrativa dos dois objetos anula a prioridade de qualquer deles, produzindo uma condição semelhante à da ausência de objetos atrativos, resultando num intervalo de forças circunscrito a ambos objetos, pelo que nenhum deles tem um poder mais saliente para atrair irreprimivelmente o animal. Este ultrapassará o impasse através do seu vestígio de liberdade, que radica no apetite sensitivo, movendo-se livremente num dos sentidos<sup>29</sup>.

No entanto, persiste sempre no pensamento de Molina uma abismal diferença entre as possibilidades dos agentes livres e o vestígio de liberdade dos animais. Note-se a seguinte passagem:

(...) [negar o livre arbítrio] não só é ofensivo para com a natureza humana, na medida em que nos iguala aos animais, que não produzem livremente as suas ações, como também é ofensivo para com Deus<sup>30</sup>.

As palavras de Molina mostram a diferença incomensurável entre o livre arbítrio humano, que torna possível a capacidade de agir independentemente das forças circunstanciais, e a liberdade do animal, totalmente circunscrita pela sua naturalidade e dependente da intensidade da força com que é convocado a uma ação. Até certo ponto, há aspetos comuns entre o livre arbítrio humano e o *vestigium libertatis* animal. Molina reitera que o ser humano, independentemente da sua qualidade moral, pode realizar ações livres de pouca complexidade, sem que se exija mais que um conhecimento simples dos objetos, do espaço e das possibilidades de movimento, do mesmo modo que também no animal estas podem existir.

<sup>28</sup> Aristóteles recorre a um exemplo parecido: Vd. Aristóteles, *De Caelo*, II, 295b 32-34.

<sup>29</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 47, 14.

<sup>30</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 23, m. 1, 2: «est praeterea error hic non solum in naturam humanam ignominiosus, quippe cum pares nos in ea parte belluis faciat quae liberum usum suarum actionum non habent, sed etiam in Deum ipsum blasphemus».

No entanto, não têm nenhum aspeto comum a níveis mais profundos e complexos, que estão disponíveis apenas ao livre arbítrio, desembocando esta distinção na relação do ser humano com a moralidade nem com a sobrenaturalidade. Os limites da liberdade animal, que assentam principalmente na ausência de racionalidade, levam a que este não possa ser sujeito de moralidade e possa relacionar-se com a justiça divina. O animal não pode pecar, nem pode ser alvo de castigo ou mérito. Molina é perentório na afirmação de que não há pecado fora do âmbito do livre arbítrio<sup>31</sup> e que os animais não pecam. Coincidindo com Tomás de Aquino, escreve:

se afirmamos que os atos dos animais, como a crueldade do leão ou do lobo, se denominam pecados e que Deus os castiga, pode afirmar-se algo mais absurdo?<sup>32</sup>.

A possibilidade de pecar aberta ao ser humano pelo livre arbítrio é já um aspeto fundamental da sua relação com a sobrenaturalidade e o seu alcance espiritual. Isto mesmo sublinha Molina quando, citando Cirilo de Alexandria, afirma que o ser humano é um animal livre e pode eleger o caminho do mal ou do bem<sup>33</sup>. Esta acaba por ser uma das suas marcas distintivas. Além disso, o ser humano não se reduz à liberdade vestigial do animal nem mesmo nos estados em que a razão surge limitada, como a infância, a demência, o sono ou a ignorância. Mesmo nestes casos, estabelece uma relação com a ordem de coisas e circunstâncias diferenciada e complexa que não está ao alcance do animal, situando-se sobre este na escala ordenada de perfeição. É ao nível desta outra dimensão, moral e sobrenatural, que melhor se define a liberdade humana e que mais crucial e derradeiramente se valoriza a peculiaridade dessa criatura, chamada assim a um outro projeto existencial.

<sup>31</sup> Vd. Luis de Molina, *Concordia*, d. 23, 3.

<sup>32</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 23, m. 1, 3: «sin minus, opera dormientium, puerorum, amentium et phreneticorum, immo et belluarum, ut crudelitas leonis aut lupi, peccata nuncupentur et a Deo optimo maximo puniantur, quod quid stultius potest affirmari?». Veja-se também sobre esta alusão: Luis de Molina, *De Iustitia et Iure*, tractatus V, d. 46, 20 E (Colónia, 1614), p. 1686.

<sup>33</sup> Luis de Molina, *Concordia*, d. 23, m. 4, 30.



Ana Macedo Lima\*

## Orobio de Castro and the Problem of Crypto-Judaism: Materials for a Reflection

### Abstract

The ideas of Isaac Orobio de Castro are addressed in light of the intellectual context of the hardships experienced by Portuguese Jews of the Iberian Diaspora, and thus as reflecting on the key topics of exile and redemption. We seek a philosophical understanding of the difficulties presented by the condition of the converso to those who, like Orobio, embraced normative Judaism. We have elaborated on the work of this author, particularly on the text titled *La observancia de la divina ley de Mosseh* (*Observance of the Divine Law of Moses*, Amsterdam, c. 1670), with the purpose of adducing those elements of his thought we deemed of value to address the issues at hand.

**Key words:** Diaspora; Conversos; Crypto-Judaism.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Orobio de Castro.

### Resumo

As ideias de Isaac Oróbio de Castro serão abordadas à luz do contexto intelectual dos judeus portugueses que vivenciaram as agruras da Diáspora ibérica, a partir de uma reflexão sobre os temas cruciais do exílio e da redenção. Buscamos uma compreensão filosófica das dificuldades que a condição de converso apresentou àqueles que abraçaram, como Oróbio, o judaísmo normativo. Debruçamo-nos sobre o trabalho deste autor, particularmente sobre o texto intitulado *La observancia de la divina ley de Mosseh* (Amsterdam, c. 1670), com a intenção de aduzir elementos do seu pensamento que consideramos valiosos para o tratamento da problemática.

**Palavras chave:** Diáspora; Conversos; Criptojudaísmo.

**Autores antigos, medievais e do início da Idade Moderna:** Oróbio de Castro.

---

\* PhD candidate in Philosophy; FCT Grantee SFRH/BD/90695/2012, Faculty of Arts of the University of Porto; anabenjamim@gmail.com.

## 1. Introduction

In this paper we will focus on the thought and context of the 17<sup>th</sup> century Portuguese author Baltazar<sup>1</sup> Alvares de Orobio, or Isaac Orobio de Castro, as he would come to be known upon joining the Portuguese-Jewish community of Amsterdam. In our approach, we shall probe the intellectual atmosphere of the Portuguese Jews, whose legacy expresses a religiously inflected thought, historically rooted in the *galuth*, the long exile from *eretz Israel*, and the metaphysical significance of the difficulties imposed on the people along the «tortuous paths»<sup>2</sup> of the Iberian Diaspora. Exile and redemption – two major problems inseparable from Jewish thought and experience – make up, as Y. Kaplan has pointed out, fundamental concepts, «distinctive threads», and structuring elements in the thought of these authors, in whose circle Orobio de Castro moved<sup>3</sup>. The Scholastic education received in Spain prepared him to philosophically ground his positions so as to achieve what we may imagine to have been his purpose: to congregate, under the authority of the law and the agreement of reason, a religious community, upon which a thoroughly regulated conduct was enforced, and that was threatened by a not always tolerant Christian majority, as well as internal dissension. The work Orobio de Castro left us emerged in a context where tacit compromises were unavoidable; that context, in which the Iberian dispersion took place, is perfectly illustrated by the author's biography. Orobio may have been a wandering Jew in search of a safe haven; his took him across a variety of places. But it was also a path treaded from the inside outwards, from Baltazar, the crypto-Jew, to Isaac Orobio, illustrious thinker of the Jewish condition, of notable skill and speculative sobriety. *Inner* and *outer* are, in virtue of that fact, two poles guiding the controversies in Orobio's time, marking also the historiographical and literary tradition brought about by the figure of the converso<sup>4</sup>, and unveiling the idiosyncrasies

<sup>1</sup> Also written: Ishac / Ishak Orobio de Castro, «alias Don Balthasar», cfr. Ets Haim Library, Amsterdam, EH 48 A 12.

<sup>2</sup> The expression is from the poet Daniel Levi (Miguel) de Barrios. Cfr. the poem titled *Uma carta ao que trilha caminhos tortuosos*. Daniel Levi de Barrios, *Triumpho*, Ets Haim Library, Amsterdam, EH 20 E 61, apud Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1989, p. 334 [ed. port. Imago, RJ 2000]. See Miguel (Daniel Levi) de Barrios, *Complete Works in 3 Volumes*, ed. M. Lazar – F.J. Pueyo Mena, Labyrinthos, Lancaster 2000.

<sup>3</sup> Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 362.

<sup>4</sup> «The term 'converso', used in medieval Christianity to refer to Christian neophytes, went on to point out within the Iberian Peninsula the Jews baptized in the Catholic Church during the mass

that aroused from the most unexpected *intersections*<sup>5</sup>. Here we shall elaborate on some of the senses those two reference points assumed and what overlapping spaces they allowed to project.

The Western Sephardic Diaspora<sup>6</sup>, on which we will primarily focus, has seen the sprouting of heresies and peculiar orthodoxies, conceived under a Christian academic tradition of great eclecticism, that of the Iberian universities, thenceforth open to those of Jewish blood and Christian creed. I. S. Révah, one of the pioneering authors on these subjects, signals the importance of the phenomenon, strikingly effervescent in the 17<sup>th</sup> century, highlighting its place both in the intellectual history of Judaism and in the history of European thought<sup>7</sup>. The philosophical and exegetical base comprising the work of many of these authors is aimed at yielding an agglutinating speech in defence of a religiously grounded identity, as well as to provide a horizon of hope, *la esperanza*, beyond martyrdom and dispersion: that which is symbolised by the redemption of Israel. To the chaos of circumstances, the authors respond with a certain vision of the world, involving the prediction and overcoming of disorder, suffering, and death: «L'esilio e dunque il fondo permanente di pericolo, di inquietudine e di morte [...]»<sup>8</sup>. If the itinerary seems, at first, the same, the path traversed points us towards substantive differences and diversity emerges as an exciting characteristic of this period's literary production.

---

conversions of the years 1391-1497, as well as their descendants in the Iberian kingdoms and their respective in America», cfr. Y. Kaplan, «Conversão, Conversos», in L.L. Mucznik – J.A.S. Tavim – E. Mucznik – E.A. Mea (coord.), *Dicionário do Judaísmo Português*, Presença, Lisboa 2009, pp. 174-176. These conversos were also referred to as «New Christians» by contrast with the «Old Christian» majority who had no Jewish ancestry. In Portugal, the term «New Christian» (*cristão-novo*) was abundant in the inquisitorial sources and carried the heavy stigma of the impure blood of Jewish descent: cfr. E.A. Mea, *A Inquisição de Coimbra no século XVI*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto 1997. We should also allude to two other designations, «crypto-Jew» and «marrano»: the first semantically invokes the hidden bond with Judaism; the latter holds a pejorative though imprecise meaning and its use, applied to the conversos, is traceable to the 14<sup>th</sup> century in Castile (C. Stuczynski, 2009). An interchangeable use of these terms is often found. How they all articulate more extensively than this is subject of a prolific historiographical debate. We intend to share here some of the perspectives.

<sup>5</sup> See Y. Kaplan, (ed.), *The Dutch Intersection: The Jews and the Neetherlands in Modern History*, Brill, Leiden 2008, pp. 33 and ss.

<sup>6</sup> J. Israel, *The Diasporas within: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Brill, Leiden 2002.

<sup>7</sup> I.S. Révah, *Des Marranes a Spinoza*, Vrin, Paris 1995.

<sup>8</sup> H. Méchoulán, «Menasseh ben Israel e l'esperienza dell'esilio», *La Rassegna Mensile di Israel*, 49 n° 5/8 (Aug. 1983) 522-30.

Evidently, this and other theoretical perspectives, in the relentless rereading of the sources, raises several key questions, implying a continuous critical examination of the terms, namely those concerning our approach to the Jewish legacy, in articulation with the wider topic of identity. This paper is a reflection on the polemic and apologetic writings of Orobio de Castro, with a special emphasis on the text titled *La observancia de la divina ley de Mosseh* (*Observance of the Divine Law of Moses*, Amsterdam, c. 1670), attempting to identify the ideas present there and the arguments of which the author avails himself in order to prove, against a variety of sceptics, that Judaism contains the sole interpretation of the divine law and the key to understand the destiny of the Jewish people. We shall inquire into the author's premises, trying to discern his singular contribution to the debate with the culture of that period. It would also be relevant, though beyond the scope of this paper, to examine in detail the impact of the disaggregation of the mythical *Sepharad* on Jewish philosophy – highlighting the authors of Lusitanian origin, who henceforth became prominent –, either on theoretical issues or on the literary genres and reference sources, in permanent confrontation with the Christian philosophical context which, like the Islamic one, has unequivocally shaped it. It is precisely the reality subsequent to the edicts of expulsion of 1492 (Spain) and 1496 (Portugal) and the enforced baptism of 1497 (Portugal) that we set out to research from the work of Orobio de Castro. In other words, the matter at hand here is the meaning given by its protagonists to what Immanuel Aboab will refer to as the «banishment from Portugal» (*desterro de Portugal*)<sup>9</sup>.

## 2. Preliminary bio-bibliographical aspects

*There can be no doubt that, already in his childhood, Baltazar had already experienced the double life of the crypto-Jew – secret adherence to his faith in the Mosaic law, beneath a scrupulous attention to publicly maintaining a Christian appearance in every detail*<sup>10</sup>.

Orobio de Castro was born in Bragança, northeast Portugal, circa 1617, having been given the name Baltazar Alvares de Orobio, in the midst of a family of

<sup>9</sup> Aboab, *Nomologia o discursos legales*, Amsterdam, 1629. See M. Orfali, «O desterro de Portugal na historiografia de Imanuel Aboab», *História, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 3/1 (2000) 211-338.

<sup>10</sup> Cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 6.



conversos of likely Spanish provenance<sup>11</sup>. The lesser inquisitorial pressure exerted in Spain, from the end of the 16<sup>th</sup> century, determined that Orobio's family was to join the flux of Portuguese immigrants in that country. In Spain, Orobio de Castro was able to get academic training, concealing his place of birth in order to thwart any suspicions of belonging to those of the *nation* (*nação*)<sup>12</sup>, who were known to be many in that region of Portugal. His academic curriculum lies in obscurity. In 1633, he takes up medicine at the University of Osuna (Andalusia)<sup>13</sup>; we find him afterwards at Alcalá de Henares, in 1635, where he continues his studies on medicine and theology (Colegio de la Madre de Dios)<sup>14</sup>. His poem, *Epílogo de lo que pasó en la peste de la ciudad de Málaga en este año de 1637*<sup>15</sup>, dates from this period.

However, during the school year of 1640-41, his signature disappears from the records of that institution, which suggests an unfinished degree in medicine, a fact that should be understood in the context of vicious inquisitorial harassment to his family<sup>16</sup>. Thereafter, he has probably forged the documentation in order to submit his candidature to the University of Seville (1641, to the chair of medical method)<sup>17</sup> and, afterwards, to Toulouse (where he registers in 1660 and is known

<sup>11</sup> The author's biographical elements were taken from the reference work of Y. Kaplan.

<sup>12</sup> Expressions like «gente de nação hebreia», found at the documentation of the Portuguese Inquisition, constitute another way by which the New Christians were labeled in Portugal. Nonetheless, the horizon of the «Nação» exceeds this context and ultimate significance, designating the Portuguese Jews of the Diaspora, the «nação portuguesa». See J.A.R.S. Tavim, «Jews in the Diaspora with *Sepharad* in the mirror: ruptures, relations and forms of identity: a theme examined through three cases», *Jewish History* 25 (2011) 175-205.

<sup>13</sup> «It seems clear that Baltazar would also have studied arts at Osuna, since any student intending to read medicine there was required first to receive a bachelor of arts degree», cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 12.

<sup>14</sup> «[...] Baltazar received his licentiate degree in arts at Alcalá as early as 1636, i. e. immediately on completion of his first year there», cfr. *ibid.*, «In this same year Baltazar was admitted to one of the theological schools of the university», cfr. *ibid.*, p. 12. «[in 1636] he was registered for an additional year in the faculty of medicine», cfr. p. 13.

<sup>15</sup> «The poem is part of the public face of Baltazar the university student, but between the lines we may catch a glimpse of his position *qua* crypto-Jew [...]», cfr. *ibid.*, p. 19 (see also pp. 21-23). «Between the lines» is an expression used by L. Strauss in his reference work «Persecution and the Art of Writing», *Social Research* 8/4 (Nov. 1941) 488-504.

<sup>16</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., chapter 2.

<sup>17</sup> «It is not clear what certificate of professional qualifications Baltazar laid before the university authorities when he entered himself as a candidate for the professorship. [...] he left Alcalá without a medical degree, and it is not to be assumed that he would have found opportunity thereafter to complete his studies in another institution», cfr. *ibid.*, pp. 64-65. The possibility of having used

to be occupying, in 1661, the position of teacher of surgery and pharmacy)<sup>18</sup>. While still in Spain, and after quitting the university of Seville, his reputation as a physician appreciably grows amongst the elite, considering he managed to become, since 1643, the physician of don Antonio Juan Luis de Cerda, Duke of Medinaceli, a condition that would be registered in the frontispiece of his works. Some years later, in 1653, he published a medical work (which was part of a polemic) in Seville, although he had by then moved and become married to Isabel Pérez de la Peña in Cádiz<sup>19</sup>.

Already in Amsterdam, around 1662, he enrolls in the *Collegium Medicum*, with a diploma from the University of Toulouse, of September 9<sup>th</sup>, 1660, which he uses as support for a degree in medicine in that institution, an achievement for which, once more, no reliable basis is known<sup>20</sup>. Behind him are miles of persecution and the dungeons of the Spanish Inquisition, where Orobio was taken in 1654. His patrimony was confiscated and inventoried at the residence in Cádiz, by officers of the Inquisition. Some books are mentioned but, sadly, no complete list of his library is extant. In prison, both the physical exam, carried out in September 1654, attesting that he had been circumcised, and, in January 1656, the information obtained under torture, seemed unequivocal evidence of his crypto-Judaism<sup>21</sup>. Crypto-Judaism, the mask and dissemblance which, precisely, make up the

---

a forged certificate is also one of the hypotheses raised by Revah, as explained by Kaplan. Also: «We have already seen that Baltazar had graduated as a bachelor of medicine at Alcalá in 1636 but never attained the doctor's degree there [...]», p. 101.

<sup>18</sup> A document in the archive of the University of Toulouse, dating from September 9<sup>th</sup> 1660, certifies the degree of doctor conferred to Orobio de Castro, of which he would have given proof by presenting the respective certificate, of 14<sup>th</sup> June 1640, with the stamp of the University of Alcalá de Henares. The absence of a documental reference corroborating this information in the archive of Alcalá raises, to the researcher, a serious concern about the authenticity of the testimony, especially considering the mishaps and omissions in the polemicist biographical journey. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., pp. 101-102.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67. The work was composed in Latin and titled *Controvertitur; utrum materialibus morbis in choantibus sang[ui]nis missio revulsiva juxta Hippocratis et Galeni dogmata per distantissimas venas effici debeat?*, Hispali [Seville], 1653.

<sup>20</sup> «At any rate, when later he was registered at the *Collegium Medicum* of Amsterdam he produced his Toulouse diploma dated 9 September 1660, which was, in point of fact, no more than the «certificate» purportedly emanating from Alcalá», cfr. *ibid.*, p. 102. «The entry for Isaac Orobio records that he originated from Seville and was licensed at Toulouse on 9 September 1660, but we have already seen that Isaac in fact held no degree from the university of Toulouse», p. 200.

<sup>21</sup> Orobio himself shared details on this period with the Arminian theologian Phillip van Limborch, who preserved his testimony on his work *Historia Inquisitionis*, Amsterdam 1692, Book IV, cap. 29, pp. 323-24.

guiding thread in the dissertation by Kaplan, the Brigantine physician's biographer. In June 11<sup>th</sup> 1656, Orobio de Castro is reconciled with the Christian faith, in an *auto-de-fé* (act-of-faith) that took place in the Church of Saint Paul, Dominican convent of Seville. He is forced to use the *Sanbenito*, subject to perpetual confinement and banished<sup>22</sup>. From the second half of 1658 onwards, we virtually lose track of Orobio and his family in Spanish territory<sup>23</sup>. We find him again in France, in 1660, and afterwards in Amsterdam, in 1662, as was mentioned. There, he definitively strips the garment of Baltazar and emerges as Isaac Orobio de Castro, an individual of consecrated authority, scholar of the Jewish sources, provided by the thriving Sephardic intellectual environment. But does Orobio's crypto-Judaism enclose the possibilities of his unveiling as an author?

On the problem of the identity of the conversos, namely those of Portuguese origin, there is a vast bibliography where theoretical contributions divide according to two fundamental orientations «[...] between those who located identity in the deep "inner selves" of conversos, and those who perceived New Christian identities as reactive byproducts of these subjects' environment», as C. Stuczynski explains<sup>24</sup>. One interesting analysis of the topic was given by Spinoza himself, in his *Theologico-Political Treatise* (1670, chap. 3: "On the vocation of the Hebrews [...]"), who distinguished between Portuguese and Spanish conversos, highlighting the Portuguese as a group living apart<sup>25</sup>, a trait he derived from the «Iberian political structures», observing the question through a political angle that the aforementioned historian seeks to clarify and expand in its «identity-construction» implications<sup>26</sup>. Concerning their entry into the Jewish communities of

<sup>22</sup> The perpetual confinement was revoked after several appeals, in 1657. *Ibid.*, p. 94.

<sup>23</sup> There's a short reference to the birth of his daughter Hannah on her marriage register-entry as having occurred in Lorca, around 1660. *Cfr. ibid.*, p. 96.

<sup>24</sup> C. Stuczynski, «Harmonizing identities: the problem of the integration of the Portuguese conversos in early modern Iberian corporate polities», *Jewish History* 25 (2011) 229-257, p. 229: «Among the latter, António José Saraiva claimed that the stereotypical identification of the *conversos* as Judaizers by the Holy Office was a determining factor in framing their identities, sometimes creating a paradoxical phenomenon of 'self-fulfilling prophecy'». Also: «At the same time, Rivkin argued that these 'fabricated' identities, were, in fact, byproducts of these subjects' environment», *cfr. ibid.* This scholar points out to I.S. Révah, as «the main opponent to these approaches», adding that «after Révah, a highly «depoliticized» perception of the phenomenon was born that was increasingly concerned with New Christian subjectivities», *cfr. ibid.*, p. 230.

<sup>25</sup> C. Stuczynski, «Harmonizing identities», *cit.*, p. 230. As regards Spinoza's accuracy, see Kaplan, «Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», in Y. Kaplan, (ed.), *The Dutch Intersection*, *cit.*, pp. 54-55.

<sup>26</sup> «Instead of denying the reality of Portuguese crypto-Judaism by questioning the reliability of in-

the Diaspora, Stuczynski<sup>27</sup> explains that the transfiguration of a New Christian identity into a «new Jewish» one – see Y. Kaplan<sup>28</sup> – did not as much imply a return to the faith of the ancestors as a «conversion»<sup>29</sup>. This «rejudaization», he adds, involved integration, within normative Judaism, of disparate identities (including proselytes of Catholic provenance), religiously separated from the Mosaic *nomos*, and it happened at different rhythms and not «monolithically», as he is keen to point out<sup>30</sup>. It was not, consequently, the chrysalid's metamorphosis. The «production of a *collective amnesia*», he emphasises, addressing a text by D.

---

quisitorial sources, I will claim that the corporate politics as a whole was a major obstacle to the integration of the New Christians into Old Christian society». cfr. *ibid.* p. 230. Also: «Stuczynski's contribution adopts a rather different socio-historical approach, reframing the central *problematique* in terms of the conversos as both actors within and byproducts of Iberian politics. [...] The result was that Portuguese converso identities were beyond the question of personal negotiations. Rather, these identities were structured – but not determined – by profound political considerations», cfr. D. Graizbord – C. Stuczynski, «Introduction», *Jewish History* 25 (2011) 121-127.

<sup>27</sup> C. Stuczynski, «Notas de investigação: Cristãos-novos e judaísmo no início da época moderna: identidade religiosa e «Razão de Estado». Nota a propósito da publicação de *L'Identità Dissimulata: Giudaizzanti Iberici nell'Europa Cristiana dell'Età Moderna*, org. por Pier Cesare Ioly Zorattini. Florença: Leo S. Olschki, 2000, 398 p.», *Lusitania Sacra* 2/2 (2000) 355-66 (tradução de Pedro Cardim). The author recommends the works of C.L. Wilke (1996) and Y.H. Yerushalmi (1980).

<sup>28</sup> About the expression «New Jew», applied by Kaplan to the study of the Western Sephardic Diaspora, see e.g., «Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shapping of a Jewish Identity», *Jewish History* 8/1-2 (1994) 27-41. As regards this concept, F. Trivellato writes: «The historian Yosef Kaplan has called the Amsterdam Sephardim «New Jews» not only because they or their progenitors had been raised as Christian converts but also because they devised a new, less orthodox form of Judaism». F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, New Haven 2009, p. 18.

<sup>29</sup> The author refers to the study of C.L. Wilke, «Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIIe siècle», in E. Benbassa (org.), *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Publisud, Paris 1996, pp. 53-67. Wilke ends his text with the following words: «Le prosélyte et le Juif caché s'affrontent comme deux figures littéraires créés après coup. L'image de la conversion avait censuré la continuité de l'autorité familiale dans le passage du christianisme au judaïsme. En revanche, celle du retour s'applique à effacer la rupture qui s'était avérée nécessaire. Si l'homme, selon l'adage de Stendhal, possède le langage pour mieux dissimuler sa pensée, parfois c'est pour mieux dissimuler son passé qu'il dispose de la mémoire», p. 67.

<sup>30</sup> This scholar matches these observations with those of Y. Kaplan for the Northern contexts, cfr. *ibid.*, pp. 356-57.

M. Swetschinski<sup>31</sup>, was a necessary condition for the institution of a «Sephardic Jewish present», the time of the community – Y. Kaplan will, in his turn, speak of «remorse» about the past, in the case of Orobio de Castro (as of those other «repentant Jews» of his congregation), quoting yet the words of the poet Daniel Levi (Miguel) de Barrios, in the sonnet *Words of a penitent Sinner*: «Lord, not with tears shall I wash clean the stain»<sup>32</sup>. The tension with normative Judaism, unbearable to many, lead to the emergence of several other «intermediate religious identities, which included the adoption of a critical, partial and selective Judaism»<sup>33</sup>. The diversity that wasn't solved by relinquishing the Christian skin spreads now in waves of unequal length, not all of them structured as alternative trends, for sure, but all involving the element of «dissidence». Simulation, dissimulation (Stuczynski) or ambiguity<sup>34</sup> (Ruderman) are the words that express, with variations made relevant by historical research, the complexity underneath the phenomenon of the conversos as well as the hermeneutic effort to conceptualise it (J. Faur's typological study represents an attempt to overcome this difficulty by presenting a synthesis established on contemporary Jewish perceptions, as it was already a subject of reflection in the writings of Isaac Abravanel<sup>35</sup>). The handling

<sup>31</sup> D.M. Swetschinski, «Le refus de la mémoire: Les Juifs portugais d'Amsterdam et leur passé Marrane», in E. Benbassa (org.), *Mémoires Juives*, cit. of the same author, see: *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-century Amsterdam*, (Littman Library of Jewish Civilization) Liverpool University Press, Liverpool 2000.

<sup>32</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 330. See also Y. Kaplan, «The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger», in B.R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardi World*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 121-145. And Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», *Studia Rosenthaliana* 15/1 (March 1981) 37-51.

<sup>33</sup> C. Stuczynski, «Notas de investigação», cit., p. 356. The author refers to the Venetian case, presented by P.C.I. Zorattini in the mentioned volume, chapter titled «*Derek Teshuvah*: la Via del Ritorno», pp. 195-248.

<sup>34</sup> In the historiographical reflection he dedicates to R. Bonfil, D. Ruderman writes: «The conversos are a novum in Jewish history because they received a form of citizenship unprecedented even among Italian Jews. The ambiguity of their Jewish identity, their status as Jews defining themselves as they wished instead of accepting a traditional definition imposed by either Christian or Jewish society, surely implies a radical break from the past». Cfr. D. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 215.

<sup>35</sup> «Ideologically, the *converso* population may be divided into four classes [...]», cfr. J. Faur, «Four Classes of Conversos: A Typological Study», *Revue des Études Juives*, 149/1-3 (1990) 113-124. Kaplan also presents the point of view of Isaac Ben Sheshet Perfect (the Ribash), going back to the period that followed the events of 1391. Cfr. Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», cit., p. 37.

of this entanglement of past and present by the Portuguese Jews of Amsterdam was, in its turn, and as Y. Kaplan states, accompanied by ambivalence before the theological embarrassments introduced by crypto-Judaism in its intricate formulations<sup>36</sup>.

At last, the analysis by Stuczynski allows us to frame the problem of Marranism<sup>37</sup>, bringing into close consideration the *leitmotiv* of the «divided soul». Can the obstinacy of identity's «conflictedness» and «heterogeneity» find its base in Marranism? Considering the data provided by research in the Italian case, collected in the volume organized by Zorattini<sup>38</sup>, the author argues that the reference to Marranism should, above all, be widely understood as a New Christian ethnicity, while its identification or reproduction of an Iberian crypto-Judaism somehow lacks solidity (e.g., indisputable evidence of liturgic parallelisms)<sup>39</sup>. Another aspect mentioned by Stuczynski relates to the motivation underlying the «return» of these conversos, pointing out possible economical (from Swetschinski) or political (from A. Toaff and B. Ravid<sup>40</sup>) factors, rather than just the impasses of a fractured identity<sup>41</sup>. In this sense, see the considerations by Kaplan and his refer-

<sup>36</sup> The author also writes: «Crypto-Jewish life in the Iberian Peninsula brought about in many of those concerned a new address to the question of Jewish identity – an approach which is, to some extent, a harbinger of the contemporary difficulty in determining who, and what, is a Jew», cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 380.

<sup>37</sup> «It is possible to find three different interpretations for Marranism: 1 - Marranism as Jewish religiosity [I. S. Révah]; 2 - Marranism as a specific religion [C. Roth]; 3 - Marranism as a by-product of a meta-religious identity condition [N. Welch]», cfr. C. Stuczynski, «Marranism», in Mucznik et al. (org.), *Dicionário do Judaísmo Português*, pp. 341-43.

<sup>38</sup> As this scholar underscores, the contributions in the mentioned work focus on the Italian context, most particularly the Venetian one.

<sup>39</sup> We transcribe here the original passage: «[...] até que ponto é possível descobrir, nos processos de adesão ao judaísmo normativo, em Itália, os vícios de um «Marranismo» que alguns trouxeram da Ibéria natal? Pessoalmente, não me oponho a aceitar esta hipótese, mas apenas se por «Marranismo entendermos etnicidade cristã-nova». Stuczynski, «Notas de investigação», cit., p. 358. Also: «Enquanto esperamos pela apresentação de provas conclusivas, não podemos deixar de considerar a hipótese avançada por Herman Prins Salomon, um dos maiores cépticos da realidade cripto-judaica em Portugal, para quem foi no exílio, e não na Ibéria, onde tiveram lugar as interseções religiosas, «sincréticas» ou não, entre o catolicismo ibérico do exilado cristão-velho e o judaísmo que foi encontrado na Diáspora sefardita», cfr. p. 359.

<sup>40</sup> See also B. Ravid, «A Tale of Three Cities and their *Raison d'État*: Ancona, Venice, Livorno and the competition of Jewish Merchants in the Sixteenth Century», *Mediterranean Historical Review* 6/2 (1991) 138-162.

<sup>41</sup> For a comprehension of these determinants in the Dutch case, see Y. Kaplan, «Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», in Y. Kaplan, (ed.), *The Dutch Intersection*, cit, pp. 33-62.

ence to Rivkin, Sonne and Gebhardt, concerning the explanation of the heterodox tendencies that would mark the Western Sephardic Diaspora in the Early modern period<sup>42</sup>. Still, no matter how the oscillation between the Jewish and Christian «poles» worked, «the new Jewish identity of the conversos» was, nonetheless, unique «because it was based on choice, on personal autonomy», argues D. Ruderman<sup>43</sup>. Furthermore, the value of the «Hispanic inheritance» in the development of the contributions from «crypto-Jews of Spain and Portugal» is likewise undeniable: «They continued to write in Spanish and Portuguese, and they took note of every new creative development in the Iberian culture of their time»<sup>44</sup>, thus nourishing their own libraries and literary academies but also giving rise to a surge of printing press activity in these vernacular languages<sup>45</sup> (see H. den Boer and D. Ruderman on the assessment of this topic). J. Tavim further investigates the reasons (and benefits) underneath the prevalence of these languages as well as of «‘Ibero-conscious’ forms of self-identification» amongst the «diasporic Sephardim», through a reexamination of the diachronic paradigm that traverses the work of e.g., M. Kayserling, C. Roth, Y. Baer, S. Baron, H. Beinart, and J. Baroja, to follow this scholar enumeration<sup>46</sup>, with rather interesting conclusions<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., chapter 6.

<sup>43</sup> Ruderman, *Early Modern Jewry*, cit., p. 161.

<sup>44</sup> Cfr. Y. Kaplan, «Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», in Kaplan, (ed.), *The Dutch Intersection*, cit, p. 34. See also Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., chapter 11.

<sup>45</sup> For the purposes of this paper, we leave aside the literary and philosophical elements of this inheritance. However, the Iberian inputs would also manifest at other levels: «One of the most pronounced identifying traits of the apologetics promulgated by the former New Christians was the emphasis upon the superiority of the Jews over other nations [...]. The New Christians living as crypto-Jews had seen how their persecutors sought to deprive them of their status as the chosen people and tried to the best of their ability, after returning to the faith of their fathers, to reclaim its lost glory and restore chosenness to its original bearer. The apologists among them did not hesitate to make generous use of the Iberian terminology of the days of the Statutes of Purity of Blood (*limpieza de sangre*)». See in particular the author's remarks on the proselytes life at the Sephardic community of Amsterdam. Y. Kaplan, «The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger», cit., p. 125.

<sup>46</sup> J.A.R.S. Tavim, «Jews in the diaspora with Sepharad in the mirror», cit., p. 175: «The classic historiography on the Jews of Sepharad, including the work of Meyer Kayserling, Cecil Roth, Yitzhak Baer, Salo Baron, Haim Beinart, and Julio Caro Baroja, among others, presents a diachronic approach according to which the expulsion of Iberian Jews and the establishment of the Inquisition were stages in a larger process of rupture whose chief consequence was the definitive expulsion of Jews and Judaism from the Iberian Peninsula».

<sup>47</sup> Ibid., p. 195: «The case of Dona Gracia and Joseph Nasi reveals that Iberia remained a potential destination these supposedly heroic and ultra-Jewish exiles, and hence a viable alternative to



Finally, in what other contexts may one speak of dissimulation<sup>48</sup>? An attentive study of the specialised bibliography and sources allows us to ascertain important subtleties when considering these categories, with which we inevitably operate. All these elements, if properly developed, might provide some clarification about Orobio's apologetical zeal<sup>49</sup> and polemicist commitment, and its likely importance in strengthening communal cohesion, or at least as a galvanising force, if we wish to extract topics for more elaborate historical and sociological considerations, as those provided by Y. Kaplan's work on the history of the Dutch Jewry. J. de Carvalho would characterise these aspects as the fundamentalism proper of the neophyte. He writes: «Orobio de Castro, however, was more than an observer of the religious conscience of the immigrants, for as well as describing and denouncing the seeds of heterodoxy, he tried to cut and eliminate them, with the spite proper of the converted»<sup>50</sup>. Y. Kaplan, in his turn, warns us of a certain subtlety in the author, whose rationalist sobriety we may confirm in the lines he devotes, for example, to the coming of the Messiah (a topic we shall discuss in the last point) or the explanation of anti-semitism, according to a passage selected from Orobio's *Divine Warnings* or *Prevenções divinas contra la vana idolatría de las gentes* (c. 1668-75), in which the apologist «steps aside from the theological scheme» to «dissect [...] with the scalpel of rational criticism»<sup>51</sup>: «The fact of [the Jews] being hated corresponds to the natural order of things, inasmuch as they are everywhere foreigners, belonging nowhere, and wherever they do live an unmolested life it is only by the agree-

---

the havens in which they had assumed a Jewish identity. This meant, of course, that the possibility of returning to a Christian identity was there for them». The author focuses on three cases throughout his digression: Joseph Nasi (João Micas), João Baptista D'Este (Abraham Bendanan Serfatim) and the Portuguese Jews in Salé, Morocco.

<sup>48</sup> The relevance of extending this analysis outside the religious field is signaled by Stuczynski (cfr. «Notas de investigação», cit., p. 362) and demonstrated in his mentioned work «Harmonizing identities», cit. Another contribution to be found in the work of Trivellato, *The Familiarity of Strangers*, cit., from the study of the Livorno Jewry.

<sup>49</sup> According to Kaplan, «the apologetic element is relatively circumscribed in the writings of Orobio, in comparison with the work of other authors who shared his environment and also entered upon disputation with Christianity, e. g. Menasseh b[en] Israel and Isaac Cardoso», cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 371.

<sup>50</sup> J. de Carvalho, *Oróbio de Castro e o espinosismo*, Seara Nova, Lisboa 1940. Available online at: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/76-Orobio-de-Castro/-pag-3>.

<sup>51</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 366. See I.O. de Castro, *Prevenções [...]*, vol. I, M. Silvera (critical edition, introduction and notes) Leo S. Olschki Editore, Florence 2013.



ment and goodwill of others», writes Orobio in the Part I of this work, Chapter 1952.

In their struggle for an «unmolested life», however, the conversos seemed to have been inevitably hoovered by an aura of suspicion, as the words of Daniel Levi de Barrios express: «You are not liked by one people / Because you abandoned it; / The other people do not regard you as faithful / Because it saw you pretending»<sup>53</sup>. Such suspicion inspired the procedures of the Inquisition, which sniffed «Judaizing» traces amongst their converted flock. The impact of inquisitorial persecution and racist prejudice in Iberia may have helped to determine, as I. S. Révah argued, the option for a Jewish life abroad, which would be the accomplishment of a “potential” Judaism; a crucial idea, which resonates in the historiography, inferred from his reading of João de Barros’s *Ropicapnefma*<sup>54</sup>, and stated in the following words: «En réalité, [...] le «Judaïsme» des Marranes était essentiellement un Judaïsme *potential* que l’entrée dans une communauté juive transformait le plus souvent en Judaïsme *réel*»<sup>55</sup>. According to this author, the Judaizing practices of the «authentic marranos»<sup>56</sup>, despite a diversity resulting from the fluidity of the context and the secrecy they were bound to, consisted, in face of normative Judaism, of a set of suppressions and additions, resulting in a syncretism between the two credos, fundamentally experienced «dans le secret des consciences» but traceable in their attitudes. The rejection of Catholicism,

<sup>52</sup> I.O. de Castro quoted by Kaplan, *ibid.* See the full text in M. Silvera critical edition, *cit.*, p. 119.

<sup>53</sup> Daniel Levi de Barrios quoted by Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», *cit.*, p. 41.

<sup>54</sup> «Retraída a Vontade do segundo grao de suas heresias: entram em o terceyro que trata da fêe cristaã e daqueles que andam per diversas opinioes e sectas»: «[Razam] Se eu te provar Cristo per Moses defenderás esta causa que tomaste, como procurador, ou como cada huí dos circuncisos? [o que tu nam es.] [Vontade] Que o nam seja em acto, estou loguo em potencia pera receber a cerimonia tanto por as causas que ora disse, como por ver precederem a todos nas bem aventuranças da vida». J. de Barros, *Ropicapnefma*, German Galharde, Lisboa 1532, s/p. [edited by I.S. Révah, t. I, Lisbon 1952, p. 123].

<sup>55</sup> I.S. Révah, *Des Marranes a Spinoza*, *cit.*, p. 55 [39]. About this, D.L. Graizbord wrote: «In light of relatively credible instances of reluctant Christianization and crypto-Judaism among New Christians, the position is hardly debatable that a number of first – and second – generation conversos were potential «Jews». [...] The phenomena of recidivism that I have surveyed here, however, are evidence that by the late sixteenth century several conversos were as much potential Christians, so to speak, as they were potential Jews». Cfr. D.L. Graizbord, *Souls in Dispute: converso identities in Iberia and the Jewish diaspora, 1580-1700*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 171-72. Also, C. Stuczynski, «Miriam Bodian. *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington: Indiana University Press, 2007...», *AJS Review* 33 (2009) 399-404.

understood as idolatrous, and a feeling of belonging to the Israel of the diaspora are its central elements, and these make up the first expression of a compound which we will try to analyse.

From the crucible of many authors of the Portuguese dispersion, it is also important to point out the relative oblivion of the fundamental texts of Judaism, given the context of persecution at the time, an aspect underlined by the more recent contribution of N. Muchnik, in the essay «Being against, being with: *Marrano* self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth–Eighteenth Centuries)»<sup>57</sup>. To this author<sup>58</sup>, «Crypto-Judaism was more related to a social practice than a theological corpus; it was based on a culture of mobility (geographical, socio-economic) that constantly reshaped the markers of difference». Muchnik's work develops around two main «styles of self-ascription», «two strategies of differentiation» found in Spain among these Marranos or «Portuguese»<sup>59</sup>, as they were known: «the «being-against», in opposition to a highly proximate Other, and the «being-with», as member of a collective body bound together by secrecy».

<sup>56</sup> Defined by the author as the crypto-Jews of Hispanic origin. Cfr. I.S. Révah, *Des Marranes a Spinoza*, cit., p. 29 [13]. He further writes: «Le marranisme n'est pas seulement un refus du catholicisme, il est également un désir obstiné de se rattacher à la tradition juive», cfr. p. 328 [64]. The author distinguishes between the group of «authentic marranos» and those New Christians who sincerely integrated into the Catholicism or those who didn't seem to be oriented by any religious conviction but, «for one reason or the other», decided to join the Jewish communities to leave them afterwards and return to their previous condition, perhaps driven by economic reasons, cfr. *ibid.*, p. 53 [37].

<sup>57</sup> N. Muchnik, «Being against, being with: *Marrano* self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth–Eighteenth Centuries). An essay», *Jewish History* 25 (2011) 153-174: «The absence of normative and doctrinal texts specific to crypto-Jews meant that crypto-Judaic instruction and ritual were principally dependent on the spoken words, uttered face to face», cfr. p. 169. To contrast other elements on the topic, see M. Rustow, «Karaites Real and Imagined: Three Cases of Jewish Heresy», *Past and Present* 197 (2007) 463-74: pp. 52 and 53.

<sup>58</sup> The author explains the use of the word *marrano* as a synonym of crypto-Jew, given the fact that the term «converso» does not draw a sharp line between «New Christians» («regardless of whether they were Judaizers»), «crypto-Jews» («declared or otherwise») and converted from other creeds like the «Moriscos». Cfr. p. 171.

<sup>59</sup> As Miriam Bodian writes: «Since the Judaizing tendencies of the families who crossed the border from Portugal to Spain were notorious, the term 'Portuguese' became virtually synonymous with "Judaizer". Collectively, the Portuguese *conversos* were known as *la nación portuguesa* or *la gente portuguesa*. These terms were adopted in European countries outside the Peninsula as well. The Portuguese Jesuit theologian Antonio Vieira wrote that «in popular parlance, among most of the European nations, 'Portuguese' is confused with 'Jew'», cfr. M. Bodian, «*Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe*», *Past & Present* 143 (1994) 48-76, p. 60.

This digression confronts also the specular projections built upon the «eye of the Other», the Old Christian and the non-Iberian Jew, as well as the ensemble of the Western Sephardic Diaspora: because «the «Other» existed at the same time within the majority culture and within the Diaspora, on different scales»<sup>60</sup>. Following, among others, the work of Georg Simmel, Muchnik identifies a common trait between the «*marrano* group» and secret societies: «The «awareness of being a society» and in consequence the centrality to its members of their collective identity», articulating, in this manner, a wide range of interpretative possibilities (difference/resemblance, but also core/periphery, and important aspects regarding the network of sociability: «the centrality of reputation», the role of secrecy, the importance of «shared solidarities»<sup>61</sup>, etc.).

These and other elements, in relation to specific historical contexts, may have contributed to a certain intellectual hybridism – more than that, to something inherently valid –, whose impact proves to be worthy of analysis, as this was the background of Uriel da Costa, Juan de Prado and Baruch Spinoza. And this would be susceptible of fruitful development, especially among those who sought to accurately determine the kernel of Spinoza's philosophy or discuss whatever assumptions such determination involved, as Gebhardt but also Révah have done through different approaches<sup>62</sup>. Regarding the problem at hand, the synthesis proposed by D. Ruderman in the work *Early Modern Jewry: A New Cultural History*<sup>63</sup> introduces a profusion of elements connected through five hermeneutical

<sup>60</sup> Ibid., p. 156.

<sup>61</sup> On the dynamics of these networks, See Y. Kaplan, «La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización», *Manuscripts* 10 (1992) 77-89.

<sup>62</sup> «Le déisme des hétérodoxes sefardim, variété du déisme européen du XVII<sup>e</sup> siècle, avait fourni à Spinoza le climat où devait d'opérer son propre développement spirituel [...]». Révah, *Des Marranes a Spinoza*, cit., p. [218].

<sup>63</sup> Ruderman, *Early Modern Jewry*, cit. Ruderman works out a cross-regional interpretive framework, of the whole Jewish culture and society in the designated period. In the origin of his work are authors such as J. Israel, J. Bentley e S. Subrahmanyam. In his view, the period between the close of the 15th century and that of the 18th century can be interpreted from five central elements of categories (which presuppose «general patterns of cultural formation»; «a shared cultural experience» and the dialectic relation between local particularisms and global patterns, cfr. pp.11-12), not necessarily unheard of, but unusually intense then: 1) the mobility of peoples, «Jews on the move»; 2) the communal cohesion of the Jewish world; 3) the explosion of knowledge, especially that related with the invention of press and its impact on the diffusion of Jewish culture; 4) the crisis of rabbinic authority (and the frenzy of messianic movements); 5) the «mingled identities», including that which he labels «ambiguity of the converted». See the «Historiographical Reflections» on the Appendix of this work, pp. 207 and ss.

axes, allowing to place the Jewish, Sephardic and Ashkenazy worlds in close relationship, emphasising the vital core of the conversos (and their ambiguity, rather than dissimulation), with the cultural landscapes mapped through their journey across modern times, thus making possible an image of Jewishness' coming-to-be, in a continuous dialectic between identical and diverse, closure and openness, conservatism and originality, and accepting the inevitable rise of paradox from the intersection of all these forces.

### **3. Isaac Orobio de Castro and the problem of crypto-Judaism: elements for a reflection**

Soon after entering the Congregation Talmud Torah<sup>64</sup>, Orobio de Castro addresses five questions of exegetical and Halachic nature to the Rabbi Moses Raphael d'Aguilar. The questions posed by Orobio, preserved in manuscript and part of the catalogue of Ets Haim Library<sup>65</sup>, illuminate this Rabbi's masterful knowledge of the corpus of rabbinic Judaism, but also the angst born of the crypto-Jewish experience (and persistence), particularly concerning the salvation of the soul, reward and punishment, problems which were amplified by the proximity to Christian doctrines<sup>66</sup>.

The «moral scissure» and «duplicity», in the words of Joaquim de Carvalho, or «l'insincérité», as stated by Révah<sup>67</sup>, were a heavy burden to carry on a religious and spiritual path, with the demands imposed by Judaism. Orobio de Castro became, in this framework and general outline, the countenance, prevailing though inevitably tinged, of normative Judaism in Holland, in contrast to Juan de Prado, Uriel da Costa, or Spinoza, who represented the heterodox face of rupture and the spirit of modernity<sup>68</sup>. Révah, as Kaplan later on observed, also points out

<sup>64</sup> Formed in 1639, from the merger of three smaller congregations: Bet Yahacob (c. 1602), Neveh Shalom (c. 1608-1612) and Bet Israel (1618).

<sup>65</sup> Ets Haim Library, Amsterdam, MS EH 48 A 11.

<sup>66</sup> Cfr. Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., chap. 6. See also M. Beltrán, *Un espejo extraviado: Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona 1988, cap. VII. The author contrasts his analysis on the presence of Christian problematics in the debates around the topic of free will with the position of H. Méchoulán (1987), cfr. p. 156.

<sup>67</sup> Révah, *Des Marranes a Spinoza*, cit., p. 335 [71]: «L'activité publique, religieuse ou philosophique des Marranes était, avons-nous dit, condamnée à l'insincérité».

<sup>68</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 166: «What is so astonishing in Isaac Orobio's

as a defining element in the genesis of heterodox bent Marrano reflection, particularly in the deistic currents, the influence exerted by late Averroism amongst the Jews of Spain, concerning the thesis of the immortality of the soul and criticism of the authority of biblical sources, particularly prominent in Uriel da Costa and Prado<sup>69</sup>. In his reference work, *Spinoza et Juan de Prado*, Révah presents us with Orobio's own «diagnostic» of the heretic sprout<sup>70</sup>, arguing that it contemplates the ideas of Uriel da Costa, as manifested on the *Exemplar humanae vitae*, in three moments: i) «the refusal of the rabbinic practices»; ii) «the refusal of traditional exegesis»; iii) «the refusal of the Ancient Testament»<sup>71</sup>. In his characterization of the individuals arrived to the Provinces from the «Lands of Idolatry», and in spite of his own background, Orobio explicitly attaches importance to the influence exerted by Christian universities, referring to the study of Logic, Physics, Metaphysics and Medicine, and criticising the inflated vanity and arrogance which lead some impious men, invested in the knowledge of these «profane sciences», to dispute with those whose mission was to properly instruct them in the doctrine. The notoriety of philosophy as a driving force for heresy appears also in the sermons of Rabbi Saul Levi Morteira, who counts «three kinds of heretics [*kofrim*] who diverge from the path of faith of God's Torah. [...] The first are the philosophers, who follow the path of logical deduction, deriving from it what they apprehend and nothing else [...]»<sup>72</sup>. Despite these declarations, both Orobio and Morteira

---

rejoinder is his own complete adherence to the religion of Israel as understood in rabbinic tradition».

<sup>69</sup> See, for instance, the treatment of this problem given by L. Machado de Abreu, «O deísmo ético de Uriel da Costa», *Revista da Universidade de Aveiro* 1 (1994) 119-130.

<sup>70</sup> The explanation is part of the second version of the introduction to the polemics against Prado, the *Epistola invectiva*, and can be read from Révah's transcription of the Paris manuscript, cfr. I.S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, Paris 1959, pp. 89-90; p. 126.

<sup>71</sup> Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, cit., pp. 18 and 19. Révah quotes the French translation of A.-B. Duff & P. Kaan, Paris 1926 (respectively, pp. 104, 106 and 110). An interesting detail in this edition is the use of the term 'marrano', at page 112, when Uriel recalls a conversation that took place in Amsterdam, with two men of Italian and Spanish origin: «C'étaient deux chrétiens, et nullement des *marranes* [...]». Limborch's first known edition of Uriel's text, in Latin, presents the same passage in the following way: «[...] qui Christiani cum essent, nec ex Judaeis originem ducerent, [...]», cfr. Limborch, *De veritate religionis christianae. Amica collatio cum erudito judaeo*, Apud Justum ab Hoeve, Gouda 1687, p. 348; Basilea, 1740, p. 661 – in fact, the Jewish interlocutor of Limborch's «amica collatio» is precisely Orobio de Castro. The Portuguese translation of A.E. da Silva Dias (1901), on the other hand, uses the expression «cristãos velhos» (p. 23).

<sup>72</sup> S.L. Morteira quoted by M. Saperstein, «The treatment of «Heretical Views» in the Sermons of Saul Levi Morteira of Amsterdam», in D. Frank & M. Goldish (eds.), *Rabbinic Culture and Its*

were exceptionally knowledgeable of the philosophical sources – Orobio mostly underpinned by the Christian tradition and Morteira by the Jewish<sup>73</sup>. Concerning Orobio's analysis, two elements contribute to understand the heterodox seeds of the heretic *milieu*, as Révah puts it: i) the role of the philosophical and medical culture; ii) the disregard for the pillars of rabbinic Judaism. To these, he adds a third: iii) the influence of Jewish medieval philosophy and the sceptical tendencies of Hispanic Judaism and later crypto-Judaism. Y. Kaplan considers, nonetheless, that «Révah failed to see the connection between conflicts of ideas within western Sephardi communities and similar phenomena affecting the intellectual climate of Europe in general at the time», as well as between those specific to the Iberian context «at the period of Spain's imperial decline», such as the ongoing «doctrinal struggles» and the «concrete historical situation» of the crypto-Jews<sup>74</sup>, aspects he will develop throughout Orobio's biography, particularly in Chapter 11, addressing the works of R. Popkin and Y. H. Yerushalmi<sup>75</sup>, amongst others.

Having consolidated his vision far beyond the spectrum of orthodoxy, from the exegetical investigations of the *Examination of the Pharisaic Traditions* (1624)<sup>76</sup> to the autobiographical or confessional *Exemplar* – Uriel depicts himself,

---

*Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Wayne State, Detroit 2008, p. 317.

<sup>73</sup> About this, Orobio further adds: «Yo tambien estudié en Alcalá, y era buen estudiante, y enseñé en España y algun tiempo en la mas insigne Universidad de la Francia, [...] y disputé en quantos actos publicos se hizieron en mi tiempo en Tolosa, que son los mas celebres de la Europa, sin encarecimiento, arguyendo en Theologia Escolastica, Philosophia, Metaphisica, Medicina, Mathematicas: aunque no todas eran de mi profession, me oyan com gusto y aun con aplauso», de Oróbio Castro, *Carta apologetica del Doctor Ischak Orobio de Castro al Doctor Prado*, in Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, cit., p. 136. About Morteira's Jewish philosophical affiliation, with authors like Maimonides, Albo or Gersonides, see M. Saperstein.

<sup>74</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 163.

<sup>75</sup> E. g., «From the mid-sixteenth century onward, the Spanish Inquisition turned increasingly from the prosecution of Judaizers to that of Protestant and other heresies. Those nonconformist impulses which still retained some vitality among the offspring of the Conversos seem to have found an outlet in mystical or Erasmian currents within Spanish Catholicism itself», cfr. Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Columbia University Press, New York & London 1971, pp. 3-4.

<sup>76</sup> Concerning this work, H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon argue that Uriel and his opponent Semuel da Silva were essentially focused on the scrutiny of the problematic of the immortality of the soul from an exegetical perspective. Cfr. Da Costa, *Examination of the Pharisaic Traditions*, Salomon-Sassoon, (translation, notes and introduction), Brill, Leiden 1993, p. 42. Albiac, on his turn, considers this exegetical approach an obsolete option, not fully emancipated from the tex-

in this last work, in a way that meets many of those who joined the community of Amsterdam: «Natus sum ego in Portugalia, in civitate eiusdem nominis, vulgo Porto. Parentes habui ex ordine nobilem, qui à Judaeis originem trahebant, ad Christianam Religionem, in illo regno, quondam per vim coactis. Pater meus verat erat Christianus [...]»<sup>77</sup>. A portrait further enriched by Y. Kaplan's characterization of the Jewish community of Iberian «honorable extraction»: a multifaceted entity constituted separately in the «uniqueness» of its diasporic condition: that of the Spanish-Portuguese «Nation»; a separate Jewishness within the *species hollandia Judaica* (S. Seeligman, 1923) or the Dutch Jewry: «for they are very particular and do not mingle ... with the Jews of other nations»<sup>78</sup>.

Some of the problems flourished from this peculiar and «unprecedented» condition<sup>79</sup> were voiced by Orobio, who sought to clarify with the above-mentioned Rabbi whether a Jew, born and raised among gentiles and living according to the Christian mores and religion could aspire to salvation – a Jew similar to him, who, while in Spain, «pretended to be Christian» although «not well» and thus was exposed in his Jewishness, as he explains in his *Carta apologetica* to Prado<sup>80</sup>. It strikes one as a terrifying question, from the existential point of view,

---

tual authority; an option that he contrasts with the rupture operated by Spinoza and even with the awareness of the later Uriel, in the *Exemplar humana vitae*. Cfr. G. Albiac, *La Sinagoga Vacía*, Tecnos, Madrid 1997, pp. 312-313.

<sup>77</sup> Cfr. *Exemplar humana vitae*, in Limborch, cit. 1687, p. 246; 1740, p. 657.

<sup>78</sup> Isaac de Pinto quoted by Y. Kaplan, «The Self-Definition of the Sephardic Jews...», cit., p. 121. The quoted expressions are from Kaplan's text: pp.144-145. Pinto explicitly writes: «M. de Voltaire ne peut ignorer la délicatesse scrupuleuse des Juifs Portugais et Espagnols à ne point se mêler [...] avec les Juifs des autres nations», cfr. *Apologie pour la nation juive ou réflexions critiques sur le premier chapitre du VII Tome des Oeuvres de Monsieur de Voltaire au sujet des Juifs*, Amsterdam 1762, p. 15. See also Kaplan & Brasz (eds.) *Dutch Jews as Perceived by Themselves and by Others*, Brill, Leiden 2001.

<sup>79</sup> Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», cit., p. 40: «Ishac Orobio himself, even though he regarded the Conversos as part of Jewry, did not overlook the fact that they were immersed in idolatry to an extent that, in his opinion, was unprecedented in Jewish history». Concerning the contemporary impressions on the topic, M. Saperstein presents S.L. Morteira position, collected from his sermons, as being the following: «No matter what contemporary historians may conclude, Moreira apparently did not conceive of the heretical views circulating in his community as something new or unprecedented. [...] To the contrary, through his typological mode of reading and preaching about the Bible, Morteira presents the phenomenon of doctrinal challenge to tradition as an ancient and recurring threat to the Jewish people. The threat is serious – more so than that which comes from Christian polemicists. Yet is familiar», cfr. M. Saperstein, «The Treatment of «Heretical Views»», cit., p. 327.

<sup>80</sup> We transcribe the original text as registered by d'Aguilar: «Hum Israelita que naceo e se criou entre os gentios e não tem origem e obrigação da observança da Ley Divina, e assi viveo e morreu



and was widely debated by converted authors, for the implication of having incurred in apostasy<sup>81</sup>. But not only: let us remember the familiar and economic ties still bounding the «New Jews» of Amsterdam to their New Christian counterparts of Iberia<sup>82</sup>. To d'Aguilar, the salvation of crypto-Jews, in virtue of their Jewish descent, was ultimately dependant on ethical conduct and should be understood as regarding the situation of a captive Jewish child or a proselyte (unable, by ignorance of his obligation, of fulfilling the precepts of the Torah) which could have served Orobio, who did not draw a distinction between Jews and crypto-Jews, referring to them all as «Israelites»<sup>83</sup>: «la esparcida Nación de los Israelitas» amongst and *versus* the «Gentes», the gentile nations of the earth (*Prevençiones*, Part I, Chap. 19). As regards this aspect, N. Muchnik's essay brings closer the apologetic works of Orobio de Castro to the legitimization discourse (that includes the «Diaspora martyrologies»<sup>84</sup>) in a community of «New Jews», much different in its *substratum* from the communities of the first generation of exiled Jews from the Eastern Sephardic Diaspora, as Kaplan had already observed<sup>85</sup>. Quoting

---

obrando como gentio perguntase, se salvara ou não». MS EH 48 A 11, f. 131r. See also Orobio's *Carta apologetica*, in I.S. Révah, *Spinoza et Prado*, cit., p. 133.

<sup>81</sup> Y. Kaplan, «La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII», cit., p. 81.

<sup>82</sup> Cfr. Y. Kaplan, «Amsterdam, the Forbidden Lands, and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», cit., pp. 34 and ss. A deeper analysis of the ambivalent attitude towards those who remained in the «lands of idolatry» and the Jewish commitment to rescue them from this condition, can be found in Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», cit., p. 43: «Indeed, the efforts of the Portuguese Jews to bring the Conversos back to Judaism were great and unceasing».

<sup>83</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, cit., p. 120. See also Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», cit.

<sup>84</sup> On the crypto-Jewish conceptions of the martyrdom, we shall note that Kaplan registers the use of the expression «Kiddush Hashem», by the Rabbi Moses Raphael d'Aguilar, to refer the victims of the Iberian Inquisition. See Y. Kaplan, p. 39. That is to say that the «Jews» who died in the «sanctification of God's name». See also M. Bodian, *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Indiana University Press, Bloomington 2007.

<sup>85</sup> While the Eastern communities were formed by Iberian Jews who fled right after the edicts of expulsion of 1492 and 1496, the Western Sephardic Diaspora had as its protagonists (ex)conversos who had lived for generations as Christians. Cfr. Y. Kaplan, «La Diáspora Judeo-Española», cit., pp. 78 and 79. Consequently, regarding the Amsterdam case, M. Rustow explains: «It was a congregation of Jews who had only recently begun practising Judaism, and who also tended to define themselves in terms not of religious practice but of origins: Portuguese Jews in Amsterdam felt more connection to conversos on the Iberian peninsula who openly practised Catholicism than to their neighbouring Ashkenazi Jews in Amsterdam». Cfr. M. Rustow, «Karaites Real and Imagined», cit., p. 59.



Orobio's *Observance of the Divine Law*, Muchnik writes: «Despite their idolatrous lifestyle, he [Orobio] saw the *conversos* as part of the Jewish people (and of the *nação*), «...because Israel does not designate a spiritual thing [*cosa espiritual*], but a nation, whether it be good or bad.» «New Jews» such as Castro often observed, proclaimed the concept of the *nação* as a people, a community of ethnic identity independent of the sacred; hence they considered the *marranos* of the Iberian Peninsula to be full members of it»<sup>86</sup>. And here Muchnik seems to agree with Kaplan's remarks when the historian mentions Orobio's «scalpel of rational criticism» to refer his views on anti-semitism.

Besides salvation, discussion ranged over the eternality of divine punishment in the hereafter. As narrated by Rabbi Saul Levi Morteira, a false doctrine was being spread by the Kabbalists and stirring the community. Contrary to proper interpretation of the rabbinical sources, it assured that, regardless of the severity of his sins, every Jew was granted «a share in the world-to-come», thus incautiously appropriating the Mishnaic phrase «All of Israel has a portion in the world-to-come» (*olam ha-ba*)<sup>87</sup>. The situation escalated to the point that Morteira had to face an assembly of protests during the preaching of a sermon in which the topic of the duration of punishment was addressed. In the midst of this turbulent climate, there was an intellectual outburst, whose contours are known to us thanks to A. Altmann's reference work «Eternality of Punishment...» (1972). There, the author presents a critical edition of Isaac Aboab da Fonseca's treatise, *Nishmat Hayyim*, as part of the controversy that irrupted circa 1635 and is documented in three texts (1635-36) all of which were published for the first time by this scholar. The dispute is said to have caused «a rift within the Amsterdam rabbinate itself»<sup>88</sup>. The «faction» led by Rabbi Aboab, born in the Portuguese village of Castro d'Aire, was the rebellious one and ultimately sought to defend

<sup>86</sup> N. Muchnik, «Marrano self-identification in Spain», cit., p. 157. See I.O. de Castro, *La observancia de la divina ley de Mosseh, manuscrito do século XVII publicado pela primeira vez com um estudo prévio de Moses Bensabat Amzalak*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1925, p. 83. Similarly, Y. Kaplan, «The Portuguese Jews in Amsterdam. From Forced Conversion to a Return to Judaism», cit., p. 39.

<sup>87</sup> See B. Ogren, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden 2009, p. 294.

<sup>88</sup> A. Altmann, «Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972) 1-89: p. 2.

the «inalienable Jewishness of all Marranos»<sup>89</sup>. On the other side was the aforementioned Saul Levi Morteira – an eminent personality of the Amsterdam congregation, born in Venice, of remarkable Askhenazi descent, but obscure upbringing: although he's referred to as a disciple of Leon de Modena, no solid evidence has yet confirmed this connection<sup>90</sup>. Supporting him were two Venetian Rabbis: Shema'ya di Medina and Azarya Figo (disciple of Leon de Modena). As Altmann explains, based on the epistolary contribution of these Rabbis, the case required the community leaders to submit the controversy to a rabbinical court (*Beth Din*) in that Italian city, although with little effect<sup>91</sup>. Aboab's plea is unknown and should not be confused with his treatise *Sefer Nishmat Hayyim*, which constitutes a *pesak*<sup>92</sup>, enriched with biographical data, such as references to his affiliation with the Lurianic Kabbalah or mentions to his teacher, Abraham Cohen Herrera (disciple of Israel Sarug), whose kabbalistic works in Castilian, *Casa de la divinidad* and *Puerta del Cielo*, he translated to Hebrew and published in Amsterdam (1655)<sup>93</sup>. As Altmann explains, *Nishmat Hayyim* represents a *responsum* to the question of whether there is eternal punishment of souls and the answer it offers raises up against «the strict Talmudists and philosophizing rabbis», aiming at Morteira, whose arguments were grounded on Maimonides and Joseph Albo. The work further asserts the role of the Kabbalah as the only valid

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 3.

<sup>90</sup> Morteira was the grandson of Rabbi Samuel Judah Katzenellenbogen, author of a work titled *Sheneim Asar Derashot* (Venice, 1594), cfr. M. Saperstein, «Italian Jewish Preaching», in D. Ruderman (ed.), *Essential papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York 1992. Both H.P. Salomon and M. Saperstein have extensively dedicated to the study and edition of Morteira's work.

<sup>91</sup> Years later, a short note of Menasseh ben Israel in his treatise of the same title, *Nishmat Hayyim* (1651), reveals the prudence of the author in such matters: «Because this issue is of great importance, I will deal with it in the shortest possible manner». N. Rosenbloom, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 60 (1994) 241-262, p. 248.

<sup>92</sup> Hebr. decision, judgment, verdict. Cfr. S. Steinmetz, *Dictionary of Jewish Usage: Guide to the use of Jewish Terms*, Rowman & Littlefield Publishers, Toronto 2005, p. 138. As regards its meaning as a literary genre, see J. Dan, *Jewish Mysticism: The Middle Ages*, vol. II, Jason Aronson, New Jersey 1998.

<sup>93</sup> According to N. Rosenbloom, «[...] he altered the texts of those works, which makes his rendition less of a translation and more of an exposition», cfr. «Menasseh ben Israel and the Eternality of Punishment Issue», cit., p. 246. Also, «It is also highly significant to note that Isaac Aboab da Fonesca, the proponent of the Lurianic doctrine of metempsychosis, had been tutored in kabbalah by Abraham Herrera, one of the disciples of Israel Saruq who incorporated several fundamental elements of Italian Renaissance Neoplatonic thought into his own kabbalistic theories», cfr. Ogren, *Renaissance and Rebirth*, cit., p. 295.

authority because «truly speaking, matters of this kind have been entrusted only to the Kabbalists, illumined as they are by the light of truth»<sup>94</sup>.

In his defence, and employing his Lurianic expertise, Aboab argues for the existence of metempsychosis, a *gilgul* or cycle, and of a temporary impregnation, *ibbur*, allowing sinners to gradually become free of their faults, rejecting, in this manner, the eternity of punishment, which would be incompatible with the concept of a just and merciful God. In addition to a detailed inventory of the Jewish texts, Altmann establishes a parallel with the 17<sup>th</sup> century English and German Christian mystics influenced by Jacob Boehme, and their revival of the doctrine of *apokatastasis pantōn*, from a tradition that goes back to Origen. He writes: «[Aboab's treatise] represents a seventeenth century Jewish attempt to break the spell of the traditional eschatology of hell by publicly embracing the Lurianic doctrine of *tikkun* (the Hebrew equivalent for *apokatastasis*) through the transmigration of souls»<sup>95</sup>.

Summarizing, Altmann considers the controversy Aboab-Morteira to have developed from both a theological and a pragmatic prism, the latter associated to the «Marrano sentiment» of fully belonging to the body of Israel. To this scholar: «What is clearly implied in this answer [Aboab] is the recognition of all Marranos as actual or, at least, virtual Jews». Thus, he quotes the end of Aboab's treatise – «Though he sinned, he is still an Israelite» – as a «mystically inspired «halakhic» recognition» that meets «Yerushalmi's view that «even before he began to Judaize, every New Christian was a potential Marrano, whom any of a variety of circumstances could transform into an active Marrano»»<sup>96</sup>: a formulation that took up Révah's thesis after João de Barros' *Ropicapnefma*<sup>97</sup>.

The approach to the «Converso problem», in its identity construction process, poses a challenge to how historians shape their discourses, shifting paradigms that ultimately connect to particular trends of social sciences and philosophy. By trying to give intelligibility to the reasonings around identity, such as those raised by the sources (we have mentioned a few), these discourses also articulate perspectives on Jewishness. If historiography seems to evidence a turn from perceptions of identity predominantly «essentialist» (and 'self-evident', to paraphrase M. Rustow) to others of a more relational type (and «constructed, multivalent and un-

<sup>94</sup> I.A. da Fonseca apud A. Altmann, «Eternity of the Punishment», cit., p. 16.

<sup>95</sup> Ibid., pp. 22-23.

<sup>96</sup> Ibid., pp. 18-19.

<sup>97</sup> Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto* Isaac Cardoso, cit., pp. 39-40.

stable»<sup>98</sup>), such aspect – according to D. Graizbord and C. Stuczynski – expresses more than an «outgrowth of post-modern thought»<sup>99</sup>: it manifests the scholars' longtime «awareness» of the «peculiar position» New Christians occupied in between diverse spheres of human action, from intellectual to religious, etc<sup>100</sup>. F. Trivellato's study further enriches this picture by continuing «to chart what Jonathan Israel has called the «diasporas within a diaspora», that is, the evolution of different and overlapping Sephardic networks»<sup>101</sup>. Nonetheless, an assessment of the subject is a complex task that exceeds the scope of this paper, in which we merely wished to collate some brief ideas. Addressing the *writings of History*, namely the major works of G. Scholem and Y. Baer, M. Rustow adverts to «a certain reading of Jewish history that has created the false impression of a hermetic seal between Jews and others» and its implications<sup>102</sup>. That these (or other) views inevitably determine the comprehension of matters that lay somewhere on the margins of any normativity is almost redundant to observe. On the other hand, on the final remarks of the essay devoted to the Marranos in Spain, N. Muchnik writes: «Should the Judaizers only be – and be conceived of as – «dual» beings with a life of perpetual inner conflict? Or were they not, rather, the prototype of human beings torn between contradictory identities? In fact, however, what they really were was an extreme case of the fragmentation of self and, hence, a proof of the illusion of the self's indivisible unity»<sup>103</sup>. It is thus pertinent – as well as

<sup>98</sup> D. Graizbord – C. Stuczynski, «Introduction», cit., p. 122.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> To which, these scholars add: «Despite their essentialism and teleological leanings, however, Gebhardt's and Révah's assessments must be read as tacit admissions that the identities of *conversos* were actually far from settled. We may thus view these admissions as paving the way for the more flexible perceptions of New Christian phenomena that are at the center of scholarship on *conversos* today. At the same time, we believe that engaging the historiographical legacy to which we have referred, which combines progressive views of *converso* identities and the use of conservative cultural and religious categories of analysis, may also help to avoid what one might call an «over-hybridization», depolitization, and therefore dissolution of the Portuguese *converso* phenomenon into generic concerns about the indeterminacy and plurality of identity», cfr. *ibid.*, pp. 122-23.

<sup>101</sup> Trivellato, *The Familiarity of Strangers*, cit., p. 5.

<sup>102</sup> M. Rustow, «Karaites Real and Imagined», cit., pp. 70 and ss.

<sup>103</sup> N. Muchnik, «Being against, being with», cit., p. 170. On the review of Y. Yovel's work *The Other Within*, this scholar observes: «Y. Yovel retrouve l'emploi du concept de «Marranité» dans les sciences sociales contemporaines, notamment chez le philosophe Jacques Derrida, pour qui

an epistemological requirement – to investigate the complexity of these problematics and the multiple streams that feed the historiographical construction of the fragmentary features of the conversos that were perpetuated in the «New Jews» of Amsterdam, to better approach Orobio's exegetical and philosophical legacy.

---

le Marrane est celui que se «déconstruit» toujours lui-même, se confrontant à l'excès de secret et dont l'identité est un perpétuel «devenir», ou bien chez le sociologue Shmuel Trigano: la Marranité y est un instrument heuristique, une matrice interprétative pour penser le politique; [...]. Pour lui [Yovel], le Marrane témoigne d'une dualité inhérente à tout être humain et, par là même, de l'illusion dans laquelle se trouvent ceux qui envisagent la possibilité d'une identité homogène». Cfr. N. Muchnik, «The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity by Yirmiyahu Yovel», *Critique Internationale* 54 (2012) 195-198.



Joana Serrado\*

## ***Recolhimento, Recogimiento, Recollection: Medieval and Baroque Trends in the Recollection Mysticism of Joana de Jesus (1617-1681)***

***Recolhimento, Recogimiento, Recollection: Tendências Medievais e Barrocas na Mística de Recolhimento de Joana de Jesus (1617-1681)***

### **Abstract**

For the tradition of Iberian mysticism, the inner movement of the soul, commonly known as withdrawal or recollection, presupposed the capacity of acquiring new practical knowledge that would facilitate the path of union between human beings and God. In 17<sup>th</sup> century Portugal, a Cistercian woman wrote about several notions of recollection. This article uncovers her predecessors, but also how the psychological, epistemological, devotional, and theological dimensions are intertwined in the mystical experience.

**Key words:** Recolhimento; Recogimiento; Recollection; Christian Mysticism; Body-soul relationship.

**Ancient, Medieval and Early Modern Authors:** Joana de Jesus; Teresa of Ávila; Luis de Granada; Francisco Osuna; Bernabé de Palma; Bernardino Laredo; Bernard of Clairvaux; William of Saint Thierry; Bridget of Sweden; Joan of Arc; Hadewijch of Brabant; Mechthild of Magdeburg; Margarete Porete; Jean Gerson; Thomas a Kempis; Plato; John Chrysostom.

### **Resumo**

Para a tradição da mística ibérica o movimento interior da alma comumente conhecido por recolhimento, teria como pressuposto a capacidade de uma obtenção de conhecimento prático que facilitasse o caminho de união entre o ser humano e Deus. No século XVII, aparece uma autora cisterciense

---

\* Gordon Milburn Junior Research Fellow in Mysticism and Religious Experience, Faculty of Theology/ Lady Margaret Hall, Norham Gardens, OX26QA Oxford. Research member of the Instituto de Filosofia, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto; mail to: joana.serrado@fulbright-mail.org.

portuguesa que teoriza sobre várias noções de recolhimento. Este artigo descreve os seus predecessores, mas também como as dimensões psicológicas, epistemológicas, devocionais e teológicas estão interligadas na experiência mística.

**Palavras chave:** Recolhimento; Recogimiento; Recollection; Mística Cristã; relação corpo-alma.

**Autores antigos, medievais e de inícios da Idade Moderna:** Platão; João Crisóstomo; Joana de Jesus; Teresa de Ávila; Luis de Granada; Francisco Osuna; Bernabé de Palma; Bernardino Laredo; Bernardo de Claraval; Guilherme de Santo Teodorico; Brígida da Suécia; Joana d’Arc; Hadewijch de Brabante; Matilde de Magdeburgo; Margarida Porete; João Gerson; Thomas de Kempis.

## 1. Introduction

A Scholastic tradition of commentary on Aristotle has usually dominated discussions regarding the subject of *anima rationalis*. In this way, unfortunately, a crucial segment of intellectual audience has been neglected – namely of women who wrote, in vernacular, on the soul and rationality. This paper addresses the work of Joana de Jesus, a 17<sup>th</sup> century Cistercian who wrote a theological treatise in the form of autobiographical writings, following the conventions for an early modern religious female authorship<sup>1</sup>. Joana de Jesus was profoundly knowledgeable in Latin and in the Spanish mystical tradition – Teresa of Ávila and Luis of Granada, as well as Cistercian writings – Bernard of Clairvaux and other Cistercians authors<sup>2</sup>. In the description of her visionary illocutionary communications with the incarnated God, Joana reveals a mystical trajectory to theological insight<sup>3</sup>. Along that path, body and soul are both aiming towards total communion with the divine will. Therein a crucial concept emerges: the Portuguese notion of *Recolhimento*. *Recolhimento*, as I will later explain, is a withdrawal or retreat which is simultaneously physical, mental and social. On the one hand, it is the labour of the memory in the rational soul, but also the possibility of God’s will acting upon one’s body, one’s community, the world. For this and other reasons

<sup>1</sup> A. Weber, «The Three Lives of the Vida: The Uses of Convent Autobiography», in M. Vicente – L. Corteguera (ed.), *Women, Texts and Authority in Early Modern Spain*, Ashgate, Burlington 2004, pp. 107-125.

<sup>2</sup> Cfr. J. Serrado, *Joana de Fátima. ‘Ancias/Anxiousness of Joana de Jesus (1620–1681): Philosophical and Historical Approaches’*, PhD thesis, Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen, Groningen 2014.

<sup>3</sup> On the uses of speech-acts in theological language see the work of M. de Certeau, *The Mystic Fable*, trans. by M.B. Smith, University of Chicago Press, Chicago 1992; M. de Certeau, *The practices of everyday life*, trans. by S. Randall, University of California Press, Berkeley, CA 1988.



I shall further examine, I translate this term as *Recollection*. *Recogimiento*, *Recolhimento*, *Recollection* (as memory), and *Recollection* mysticism are not synonymous but belong in a cluster of meanings that form an intricate conceptual history, where ideas have been uttered, experienced and embodied in gendered processes of trafficking and negotiation. This paper introduces the contribution that the Portuguese mystic Joana de Jesus has given to this concept.

First, I explain the usage of this concept in the Spanish tradition of *recogimiento*. Second, I point out the ancient and medieval roots of this concept. Finally, I return to Joana de Jesus's life and work and address the several meanings of *recollection* in her text, emphasising her usage of the concept to represent a way of life marked by devotion and observance, constituting a philosophical and social commitment to the experience of recollection.

## 2. Spanish influences

Joana de Jesus was born in 1617, in Sátão, with the given name Joana Freire de Albuquerque, daughter of low-nobility, with strong connections with Benedictines and Cistercians convents. She became a Cistercian at Lorvão and later a Discalced Bernard in Lisbon. There, she begins to write a book where she reports her visionary encounters with Christ, her daily life in her community, and her tumultuous relationship with her confessor. Alongside her spiritual life, Joana develops a philosophical and theological interpretation of mystical vocabulary, mainly thanks to her reading of Cistercian and Spanish spiritual texts. One major concept is that of *recogimiento*, epitome of Golden Spanish mysticism.

*Recogimiento* is present in Teresa de Jesus' main works, *Moradas* (The Interior Castle), *Camino de Perfección* (Way of Perfection), and *Vida* (Life). For Teresa, *recogimiento* is a form of prayer. It figures as a moment of solitude in the path towards God, with a simultaneous sense of peace, concentration, elevation, or consolation. *Recogimiento* occurs when the powers of the soul (understanding, will, and imagination/memory) are directed towards God, in spite of imagination tending to linger in a state of dispersion. *Recogimiento* is, thus, not a total union, but occurs in time and space, extending the soul itself<sup>4</sup>. If *recogimiento* is supernatural or infused by God, then it is rapture; however, Teresa says that

<sup>4</sup> Teresa of Ávila, *The Interior Castle*, trans. by K. Kavanaugh – O. Rodriguez, Paulist Press, New York 1979, chap. 4,3.

this can also be perfected by human habit. Teresa mentions recollection when she describes having received the sacraments of the Eucharist/communion and confession/penance. Also, *recogimiento* means the possibility of an intimate conversation between God and the woman, as she emphasizes, by referring directly to her female audience. In the *Way of Perfection*, Teresa is clear:

[p]ay no mind, daughters, to these humilities but rather speak with Him as with a Father, a Brother, a Lord and a Spouse – and, sometimes in one way and sometimes in another, He will teach you what you must do to please Him. Do not be foolish; ask Him to let you speak to Him, and, as He is your Spouse, to treat you as His brides. Remember how important it is for you to have understood this truth – that the Lord is within us and that we should be there with Him. [...] If one prays in this way, the prayer may be only vocal, but the mind will be recollected much sooner; and this is a prayer which brings with it many blessings. It is called recollection because the soul collects together all the faculties and enters itself to be with its God. Its Divine Master comes more speedily to teach it, and to grant it the Prayer of Quiet, than in any other way. For there, hidden in itself, it can think about the Passion and picture the Son, and offer Him to the Father, without wearying the mind by seeking Him on Mount Calvary, or in the Garden, or at the Column<sup>5</sup>.

*Recogimiento* is here described in relation with the conversation between a human being and God. This also reveals a God who is himself relational, through the Father, Son, and the Soul of the mystic through the Holy Spirit, establishing a strong Trinitarian presence of God in the mystical experience<sup>6</sup>. The collection of the soul is ultimately a ‘re-’collection, a return to the primordial state of union or quietness, when the soul is not yet split<sup>7</sup>. Teresa insists on the mediation of images of Christ’s life, as prescribed in the monastic ‘lectio divina’<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> «No os curéis, hijas, de estas humildades, sino tratad con Él como padre y como con hermano y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra, que Él os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle. Dejaos de ser; pedidle la palabra, que vuestro Esposo es, que os trate como a tal. [...] Este modo de rezar, aunque sea vocalmente, con mucha más brevedad se recoge el entendimiento, y es oración que trae consigo muchos bienes. Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud, que de ninguna otra manera. Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre y no cansar el entendimiento andándole buscando en el monte Calvario y al huerto y a la columna», Teresa de Jesus, *Way of Perfection*, trans. By E. Allison Peers, chap. 28, 3-4.

<sup>6</sup> A. Hunt, *Trinity: Insights of the Mystics*, Liturgical Press, Minnesota 2010, pp. 122-143.

<sup>7</sup> M.M. Anderson, «Word in Me: On the Prayer of Union in St. Teresa of Ávila’s Interior Castle», *Harvard Theological Review* 99 (2006) 329-354.

<sup>8</sup> S.A. Morello, «Lectio Divina and the Practice of Teresian Prayer», *Spiritual Life* 37 (1991) 84-100, [http://discalcedcarmelites.net/docs/Lectio\\_Divina\\_and\\_Praxis\\_of\\_Teresian\\_Prayer.pdf](http://discalcedcarmelites.net/docs/Lectio_Divina_and_Praxis_of_Teresian_Prayer.pdf) (accessed August 8, 2011). See also E.A. Matter, «Lectio Divina», in A. Hollywood – P.Z. Beckman

Besides Teresa of Ávila, there was another major writer who contributed towards an idea of Iberian Spirituality: Luis of Granada. As his name suggests, this Dominican was born in Granada, in 1505, and died in Portugal, in 1588. He spent most of his life in Portugal, where he was confessor to the court and devout women, even before Spain had annexed the Portuguese crown. Having been considered more as an ascetic in his writing, he produced over 45 works in Latin, Castilian and Portuguese<sup>9</sup>.

In his *Libro de la Oracion y Meditacion* (Book of Meditation and Prayer), Luis de Granada mentions the word *recogimiento* a few times. His main concern, however, is with the differences between mental and vocal prayer. For this Dominican, prayer has six moments: preparation, reading, meditation, thanksgiving, offering, and petition<sup>10</sup>. In the *Memorial*, a book widely read in the Iberian Peninsula, *recogimiento* appears together with the sacraments – a feeling after penance, sorrow and contrition, allowing the spirit to avoid sin<sup>11</sup>.

For Luis de Granada, *recogimiento* is a mental and spiritual exercise: not only does it surpass the images and senses, it is both a requirement and consequence of a perfect Communion<sup>12</sup>. A perfect soul is modest, introspective, and therefore, recollected; always ready for the practice of mental prayer<sup>13</sup>.

The most important theoretician of *recogimiento* was Francisco de Osuna (1492–1540) with his numerous *Spiritual Alphabets*<sup>14</sup>. Teresa of Avila

---

(ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 147-156.

<sup>9</sup> J.A.F. de Carvalho, «Traditions, Life Experiences and Orientations in Portuguese Mysticism», in H. Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, Leiden – Boston 2010, pp. 54-68. Ver também: M.I. Resina, *Fray Luis De Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Universidad Pontificia de Salamanca: Fundación Universitaria Española, Madrid 1988. A.C. Gomes, «Frei Luís de Granada e os Círculos de Poder em Portugal: Novos Documentos», in *Revista Portuguesa de História do Livro. Actas do Colóquio Internacional Frei Luís de Granada e o seu tempo* (organização do Instituto São Tomás de Aquino e do Centro de estudos de História do Livro e da Edição), Ano IX (2005), 18, Edições Távola Redonda, Lisboa 2006, pp. 41-83.

<sup>10</sup> Luis de Granada, *Libro de la Oracion y Meditacion*, Imprenta y librería de D. Antonio Serra, Barcelona 1846.

<sup>11</sup> Luis de Granada, *Memorial of Christian Life: Containing all that a Soul Newly Converted to God Ought to do, that it may Attain the Perfection to which it Ought to Aspire*, ed. F.J. L'Estrange, The Catholic Publication Society, New York [187-?], p. 167.

<sup>12</sup> Granada, *Memorial*, cit., p. 215.

<sup>13</sup> Granada, *Memorial*, cit., p. 357.

<sup>14</sup> M. Andrés, *Los recogidos Nueva visión de la mística española 1500–1700*, Biblioteca de autores

acknowledges having read him and drawn from him her own practices of recogimiento<sup>15</sup>. Francisco Osuna's work belongs to a tradition of Franciscan texts, of which Bernabé de Palma's *Via Spiritus* and Bernardino Laredo's *Subida del Monte Sión* were also vital elements<sup>16</sup>. These books have been widely divulged throughout Portugal and Spain<sup>17</sup>. As the *observant Franciscans* they were, they wrote spiritual guides describing a progressive path towards union with God. In this path there was first the state of self-knowledge or introspection, followed by the moment of meditation on the several steps of Christ's Passion. In the last moment, through the movement of «re-collecting» of the exterior senses at the centre of the soul, one could achieve union with God. Historians of prayer have emphasized the Franciscan intellectual tradition, especially the manner of quieting the soul's intellectual activity and the imagination, which stems from St Bonaventure, in *The Soul's Journey into God*<sup>18</sup>.

The most important volume of *Spiritual Alphabet* was the third, which appears in 1527. According to the preface, the book had a pastoral purpose – to instruct, in Castilian, men and women, lay and religious, so they could make progress towards spiritual union with God. Simultaneously, this book served Francisco Osuna as a means to distinguish his practice of prayer and others from those condemned by the Franciscans in 1524, and the Inquisition in 1525, and commonly attributed to the Alumbrados<sup>19</sup>.

---

cristianos, Madrid 1976, p. 89. See also J.A. Boon, «The Mystical Language of Recollection: Bernardino de Laredo and the *Subida del Monte Sión*», PhD thesis, University of Pennsylvania 2004, pp. 13-20.

<sup>15</sup> Teresa of Ávila, *The Book of Her Life*, Trans. by K. Kavanaugh – O. Rodríguez, Hackett, Indianapolis 2008, chap. 4, 7.

<sup>16</sup> For English translation of these works, see Bernardino de Laredo, *The Ascent of Mount Sion: Being the Third Book of the Treatise of that Name*, trans. by E.A. Peers, Faber and Faber, London 1952.

<sup>17</sup> J.A.F. de Carvalho, *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal 1501-1700*, vol. 1-2, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto 1988.

<sup>18</sup> W.J. Short, «From Contemplation to Inquisition: The Franciscan Practice of Recollection in Sixteenth-Century Spain», in T.J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer*, Brill, Leiden – Boston 2007, pp. 449-474.

<sup>19</sup> The classical works on alumbrados are of A. Huerga, *Historia de los Alumbrados (1570- 1630)*, vol. 3, Fundación Universitaria Española, Madrid 1978, A. Márquez, *Los Alumbrados; Orígenes y Filosofía, 1525-1559*, (La Otra Historia de España, 4) Taurus, Madrid 1980, A. Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: The Alumbrados*, J. Clarke, Cambridge 1992, P. Santanoja, *La Herejía de los Alumbrados y la Espiritualidad en la España del Siglo XVI: Inquisición y Sociedad*, Generalitat Valenciana, Valencia 2001.

*Recogimiento* is the method of a theology of hiddenness, the mystical theology, which is characterized by pious love, moral virtues and purification of the soul. Speculative theology, on the other hand, resorts to reason, argument, discourse and probability, requiring a master, books, and attention. Drawing on Jean Gerson's distinction Osuna holds that mystical theology, being the most perfect, can be found more often in children than in their parents, more often in novices than in learned men. Naturally, there are implications for women: impeded from engaging with Scholastic theology, they are in fact prone to a higher form of knowledge, and recollection plays an important role in this process.

According to Osuna, there are several ways of leading an accomplished religious life. Saints, including some Biblical characters, become very important here as models of *recogimiento*: doing penance, like Paul; meditating, like Solomon; giving assistance, like Martha; going on pilgrimage, like Elisha; fasting, like John<sup>20</sup>.

The issue was not charity or external works but rather spiritual progression, which would translate into a direct imitation of Christ. The method of *recogimiento* would then become the supreme spiritual movement of retiring / retreating to the desert and praying «secretly and spiritually» with the Father. While it is in the nature of the human mind to wander, which is an obstacle to full communion, *recogimiento* is a form of restraining and control through the exercise of prayer. Osuna recognizes this is not new and that *recogimiento* appears throughout the history of Christianity under different names, e.g., abstinence, drawing near, enkindling, welcoming, consenting, the burning of 'marrow and fat' as an offering to God, attraction, adoption, the Lord's arrival in the Soul, a 'height that rises to the soul', spiritual ascension, captivity, and rapture. While enumerating the reasons as to why this prayer should be called recollection, Osuna describes the different modes of this particular exercise:

[...] the devotion is called recollection because it gathers together those who practice it and, by erasing all dissension and discord, makes them of one heart and love. Not content with just this, recollection, more than any other devotion, has the known, discernible property by which someone observing it can be greatly moved to devotion when he sees another person also recollected. [...] The second reason why this devotion should be called recollection is that it gathers together the exterior person within herself; [...] Third, this devotion recollects sensuality [...] and places it under the jurisdiction of reason [...]. The fourth way this exercise recollects us is by inviting the one who enjoys it to go off to secret places. [...] The fifth reason this exercise

<sup>20</sup> Francisco de Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, trans. M. Giles, Paulist Press, New York 1981, pp. 158-177.

should be called recollection is that it calms the senses. [...]; The sixth way this holy exercise recollects us in the members of our body [...] Seventh, this exercise recollects virtues in the person who gives herself over the devotion [...] The eighth function of this devotion is to gather together man's senses in his heart's interior where the glory of the king's daughter, meaning the Catholic soul, is found [...]. The ninth thing is to recollect in the powers of the soul's highest part where the image of God is imprinted [...]; it gathers God and the soul that has been greatly drawn into itself, into one<sup>21</sup>.

Osuna's usage of enumeration here is not a mere rhetorical device: it draws on the tradition set on the alphabet style (*abecedario*), all the while emphasising spiritual advancement as a faculty of memory, indebted to the medieval tradition<sup>22</sup>. The capacity of accumulation within the faculty of the soul becomes, through the succession of images, both *recogimiento*, imagination, and recollection.

### 3. The origins of recollection

Recollection as a phenomenon antedates the Spanish concept of *recogimiento*. According to Herman Josef Sieben and Saturnino López Santidrian, *recollection* would be the path for interiorization, as seen in Augustine and in the Gregorian tradition, but also the path of purification and the ultimate union of a previous dispersion<sup>23</sup>. I shall point out three authors that are crucial for the development of Iberian mystical culture.

In Plato's *Phaedon*, the word translated as 'recollection' is 'syllagesthai', the concentration and gathering of the dispersed elements. In 83a-b, Plato introduces the term when speaking of the care of the soul, which must be freed from its ties with the body. Such practice was the crucial path for philosophy.

The lovers of knowledge, then, I say, perceive that philosophy, taking possession of the soul when it is in this state, encourages it gently and tries to set it free, pointing out that the eyes and the ears and the other senses are full of deceit, and urging it to withdraw from these, except in so far as their use is unavoidable, and exhorting it to collect and concentrate itself within itself, and to trust nothing

<sup>21</sup> Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, cit., 170-173.

<sup>22</sup> M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in the Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2008.

<sup>23</sup> H.J. Sieben – S. López Santidrian, «Recueillement», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome 13, Beauchesne, Paris 1988, 247-267.

except itself and its own abstract thought of abstract existence; and to believe that there is no truth in what it sees by other means and which varies with the various objects in which it appears, since everything of that kind is visible and apprehended by the senses, whereas the soul itself sees that which is invisible and apprehended by the mind (83a-b)<sup>24</sup>.

For Plato, recollection is a movement, a gathering of dispersed parts, and, more precisely, an exercise and a state of mind. Such idea of exercise can be seen later, in the 12<sup>th</sup> century, among the Cistercian schools, during the so called 'affective turn'. There, love and knowledge are seen as product of the soul's union with God. The relationship between love and memory, or the powers of the soul, is rooted in the Cistercian tradition<sup>25</sup>. Bernard of Clairvaux discusses recollection in the context of what he calls *consideration* (*consideratio*): a practical consideration, connected to the senses; a scientific one, related to reason; and a speculative one, which is 'colligens in se' (collected in itself)<sup>26</sup>. This latter consideration approximates closely to recollection.

The Latin root of *recollection*, or 'to record', comes from the same Latin root, meaning simultaneously the act of perceiving, acknowledging, and remembering it. *Recollection* is another way of speaking of *memory*, an intellectual process of the soul<sup>27</sup>. But recollection is more than just memory: even if mnemonic, recollection is also the witnessing act of love.

To analyse philosophical love, one has to go beyond Nygren's accepted stance on the dualism of Greek *Eros* and Christian *Agape*, for it is insufficient as a formulation of this *recollective* love<sup>28</sup>. Love and knowledge are indeed products of the medieval encounter of monastic and scholastic theology, but through different

<sup>24</sup> Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, trans. by W.R.M. Lamb, Harvard University Press – William Heinemann Ltd, Cambridge – London 1966. *Recollection* in PlatoStable. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg004.perseus-eng1:83a>.

On Plato's memory recollection, see L. Schumacher, «Rethinking Recollection and Plato's Theory of Forms», *Lyceum* 11.2 (2010) 1-19.

<sup>25</sup> J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*, trans. by C. Misrahi, Fordham University Press, New York 1982, pp. 77-74.

<sup>26</sup> Bernard of Clairvaux, «On Consideration» [De consideratione], in *Selected Works of Bernard of Clairvaux*, trans. by G.R. Evans, (The classics of Western spirituality) Paulist Press, New York 1987, p. 150. See Sieben – Santidrian, «Recueillement», cit., p. 251.

<sup>27</sup> A. Solignac, «Mémoire» in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome 10, Beauchesne, Paris 991-1002.

<sup>28</sup> A. Nygren, *Erös et agape: la notion chrétienne de l'amour et ses transformation* [Eros och Agape], trans. by P. Jundt, Aubier, Paris 1944.



paths<sup>29</sup>. One possibility is the vernacular mysticism that emerged amongst the Beguines. This mainly 13<sup>th</sup> century urban movement, of women living in agglomerates throughout Northern Europe, developed a theological discourse in vernacular that combined monastic and scholastic notions – the debates concerning which stem from love and reason, respectively. German literary historian Kurt Ruh considered the Flemish Beatrice of Nazareth (c. 1200-1268) and Hadewijch of Brabant (c. 1250) or the German Mechthild of Magdeburg (c. 1207- c. 1282) or even Margarite Porete (c. 1248- 1310) in France, to have sown the earliest seeds of their national literatures and the corpus of languages, because they wrote in their native tongue (which led to the creation of Dutch, German, and French). In doing so, they were not avoiding Latin, with which they were familiar, but this enable them to engage directly with female and less literate audiences<sup>30</sup>. Despite the diversity of vernacular European languages, their mysticism and philosophy bear the common theme of *minne*, a love that is mainly recollection as memory<sup>31</sup>. This new paradigm for love and memory will have important consequences for Iberian mysticism.

*Minne*, as a new term for love, can provide an epistemological and ontological foundation for philosophical readings<sup>32</sup>. *Minne* is the extreme activity of the soul which has no subject, nor object, nor even its own verb: it is a *character* that acts towards her, Lady *Minne*. We should, however, mind the pitfalls of courtly love. George Duby warns us that in the latter, the woman becomes the lady, but

<sup>29</sup> For recent divergent views on the debate over love and knowledge in the mystical experience, see A. Louth, «Apophatic and Cataphatic Mysticism», in A. Hollywood – P. Z. Beckman (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 137-146, and, in the same volume, B. McGinn, «Unio Mystica», pp. 200-210, respectively. See also B. McGinn, «The Changing Shape of Late Medieval Mysticism», *Church History* 65/2 (1996) 197-219.

<sup>30</sup> K. Ruh, «Beginnsmystik», in *Zeitschrift für deutsche Literatur der Altertum* CV (1977) 265-77. See also his major work *Geschichte der abendländischen Mystik. Band II Frauenmystik und Franziskanischen Mystik der Frühzeit*, Beck, München 1993.

<sup>31</sup> Etymologically, the word ‘minne’, like the Latin word ‘amor’, refers to *memini*, ‘remember’. See E. Verwijs – A.A. Beekman – G.I. Lieftinck – W. Vreese – J. Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek*, Martinus Nijhoff Publishers, Gravenhage 1885-1952 (Published in CD-Rom: *CD-Rom Middelnederlands*, SdU – Standaard Uitgeverij, The Hague – Antwerp 1998). See also the work of N. Paepe, *Grondige Studie van een middelnederlandse Auteur: Hadewijch, Strophische Gedichten*, Wetenschappelijke Uitgeverij en Boekhandel, Gent – Leuven 1968.

<sup>32</sup> Cfr. J. Serrado, *Minnen: Varen: Verwandelen. Amar: Experimentar: Transformar. Três Verbos Místicos em Hadewijch de Antuérpia*, master’s thesis, University of Porto, Porto 2004, <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/53695>.



does not master her own body; rather, it is just a promised land the Crusader must conquer<sup>33</sup>. Lady *Minne* is a female being, who invites the lover; she is a (female-male) knight herself to win by being conquered in her<sup>34</sup>. Likewise, Lady *Minne* is not merely the *Beloved* of the exegetical monastic tradition of the Song of Songs<sup>35</sup>.

*Minne* is distinct from *Eros*, *Agape*, *Charity* or even a '*Delectatio*', where images and imagination remain<sup>36</sup>. Rather, *minne*'s main goal is a pure annihilation of the will, and that is identical to the true God and Lady *Minne*<sup>37</sup>.

My hypothesis is that there may be an element of this mnemonic *Minne* in the Iberian notion of recollection, insofar as *recogimiento* is both a withdrawal and seclusion from the physical world and an inner, mental movement, within the faculties of the soul. *Minne* mysticism and early modern Iberia are united by several links. A strong historiographical scholarship ascertains the presence of Northern mysticism in Iberia, particularly in the recollection mystics<sup>38</sup>. The works of Northern authors such as Tauler, Suso, Ruusbroec and Herpius – within the

<sup>33</sup> P. Dinzelbacher (ed.), *Minne ist ein swaerez spil: neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*, Kümmerle, Göttingen 1986.

<sup>34</sup> See A. Hollywood, «Sexual Desire, Divine Desire; Or, Queering the Beguines», in *Theology and Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, V. Burrus – C. Keller (ed.), Fordham University Press, New York 2006, pp. 119-133, 404-12; B. Newman, «La mystique courtoise: Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love», in *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, (Middle Ages Series) University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995, pp. 137-167.

<sup>35</sup> D. Turner, *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs*, (Cistercians Studies Series, 156) Cistercians Press, Kalamazoo 1995.

<sup>36</sup> Ch. Baladier, *Eros au Moyen Age – Amour, désir et «delectatio morosa»*, Cerf, Paris 1999, chap. 5.

<sup>37</sup> See A. Hollywood, «Reading as Self-Annihilation», in J. Gallop (ed.), *Polemic: Critical or Uncritical*, Routledge, New York 2004, pp. 39-64, based on her earlier study *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, (Studies in Spirituality and Theology, 1) University of Notre Dame, Notre Dame 1995.

<sup>38</sup> M.N. Ubarri – L. Behiels, *Fuentes Neerlandesas de la Mística Española*, vol. 37, Editorial Trotta, Madrid 2005; M.N. Ubarri, *Jan van Ruusbroec y Juan de la Cruz, la mística en diálogo*, EDE, Madrid 2007; J.A.F. de Carvalho, *Gertrudes de Helfta e Espanha: contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Porto 1981. There is also the classic scholarship: P. Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature Espagnole du Seizième Siècle*, Uystpruyst, Louvain 1927; J. Orcibal, *La Rencontre du Carmel Thérésien avec les Mystiques du Nord*, vol. 70, Presses Universitaires de France, Paris 1959; H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística Española*, Editorial Gredos, Madrid [c. 1955] and H. Hatzfeld, *Estudios sobre el Barroco*, Editorial Gredos, Madrid 1966.

wider movement of *Devotio Moderna* – circulated in Latin or Castilian translations and abridged commentated versions. These books might have indirectly brought the notion of *minne* into recollection.

#### 4. Recollection as/and ‘Mystical Theology’

Contemporary scholars like Denys Turner see the use of ‘mystical’ as an adjective within the Neoplatonic tradition, which, strategically, uses the dialectic of negativity in God’s talk<sup>39</sup>. Can this negativity or apophysis be also present in the Iberian thought on recollection? Osuna, Teresa and Joana de Jesus mention *recogimiento* as a technical term. Teresa and Osuna, however, stated that this belongs to the wider discussion of ‘mystical theology’, as mentioned before<sup>40</sup>. The Franciscan author takes this notion from Jean Gerson, who had previously configured mystical theology as the knowledge of what is hidden, the love that must be the prayer of union<sup>41</sup>.

Francisco de Osuna mentions Jean Gerson more than forty times while discussing the nature of *recogimiento*. At that time, Gerson was believed to be the author of *Imitatio Christi*, a best-seller book throughout Iberia. Gerson is crucial to Iberian recollection for several reasons<sup>42</sup>. Firstly, his treatise, *De Mystica Theologia Speculativa*, written for an academic Parisian audience, distinguished two different kinds of mysticism. Speculative mysticism ought to be established by trained theologians (like himself); and that differs from an affective mysticism, which was commonly preferred by the laity (including women and poor people), driven by confusion, emotions, ecstasy, and visionary outbursts. This latter kind diverted the spirit towards sensual experiences, which, according to Gerson, would hinder the appropriate understanding of God.

This distinction prevailed in the history of mystical thought and had a huge

<sup>39</sup> D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1995, pp. 252-273.

<sup>40</sup> Teresa of Ávila, *The Book of Her Life*, cit., 10,1.

<sup>41</sup> Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, cit., p. 161.

<sup>42</sup> Jean Gerson, *Jean Gerson: Early Works*, trans. by B.P. McGuire, Paulist Press, New York 1998; Jean Gerson, *Selections from A Deo exivit, Contra Curiositatem Studentium and De Mystica Theologia Speculativa*, trans. by S. Ozment, Brill, Leiden 1969. For a more recent overview of scholarship on Gerson, see B.P. McGuire, «Jean Gerson on Lay Devotion», in B.P. McGuire (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden – Boston 2006, pp. 41-78.

impact in the acceptance of women as bearers of visionary knowledge and the vernacular texts appearing since the 13<sup>th</sup> century. Dyan Elliot shows Gerson as a perplexed man in between two worlds. On the one hand, he defends the study of mysticism, promoting it in the University of Paris, and writing treatises on this subject. On the other hand, he attacks the unlearned experimental mystics (mostly subscribed by women), leading him to be hostile towards Ruusbroec, Bridget of Sweden, though he defended Joan of Arc.

What was at stake in his positions was the role of reason – or a lack of it thereof. Women, due to their supposed weaker nature, were thought to be unable to achieve a proper knowledge of God. They would require special guidance, the *discernment* (proving the spirits) which only a man, a trained theologian, could provide<sup>43</sup>. Besides a confessor, women and lay people would require true inquisitors, who would guide them through the dogmatic sources of Christian faith in their validation of truth.

Truth, discernment and, especially, the capacity for self-discernment are also present in the diverse recollections. In *La Montagne de contemplation* (The Mountain of Contemplation), which is a pastoral treatise written mainly for women, Gerson describes the path to contemplation, according to the tradition he ascribes to the teachings of John Chrysostom, where the latter advocates a mental retreat from the world<sup>44</sup>. Through the faculty of *recollection* a person can have and can *control* his or her emotions or passions. Later in the same text, Gerson shows recollection as a movement into Divinity and sainthood, fighting grief, ailments and the distress of the world<sup>45</sup>. The faculty of reason provides the only path to discernment. In another work, now intended for the clerics – *Brief Manière de confession pour jones gens* (The Art of Hearing Confessions) – Gerson holds that the confessor, despite being the main ‘discerner’, must «recollect [the] fortress or watchtower of his reason»<sup>46</sup> to better perform his pastoral work.

Joana de Jesus and other Iberian mystics do not mention either Gerson’s work or the debate on speculative and affective mysticism, the element of reason as

<sup>43</sup> D. Elliot, «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc», *The American Historical Review*, 107, 1 (2002) 26-54. See also her study, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 2004.

<sup>44</sup> Jean Gerson, «The Mountain of Contemplation», in *Jean Gerson: Early Works*, cit., p. 97.

<sup>45</sup> Gerson, «The Mountain of Contemplation», cit., p. 118.

<sup>46</sup> Gerson, «The Art of Hearing Confessions», in *Jean Gerson: Early Works*, cit., p. 365.

(self)discernment can be present in their description of recollection. My working hypothesis is that all these elements – memory, love, will, reason – are present in the movement of the soul we term ‘recollection’, translating the notion of *recolhimento*. However, it is in its extreme *experientialism* that recollection is present and not in the dichotomy, of Neoplatonic origin, between apophatic and cataphatic. In the following section, I return to Joana de Jesus, to test this hypothesis.

### 5. Joana de Jesus: recollection and living experience

It is not easy to translate *recogimiento* or ‘recolhimento’. The Latin prefix ‘re’ (backwards) and the verb ‘colligo’ (to collect, to move) together invoke a series of meanings<sup>47</sup>. Its polysemic character makes its translation into English a difficult task, as Nancy van Deusen attests<sup>48</sup>. *Withdrawal* and *recollection* have been the preferred English choices, as both terms are interchangeably used in the jargon of the Christian mystical tradition. However, when referring to the Spanish (or Iberian) authors, many scholars (Jessica Boon, William Short) and translators (E. Alison Peers) prefer the Latin equivalent *recollection*, as it preserves the etymological roots and retains its popular usage in 17<sup>th</sup> century English.

In Joana de Jesus’ *Livro de Apontamentos*, the word ‘recolhimento’ appears more than two-hundred times, but in several lexical forms. Here are some configurations:

1. As an abstract noun, ‘recolhimento’ (it was given me a recollection);

<sup>47</sup> A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Klincksieck, Paris 2001, p. 622: s.v. «lego, -is, legi, lectum».

<sup>48</sup> «Recoger. v.1. to separate oneself or abstract the spirit from all that is earthly or from that which might impede meditation or contemplation. 2. To separate oneself from excessive communication and contact with people. 3. To retire to a specific location. 4. To bring together, to congregate things or people who are dispersed. 5. To provide asylum. 6. To place oneself in retreat. 7. To withdraw from the world.

Recogerse. v.1. to still the senses or the self. 2. To gather within the self in an act of mental prayer. Recogimiento. n. 1. House of spiritual retreat. 2. A House of women called recogidas. 3. A covered shelter extending from a wall, a house or barn for beggars or mendicants. 4. A house for women founded for a specific purpose, and to house them in either a voluntary or involuntary basis. 5. A school. 6. Quiescent conduct. 7. Practice of contemplation. Recogida/o. adj. 1. Virtuous. 2. Self-contained. 3. Enclosed. 4. Moral», N.E. Van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, Stanford 2001.

2. As a verbal form, in the first person ‘recolhi-me’ (‘I recollected myself’);
3. As a participial adjective ‘recolhida’ (‘she is recollected’) – referring to herself, to the soul, or to the ‘powers of the soul’. As this verb is reflexive, it indicates the movement of the subject preparing herself for a divine meeting.

Another significant aspect is the place wherein Joana *recollects* herself.

4. A physical place – at the Oratory house, in the chapel altar.
5. A spiritual body: in the interior (of the soul).
6. In some ‘Religion’ [e.g., Religious Order].
7. In the Lord (or in His presence).
8. In prayer, in solitude [‘soledade’].

Those spaces are related

1. To the movement of soul (into)
2. And a mode or way (with/ in).
  - a. tenderness,
  - b. peacefulness,
  - c. greatness,
  - d. desire.

All these forms of *recolhimento* usually occur before the taking of the Sacrament of the Eucharist. Before her description of the soul’s *recolhimento*, she describes how her sisters prepare for this ritual and the acute yearning for such moment. In some occasion she refers:

Concerning the communions, I have always understood it from the Lord that it was very useful that there were many and when, on some occasions, the religious women stopped taking Communion twice per week, as they used to, I understood it from the Lord that he was offended thereby. I also took it that this Lord wanted every woman to be prepared with true confession and contrition, and that they were to be recollected with Him before and after taking Communion. Anything outside this was a great mistake and a demonstration of little love.

On the twenty-fifth of May of the year of 1664, a great anxiousness, a desire of giving my soul to the Lord and to be one with Him, came upon me. And as this fire was growing, my [soul’s] powers were recollected, with great peace and suavity. It seemed to me that I was making a spiritual communion and as the love was growing with this, so many things became understandable to me. Among these it seemed to me that I was seeing a great number of people separated in a field and I understood that these people were adorning and preparing themselves for great things in the service of the Lord, by whose order I understood that they were there.

Among those people, I only recognized my confessor, who seemed to me the greatest among all<sup>49</sup>.

This excerpt offers us insight into how Joana de Jesus understood the act of *recolhimento* in her daily life and its role in the economy of mystical knowledge. *Recolhimento* can be similar to the state of preparation, confession, and contrition for one's sins before taking the Communion. Later, in the text, on the recorded day of 1664, while she is in Lisbon, this sacramental moment appears separated from the collective experience of the Eucharist. It becomes a personal, private spiritual and mystical communion that only she, Joana, has access to. The privacy of this *recolhimento* leads to a prophetic knowledge: that other people (among whom was her confessor and, at that time, still her protector) were preparing themselves for great things in the service of Lord. The choice of words «great things» («coisas grandes») is not random. Most likely, it is the direct translation of another biblical passage she had used before, when she hears directly from Christ the commandment in the words of the Vulgate in Gen 22:16: 'quia facisti hanc rem' [ANTT 91r-v]. Through *recolhimento*, Joana achieves the words of service and her own personal covenant.

## 6. Recollection as observance

So far I have been focusing on the mental dynamics of recollection (whether these were baroque or medieval, Castilian or Portuguese). This concept, however, also has a social and ritual component.

<sup>49</sup> «No que toca has cumunhoys sempre entendia do Senhor que se servia muito que fossem muitas veses e quando por alguma ocasião, as religiosas deixavão de cumunguar duas veses cada semana, como tinhão de costume entendia que o Senhor se ofendia disto e tãobem entendia que queria este Senhor, que todas se aparelhassem com verdadeira confissão e contrição e que estivessem recolhidas com ele antes e dipois de comunguarem que tudo fora disto era grande e[r]ro e mostras de pouco amor.

A vinte e sinco de Maio da era de 1664, me deu huma ância e desejo grande de dar a alma ao Senhor e ser com ele a mesma cousa e como este foguo fose crescendo, se me recolherão as potências com grande pas e suavidade e parecia-me que comunguava ispiritualmente e crescendo com isto mais o amor, se me derão a entender muitas cousas entre as quais me paricia que via hum grande numero de gente separada em hum campo e entendia que esta gente se estava adereçando e preparando para cousas grandes do serviço do Senhor, por cujo mandado entendia que estavam ali entre as quais conheci só ao meu confessor e paricia-me que era entre todos o maior» ANTT 98r.

*Recolhimento* ou *Recoleta* ('The recollection' or 'the Recollect') is also a proper noun when used to name a religious community. Normally, it is used in less formal contexts, in descriptions of where people lived a devotional life and often showed a stricter observance than was the case in the monastic orders<sup>50</sup>. The majority of the dwellers in such places were women. In the Portuguese context, the word recollect is mainly used when referring to the Augustinian Recollects<sup>51</sup>.

*Recolher-se* is the act of *enclosing oneself* in a convent, through a stricter and more ascetic urge to follow and imitate the life of Christ. The tendency to retreat from the world was seen throughout Christianity in the *apostolic movements* of the Mothers and Fathers of the Desert, in the Gregorian reformations within the Church, and in the preaching and mendicant orders<sup>52</sup>. While some of these movements were considered legitimate developments of the Christian Spirit, others were disregarded and even considered heretical<sup>53</sup>. The 15<sup>th</sup> century ascetic and mystical movement of 'Devotio Moderna' was itself greatly influenced by such mystical schools as that of Ruusbroec, which marked European thought from the late medieval period into modernity and was also crucial in the shaping of Portuguese spirituality<sup>54</sup>.

The desire to go into retreat, to renew or 'reform', was widespread among the monastic and preaching orders, and noticeable in houses attempting follow a stricter and more observant practice. Theoretically, this is also seen, for instance, in the early modern return, into the public sphere, of the medieval discussion of poverty, along with urbanization and the mendicant orders<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Oxford English Dictionary Online, s.v. «recollect, adj. and n.», <http://www.oed.com/view/Entry/159681> (accessed July 1, 2013).

<sup>51</sup> C. Alonso, «Recoletos», in C.M. Azevedo (ed.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Círculo de Leitores, Lisboa 2000, pp. 27-32.

<sup>52</sup> B. McGinn's article on «Withdrawal and Return: Reflections on Monastic Retreat from the World», *Spiritus* 6 (2006) 149–172; J. Leclercq – J. Gribomont, «Monasticism and Asceticism», in B. McGinn (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Routledge, London 1986, pp. 86-131.

<sup>53</sup> R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press Berkeley 1972; S. Ozment, *Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, Yale University Press, New Haven 1973.

<sup>54</sup> On «Devotio Moderna», see J. Van Engen, *Sisters and Brothers of the Common life: the Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008, pp. 11-44.

<sup>55</sup> B. Geremek, *La potence ou la pitié: L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard Paris 1987, pp. 51-71.

The idea of being reformed also included the urge to be recollected, in the service of God. Teresa de Ávila's foundation of a new convent and her writing of the respective rule was a major incentive to both women and men in their pursuit of a good life, which meant being devoted to God and leading a truly exemplary Christian life.<sup>56</sup> And this can be seen in Joana de Jesus, when she was asked to write a Rule for a new convent (Recollection). In the following passage, Joana describes how she sees herself in the Recolecta (Recollection) of the Discalced Bernards in Lisbon.

Some months after the foundation of Lisbon's Recollection of Our Lady of Nazareth, of the order of our Patriarch and Holy Father Bernard, the Lord saw fit to grant me some burning desires to serve Him in such an anxious way, with such a delicate feeling that it left me no rest, because it was such a penetrating arrow that cut through my heart, with a pain so soft, that even though it gave me sorrow, I always desire it would grow and I would suffer for the many gains with it that I felt in my soul. I spent some time in this anxiousness of which I could not doubt that it came from God. One day, while praying, he saw fit to grant me a huge recollection for a long time. As the powers were all united, with all this inner world obeying the command of that mighty God, in whose presence I could not doubt I was; and as if astonished and overwhelmed by the Majesty and power of a Lord, in whose acceptance all created things are nothing, I saw myself outside myself, undone in that nothingness of my misery, poor and disengaged from all earthly things, with a clear notice of their small worth, and seeing as if with the sight from my eyes, how wrong are those who strive to acquire the earthly dignities. I saw myself dressed in a humble and quite poor Capuchin's habit. It was given to my understanding that I would take this habit in Lisbon's Recollect of Nazareth, of the Order of our Patriarch Saint Bernard. My soul also understood that from this reformation a great number of houses were being created to Our Lord's honour and glory<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> I. Poutrin, *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid 1995.

<sup>57</sup> «Alguns meses depois de se fundar em Lisboa a Recoleta de Nossa Senhora de Nazaré, da Ordem de Nosso patriarca e pai São Bernardo, foi o Senhor servido <de> me dar huns acesos desejos de o servir, por hum modo tão ansioso e com hum sentimento tão dilicado que me não deixava sossegar, porque era huma seta tão penetrante que me rasguava o coração, com huma dor suave que suposto me dava pena, sempre desejava de a aumentar e padecer\* pelos muitos proveitos que com ella sentia n'alma, pasando assim algum tempo com estas âncias, em que não podia admitir dúvida serem de Deos. Estando hum dia em Oração foi elle servido de me dar hum recolhimento



From this passage, it is possible to see how the social and communal experience of *recolhimento* (of living together in prayer) also relates to the interior experience of withdrawal of powers of the soul, or even to the reformation movements that have been occurring throughout the history of Christianity. The way she dresses, her habit, the humbleness, the poverty, the strictness all come together into a wider communal experience of recollection that affects the soul of the (female) community rather than the soul of the individual.

## 7. Conclusions: on the Several Recollections

In this article I showed the several layers of *recolhimento* in the writings of the Portuguese baroque mystic Joana de Jesus. I situated the usage of this concept in the tradition of the Spanish *recogimiento* mysticism and combined it with the several trends of recollection and memory throughout medieval thought. My aim in this was to reveal the diverse forms of recollection in the mystical tradition, whether psychological, epistemological, social or devotional.

*Recolhimento* in its different lexical forms shows a living thought of a visionary mystic author in the Portuguese Baroque, who struggles to establish a thought inspired by the intellectual aftermath of Teresa of Avila and the daily devotional practices of reformed religious houses, in the spirit of the Tridentine Council. Before these two impetuses, and given the possibility to read spiritual texts, write mystical colloquia with God-Man, and perform tasks in her spiritual and social community, Joana de Jesus is prepared to lead the life of imitation of Christ. Recollection (Recolhimento) is the privileged moment that prepares, transforms and enacts her soul and her body onto such relationship.

The devotional observance embedded in the mystical narrative of recollection becomes, thus, an exposure of another kind of rationality of the soul, one that

---

grandisimo por largo tempo e como as potências estavam todas unidas, obedecendo todo este mundo intirior ao mando daquelle poderoso Deos, em cuja presença não podia duvidar que estava e como atônita e pasmada da Magestade e poder de hum Senhor, em cujo acatamento todas as cousas criadas não são nada, me vi fora de [mim mesma, desfeita naquelle nada de minha miséria, pobre e desazida de todas as cousas da Terra, com huma clara noticia do pouco que ellas valem e vendo como por vista de olhos o quanto vão erados aqueles que fâsem por adquirir as dignidades da Terra, me vi vestida em hum abito umilde e mui pobre de capucha e dava-se-me a entender, tomaria este abito em a Recoleta da Nazaré, em Lisboa, da Ordem de nosso patriarca e pai Sao Bernardo e tão bem entendeu a minha alma, que desta nova reformação se fazia hum dilatado número da casa, para onra e glória de Nosso Deos» ANTT 47r.

enabled this Portuguese Cistercian woman to express a philosophical dimension of interconnection with Divinity and the world, otherwise, due to political and social constraints, would not be possible.

## **Book Reviews**

## **Recensões**



San Alberto Magno, *Sobre el alma*, traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro TELLKAMP, (Pensamiento medieval y renacentista, 132) EUNSA, Pamplona 2012; 532 pp.; ISBN: 9788431328825.

Alberto Magno, apesar do nome, da importância, influência e extensão da obra, é um autor muito pouco traduzido e sem o reconhecimento atribuído a outros grandes autores medievais, o que justifica a afirmação de Étienne Gilson, apropriadamente citado no final da introdução (p. 61), de que Alberto é mais famoso do que conhecido. Neste domínio algo tem mudado nos anos mais recentes e Alberto merece agora uma atenção mais sistemática, em particular por parte dos investigadores do Albertus-Magnus-Institut, de Bonn, que, para além de outras iniciativas de investigação, empreendeu há cerca de 70 anos a publicação de uma nova edição das obras completas, conhecida como *editio Coloniensis*, sendo aqui traduzido o volume VII, com o *De anima* publicado por Clemens Stroick em 1968. Esse mesmo Instituto em 2011 editou um valioso volume que constitui também uma introdução à leitura do pensamento e obra do mestre dominicano: *Albertus Magnus und sein System des Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinische-Deutsche* (Aschendorff V., Münster 2011), apresenta em 10 capítulos os grandes domínios do seu pensamento, privilegiando-se a edição com tradução defronte das secções metodológicas das grandes obras, sendo cada capítulo antecedido de um texto introdutório. Para a apresentação da psicologia enquanto doutrina natural-filosófica da alma (cap. 3) é estudado, publicado e traduzido, por Henryk Anzulewicz, o primeiro tratado do livro I de *Acerca da alma*, que é dedicado à delimitação da ciência da alma, seu objeto, ordem, método e relação com as outras ciências. É justamente esta mesma obra sobre a alma que se publica na íntegra neste volume, em tradução para castelhano por Jörg Alejandro Tellkamp, professor de Filosofia Medieval da Universidad Autónoma Metropolitana de Ciudad de México. Trata-se da primeira tradução integral desta obra alguma vez publicada, que se junta assim à também recente tradução para alemão

de outro tratado de Alberto Magno sobre tema afim, o *Livro sobre a natureza e origem da alma* (Albert der Große, *Liber de natura et origine animae – Über die Natur und den Ursprung der Seele*, Lateinisch Deutsch übersetzt und eingeleitet von Henryk Anzulewicz, Herder V., Freiburg 2006). Para além de outras obras ou excertos, são sobretudo os comentários a Dionísio pseudo-areopagita que têm merecido a atenção dos tradutores de Alberto Magno, por isso é de saudar este interesse recente sobre as obras acerca da alma, devendo assinalar-se também a tradução de uma seleção de textos sobre a alma extraídos do *De homine* (Albertus Magnus, *Über den Menschen/De homine*, trad. e ed. H. Anzulewicz e J.R. Söder, Felix Meiner V., Hamburg 2004). A obra tinha até agora tido apenas uma tradução parcial (livros II, Tr. 3-4 e III, Tr. 1-2) para alemão na tese de P. Theiss, *Die Wahrnehmungspsychologie und Sinnesphysiologie des Albertus Magnus Ein Modell der Sinnes- und Hirnfunktion aus der Zeit des Mittelalters* (Peter Lang, Frankfurt 1997, pp. 147-417). Assinale-se também a tradução para francês de alguns capítulos do tratado 2 do livro III, sobre o intelecto, por Alain de Libera na sua obra *Métaphysique et noétique. Albert le Grand* (Vrin, Paris 2005, pp. 378-400).

Durante a sua longa vida (c. 1200-1280) Alberto Magno compôs uma extensa obra teológica e nos diferentes ramos da filosofia e das ciências naturais. Os *Opera omnia* publicados por Auguste e Emile Borgnet em Paris entre 1890 e 1899 em 38 compactos volumes retomam edições anteriores e contêm algumas obras apócrifas (tal como acontece com os 27 volumes dos *Opera omnia* editados por Petrus Jamy em Paris, 1651). A *editio critica Coloniensis*, em publicação pelo Albertus-Magnus-Institut desde 1951 e ainda longe do seu fim, prevista para 41 volumes, alguns deles em várias partes e tomos, conterà mais de 70 obras, estando publicadas menos de 30. Alberto de Lauingen, por ter nascido nesta pequena localidade da Baviera, ou Alberto de Ratisbona por ter sido por breve tempo bispo desta diocese germânica, ou Alberto de Colónia por aí ter ensinado e estar sepultado, é mais conhecido pelo nome que lhe atribuíram desde cedo os seus seguidores: *Doctor universalis*, ou Magno, o Grande, tal a dimensão da sua obra, a vastidão dos seus conhecimentos e interesses e a maestria das suas exposições. Após a entrada na Ordem dos frades Pregadores em 1223 ou 1229, frequentou e ensinou nos mais importantes *studia* dominicanos da Alemanha: Hildesheim, Friburgo i.B., Ratisbona, Estrasburgo, talvez Colónia. Em 1245 torna-se *magister* em Teologia na Universidade de Paris, onde comenta as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que deixa em 1248 para ir fundar o *studium generale* dominicano de Colónia. Durante largos anos comenta ou parafraseia o *corpus* dionisiano, o *corpus*

*aristotelicum* e diversos livros bíblicos, ao mesmo tempo que vai assumindo funções na Ordem dos Pregadores e na Igreja, entre eles provincial dos dominicanos na Germânia, enviado à corte papal em Anagni, bispo de Ratisbona.

A discussão dos problemas em torno da alma são centrais em Alberto Magno, como na maioria dos autores medievais, quer em obras teológicas na esteira de Agostinho ou Pedro Lombardo, quer em obras de filosofia natural, na esteira de Aristóteles e da tradição peripatética. Desde o *De homine*, de c. 1246, até ao *De XV problematibus*, uma das suas últimas obras, as questões sobre a alma, o intelecto e o conhecimento estão no centro da reflexão de Alberto. E o *De anima* tem aí um lugar de destaque, por lhes dar um tratamento mais extenso e detalhado, preferentemente dentro da tradição filosófica.

A datação deste tratado é incerta e objeto de controvérsia. Tellkamp, sem dar argumentos ou referências, situa-o em 1260-1261 (p. 20) numa lista de obras que retira de Alain de Libera, mas onde o *De anima* aparece datado de 1254-1257, como reconhece em nota (cfr. idem, n. 9). Antes, na p. 19, havia escrito que Alberto compôs o *De anima* quando era provincial da Teutónia, função que deteve até 1257. A questão tem uma certa importância, não só para a cronologia das obras de Alberto, mas, sobretudo, para o conhecimento da evolução do seu pensamento e da psicologia medieval, sendo que as décadas de 1240-1260 são de um extremo dinamismo filosófico, apesar de ser um período ainda pouco conhecido e difícil de datar. Por exemplo, os editores da já citada obra *Albertus Magnus und sein System des Wissenschaften* situam o *De anima* nos anos 1254-1257, portanto a meio da década em que, após ter comentado a obra de Dionísio entre 1248 e 1250, Alberto comentará ou parafraseará o *corpus aristotelicum* entre 1251 e 1271 no *studium* dominicano de Colónia (cf. op. cit., pp. 29-30 na ótima cronologia e também as pp. 165-166 sobre o *De anima*; veja-se também a cronologia das obras de Alberto sobre filosofia da natureza no Apêndice I de J.A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*, PIMS, Toronto 1980, pp. 565-77, *De anima*: nº 9, pp. 568-9). Clemens Stroick na introdução à citada edição do *De anima* (p. Va) refere o testemunho do manuscrito de Basileia, UB, F V 34, f. 59ra, onde se lê que Alberto escreveu os livros *Acerca da alma* quando provincial da Teutónia, portanto entre 1254 e 1257, concluindo que não é possível ser mais preciso quanto à datação («Accuratus sane tempus definiri non potest»). E acrescenta o testemunho das próprias postilhas de Alberto *Super Matthaëum* onde remete para esta sua obra, que portanto terá que lhe ser anterior. As postilhas sobre o evangelho de Mateus por sua vez são anteriores às postilhas *Super Lucam*, que, diz Stroick, teriam sido escritas no período em que era bispo de Ratisbona e,

portanto, são estas postilhas que data de 1260-1261 («Hoc autem opus fortasse, dum munere episcopi Ratisponensis fungitur, scripsit, idest annis 1260-1261»). Clemens Stroick não data o *De anima* de 1260-1261, mas está a argumentar com as datas *antes das quais* a obra teria necessariamente de ter sido escrita e a única data provável é 1254-1257.

Para entender as doutrinas da alma e o contributo de Alberto Magno para as discussões então em curso, conhecer o contexto e ano de composição do *De anima* não é uma questão menor. Entre 1254 e 1261 o debate está vivo e a apropriação das obras de Aristóteles e de Averróis começam a alimentar querelas filosófico-teológicas que na década de 70 terão em Paris um desfecho marcado pela censura de 7 de março de 1277. De qualquer modo, embora Alberto seja um teólogo, é de facto no âmbito do *studium* dominicano de Colónia, e não em Paris, que comenta a obra de Aristóteles, provavelmente com a intenção de formar os jovens noviços.

Tellkamp descreve o *De anima* como “comentário” (cf. p. 23, *passim*), mas esta obra não é um comentário, embora também não seja uma obra totalmente independente do *De anima*. Aparentemente evita a designação “paráfrase” por a entender num sentido negativo, como se percebe quando escreve: «lo que impede que el comentario se convierta en mera paráfrasis es su manejo criativo, crítico y ocasionalmente contradictorio del texto aristotélico» (p. 25; mas na p. 19 diz: «Alberto escribe su paráfrasis al *De anima*»). “Paráfrase” não indica um resumo ou decalque despromovido do original, em Alberto assume um carácter técnico onde é evidente um certo afastamento em relação ao modelo, ampliando-o e acrescentando-lhe muito de próprio. É certo que a sequência de temas e a divisão em três livros coincidem em geral com a obra de Aristóteles, mas dando-lhe um tratamento mais extenso, com mais detalhe e aprofundamento, ou introduzindo outros temas ausentes ou só marginalmente tratados na obra homónima de Aristóteles. A principal razão para esta ampliação e as constantes digressões, sobretudo no livro III, é que Alberto, para além de ter pensamento próprio, tem na sua mesa de trabalho diversas outras obras sobre a alma e a elas recorre com frequência para clarificar passagens, criticar as posições que considera erradas, expor e resolver conflitos de interpretação, ou rejeitar as doutrinas de que discorda contrapondo-lhes a sua própria posição.

As condicionantes da leitura pessoal de Alberto notam-se também na abordagem do texto de Aristóteles, que Alberto não lê em grego, nem ainda na *translatio nova* de Guilherme de Moerbek, concluída c. de 1267. Lê o *De anima* de Aristóteles nas duas traduções então acessíveis, a greco-latina de Tiago de Vene-



za, ou *translatio vetus*, e a arabo-latina de Miguel Escoto, que faz parte do Grande Comentário de Averróis sobre o *De anima*. Seguramente por lapso Tellkamp indica que na sua tradução assinala em cursivo as citações da *translatio nova* (p. 61), porquanto de facto Alberto usa a *translatio vetus* (cfr. ed. de C. Stroick, p. VI, *translatio* de que o próprio dá uma nova edição em aparato ao logo da obra). Um dos recursos exegéticos de Alberto é justamente a colação das traduções, preferindo por vezes a terminologia da arabo-latina, outras da *vetus* greco-latina, outras de ambas (sobre esta questão cf. as pp. V-VII da ed. crítica). Um exemplo de *emendatio* das traduções, baseada apenas na sua interpretação do texto e não na leitura do grego, encontra-se logo no cap. 4 do tratado 1 do livro I, sobre o modo de investigação para a definição da alma, quando discute: «que as afirmações expressas são verdadeiras atesta-o a tradução árabe de Aristóteles (*testatur Aristotelis translatio Arabica*) que diz assim: (...). A tradução grega discrepa desta e é, como penso, enganadora (*Graeca autem translatio discordat ab hac et, ut puto, est mendosa*). Diz assim: (...). E esta <tradução>, para concordar com a arábica, deveria ter assim: (...) e nesse caso seria clara (*Et si deberet concordare cum Arabica, sic deberet habere ... tunc enim plana esset*). Mas, dado que em muitas <passagens> encontramos que as gregas são “mais emendadoras” que as traduções árabes (*in multas invenimus Graecas emendatiores quam Arabicas translationes*), por isso e sustentando isto, afirmamos que existe uma <única> definição de animal enquanto género» (cf. trad. p. 73 e ed. crítica p. 8b; mas ver que na Introdução da ed. crítica, p. VIa, esta passagem é citada para defender que Alberto prefere a tradução greco-latina).

Que estamos perante um tratado e não um comentário, vemo-lo também no facto de Alberto não recorrer de modo sistemático ou exclusivo nem à explicação literal do texto de Aristóteles, nem à técnica das questões, embora aqui e ali as formule para responder a problemas precisos, sem lhe dar a estrutura da *quaestio*. Nos capítulos que não constituem digressões, Alberto atém-se à explicação de Aristóteles, incluindo e glosando passagens do *De anima*. Tellkamp facilita a identificação dessas passagens, indicando nos títulos dos capítulos a correspondente numeração da edição Bekker, devendo notar-se que nesses mesmos capítulos Clemens Stroick edita integralmente em aparato o texto da *translatio vetus* do *De anima*.

Os três livros do *De anima* de Alberto são divididos em tratados e estes em capítulos, correspondendo a cada um dos livros do *De anima* de Aristóteles. Os tratados reorganizam os temas apresentados por Aristóteles e os capítulos aprofundam questões particulares, sendo alguns deles digressões que se afastam da

letra do estagirita, ou discutem os problemas a partir das posições de diferentes autores e escolas, que atestam um aprofundado conhecimento e uma apropriação pessoal da obra de Aristóteles e dos seus comentadores gregos, árabes ou hebraicos. O Livro I tem 2 tratados com 7 e 16 capítulos, com 1 digressão no primeiro e 2 no segundo. O Livro II tem 4 tratados, com 11, 10, 35 e 12 capítulos, respetivamente com 0, 1, 6, 2 digressões. O Livro III tem 5 tratados com 9, 19, 14, 10 e 4 capítulos, respetivamente com 4, 12, 7, 1 e 1 digressões. Nos 37 capítulos-digressão sobressai por vezes um conhecimento de segunda mão dos autores discutidos, sendo a sua principal fonte o Grande Comentário de Averróis sobre o *De anima*, sobretudo para as discussões sobre o intelecto que encontramos no livro III (cfr. Introd., pp. 47, 52). Mesmo assim, Averróis não é uma autoridade recebida acriticamente, uma vez que também é criticado de modo explícito em doutrinas precisas.

São particularmente relevantes no plano filosófico as digressões do livro III, sobre os sentidos internos (Lib. III, Tr. 1, capp. 1 a 9, pp. 357 a 377 da trad.), ou sobre o intelecto possível e as operações do intelecto (III, Tr. 2, capp. 3-14, pp. 383-420), ou sobre a união da alma humana com a inteligência, a teoria da *continuatio*, que é um dos aspectos mais originais da apropriação albertiana do peripatetismo árabe (III, Tr. 3, capp. 6-14, pp. 451-476). Como Clemens Stroick fez notar na introdução à edição crítica (p. XIIIb) logo o primeiro e também o último capítulos da obra contêm digressões. Tellkamp assinala ademais (pp. 24-25) que este é o recurso utilizado pelo filósofo para pôr em confronto as diferentes posições e construir a sua própria. Podemos vê-lo, por exemplo, na análise da “altercação” entre Alexandre de Afrodísias, Temístio, Averróis e Avicena sobre se o tacto exige um meio extrínseco (II, Tr. 3, cap. 33, pp. 318-319), a que dá a própria solução no capítulo seguinte em que, ao contrário de outros, pretende «preservar a verdade e mostrar reverência relativamente a Aristóteles, o pai dos filósofos» (cap. 34, pp. 320-321).

A parte mais importante da Introdução de Tellkamp é dedicada a uma apresentação temática do *Acerca da alma* e das principais posições que Alberto aqui defende sobre a alma (cf. § 4, pp. 25-60), sendo pouco compreensível que as citações remetam para as páginas da edição crítica e não para as páginas deste mesmo volume. Discutem-se sucessivamente a natureza da alma (Tellkamp considera que Alberto «es algo confuso», mas note-se que não se atém à interpretação desta obra, recorrendo sem explicação ao *De natura et origine animae*, uma obra mais teológica sobre a questão da origem da alma e sem contextualizar os diferentes argumentos usados em cada uma destas obras, cfr. pp. 29-20), a per-

cepção (onde também vê «ambiguidade» na teoria da “inmutação espiritual”, p. 37; ou que oferece uma explicação «problemática» sobre o papel da *species* na percepção, p. 38), as faculdades sensitivas interiores, a teoria do intelecto (onde é discutida a complexa proximidade e afastamento em relação à teoria dos intellectos possível e agente, retomada de Averróis, pp. 53-60). Os juízos críticos que vamos lendo deixam entender uma orientação interpretativa a partir das posições da Tomás de Aquino, como se essas fossem as posições doutrinárias adequadas e auto-evidentes, em vez de tratar Alberto Magno por si mesmo e pela discussão dos seus próprios argumentos.

A tradução integral do *De anima* de Alberto Magno é um feito notável e disponibiliza o acesso à obra a um mais vasto conjunto de leitores. É também um exercício filosófico de relevo porque a natureza técnica do texto e o vocabulário de Alberto constituem um desafio sério para qualquer tradutor que pretenda oferecer um texto fluido e filosoficamente compreensível. É desse desafio que Jörg Tellkamp dá conta quando descreve as suas opções de tradução: «con el deseo de presentar una versión castellana que sea inteligible, se ha intentado ajustar la terminología albertiana, en la medida de lo posible, a un vocabulário filosófico contemporáneo» (p. 60). Mesmo assim, o autor matiza a opção dessa ponte com a contemporaneidade, mostrando ter observado este princípio em limites razoáveis: «pareció deseable que la traducción facilitara una comprensión contemporánea de un texto filosófico medieval sin incurrir en anacronismos terminológicos innecesarios» (idem). Teria sido muito útil para o leitor que o tradutor exemplificasse estas opções terminológicas, ou publicasse mesmo o correspondente glossário, como é habitual em traduções académicas, o que permitiria ao leitor ajuizar sobre a respetiva adequação, ou ter em cada caso presente qual o vocabulário latino usado por Alberto. De qualquer modo, para esses casos que suscitem dificuldade ou a curiosidade dos leitores, o texto latino da *editio Coloniensis* é hoje acessível por vários meios. É também desta edição que provém uma seleção da identificação de lugares paralelos, de remissões ou de fontes assinaladas em nota da tradução. Jörg Tellkamp acrescenta algumas notas para clarificar conceitos ou, mais raramente ainda, para assinalar variantes da edição Stroick.

A publicação desta tradução do *De anima* é sem dúvida mais um bom contributo para a redescoberta em curso da obra de Alberto Magno. E o seu pensamento sobre o homem, a psicologia, a gnoseologia e a noética sairá valorizado pela leitura de uma das obras onde é exposto com mais clareza e sistematicidade.

José Francisco Meirinhos  
(Universidade do Porto)

Thomas von Aquin, *Quaestio disputata «De unione Verbi incarnati»* (Über die Union des fleischgewordenen Wortes), Lateinischer Text erstellt von Walter Senner OP – Barbara BARTOCCI – Klaus OBENAUER, Übersetzung, ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar und theologisch-theologiegeschichtliche Reflexion von Klaus OBENAUER, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 2011; V-XIV+575 pp.; ISBN 9783772825637.

A edição da *Quaestio disputata «De unione Verbi incarnati»* de São Tomás de Aquino tem como objetivo principal abrir os horizontes ao leitor sobre um texto que, até ao momento, tem sido pouco estudado e pouco conhecido. Este volume contém o texto latino estabelecido por Walter Senner OP e Barbara Bartocci, juntamente com a tradução bilingue latim-alemão realizada por Klaus Obenauer, seguida de uma reflexão teológica e histórico-teológica minuciosamente construída a partir de uma análise detalhada dos cinco artigos da «União do Verbo encarnado», constituindo o mais significativo contributo no espaço germânico realizado até ao momento sobre esta *Quaestio disputata* de São Tomás. Porém, como vamos ver, o contributo desta publicação ultrapassa largamente uma dada região linguística, porquanto, revela ser um dos melhores estudos efetuados sobre a *Questão única*, de índole e de teor cristológico, que vem precisamente completar outros estudos publicados recentemente, o primeiro, em língua francesa, por Marie Hélène Deloffre, «Question disputé. L'union du Verbe incarné», (Bibliothèque des textes philosophiques, Ed. Vrin, Paris), de 2000, e que contém uma edição do texto, bem como a sua tradução e comentário, e o segundo, em língua inglesa, de Richard Cross que Obenauer caracteriza como sendo «um estudo interessante e extremamente sofisticado», intitulado: «The metaphysics of incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus», Oxford, 2002. De facto, estes dois trabalhos são importantes na medida em que a presente edição alemã se posiciona teoricamente face, quer à edição francesa de Deloffre do DU (abreviatura do *De unione Verbi incarnati*), quer face à análise e reflexão de Cross. Todavia, isso não implica que outros estudos não sejam também utilizados, como aliás, está patenteado na bibliografia (pp. 564-567), ainda que a maior parte deles sejam do século passado e alguns, em particular, dos anos 20. Por outro lado, até ao momento, o DU não foi objeto de edição por parte da Comissão Leonina, apesar das *Quaestiones disputatae*, como o *De Malo* e o *De veritate*, já o terem sido. Por esta razão, a presente edição reveste-se de alguma importância não só quanto ao estabelecimento do texto latino e os problemas que levanta, mas também quanto ao nível de exploração exegética e metodológica alcançado.

Tal como é referido no prefácio, por Klaus Obenauer, esta edição com a respetiva reflexão e comentário só foi possível graças, em primeiro lugar, ao estabelecimento do texto latino, com base na avaliação dos manuscritos mais importantes e que, segundo o nosso autor, ultrapassam em qualidade as edições anteriormente publicadas. Para isso, o trabalho de Walter Senner, professor na Universidade Pontificia Angelicum, em Roma, bem como da sua assistente Barbara Bartocci, foi precioso e imprescindível no estabelecimento do texto.

O índice da obra revela claramente como a obra se apresenta na sua configuração editorial, que integrando edição do texto, com a tradução e comentário detalhado, foram realizados com grande rigor científico e técnico. As análises aos cinco artigos da Questão única (Quaestio unica «De unione Verbi incarnati») revelam uma análise exegética e filosófica original quanto à forma como se pratica habitualmente nos comentários e nas explicações do texto.

É na introdução (H. 1) que Klaus Obenauer explica a significação, a estrutura e a finalidade da obra no seu conjunto, expondo antecipadamente as linhas gerais do estudo aprofundado à maneira da *Disputa escolástica*, fornecendo ao leitor as informações técnicas necessárias para o efeito. Em H. 2, o autor procede à explicação sobre a classificação e os fundamentos para a garantia histórica do texto, e em H. 3 procede a uma abordagem do texto latino, com um relato informativo sobre a edição; em H. 4 expõem as anotações técnicas, descrevendo em 3 pontos o género de texto com que estamos a lidar, as abreviaturas usadas, e por fim, uma explicação sobre as citações. Segue-se a edição do texto latino, com a respetiva tradução. O texto latino apresenta o aparato crítico com as variantes e a tradução contém um aparato de fontes. De seguida, encontramos o comentário detalhado e exaustivo sobre cada artigo da Questão.

No ponto 2 da introdução relativamente à garantia histórica do texto o autor expõe o ponto da situação quanto à redação do DU que a maior parte dos estudos (Deloffre, Pelster, Torrel, Mulchahey) situam de forma consensual cronologicamente no mesmo período em que São Tomás inicia a redação da tertia pars da *Summa*, e que se dá aquando da segunda estadia de Tomás de Aquino em Paris, entre 1272/73 (p. 5). Porém Obenauer aponta para outra alternativa cronológica que é amplamente discutida no comentário ao primeiro artigo (pp. 169-180). O nosso autor propõe, portanto, uma datação para a redação do DU com base numa análise detalhada sobre a utilização do DU por Egídio Romano (1243-1316) na sua *Reportatio Lecture super libros I-IV Sententiarum*, fazendo depender a revisão da datação do DU, em função do uso explícito que faz o

teólogo no seu III Sent., 21, 33, na crítica que faz a DU 3, e cuja redação terá sido realizada entre o Natal de 1269, mas antes da Páscoa de 1271.

Relativamente ao texto latino, Obenauer apresenta o relatório de edição (*Editionsbericht*) de Walter Senner e de Barbara Bartocci: «junta-se aqui o relatório de edição dos editores Walter Senner e Barbara Bartocci que ambos tinham realizado, em grande parte, para o estabelecimento do texto latino» (p. 6), bem como o repertório da integralidade dos manuscritos realizados pela Comissão Leonina e que foram parcialmente editados em [CMTA=Codices manuscripti Operum Thomae de Aquino, rec. Hyacinth-François Dondaine e. a. 3 vol., Romae, 1967] (p. 7). Por outro, dá indicação do grupo de manuscritos utilizados pelos editores para esta edição, com o nº total de 8 manuscritos, cujas siglas são: L, M, O, P, V<sub>1</sub>, V<sub>2</sub>, r (edição impressa de 1753), m (edição impressa de 1825). A partir deste grupo selecionado de manuscritos é apresentado uma análise quantitativa e qualitativa das variantes. Apresentam alguma avaliação sobre o manuscrito O e M, que possuem uma grande quantidade de características concordantes, mais com as edições impressas, do que com os restantes manuscritos (p.11)

O texto latino é apresentado com as variantes relativas aos oito manuscritos. A única particularidade está no facto de que nos casos em que o texto latino parece mostrar um não sentido, ou alguma deficiência sintática ou gramatical, procedeu-se a uma modificação conjectural que sem se afastar do princípio da crítica textual *lectio difficilior*, avança para um outro que consiste em colocar em nota, no texto latino a respetiva variante, com a indicação do texto traduzido (*Textus translatus*), de acordo com a correção latina alternativa e que foi efetuada na tradução.

Como é referido pelos autores esta edição não é propriamente uma edição crítica, embora seja já o início para a sua realização: «Portanto, embora não seja totalmente uma edição crítica do texto, há, porém, esta que deverá conduzir a uma proximidade com o texto original, mais do que com as edições, até ao momento, existentes» (p. 15).

Na verdade, apesar de elencarem os manuscritos existentes e de estabelecerem o texto latino com as variantes de um grupo selecionado de manuscritos, não apresentam nem o *stemma codicum*, nem fazem a história da crítica interna e externa dos manuscritos, bem como uma exposição clara sobre a razão da escolha deste grupo de manuscritos. No entanto, representa relativamente a outras edições um trabalho bastante significativo e que se distancia de uma edição normal.

Para além da análise exaustiva da *Quaestio única*, na sua totalidade, há ainda o comentário explicativo e interpretativo, que compara este texto com a *Suma de Teologia*, a *Summa contra Gentiles*, bem como com o *Comentário às Sentenças III*, e ainda com as *Quaestiones Quodlibetales*, evidenciando a desenvoltura da análise e da estrutura reflexiva do comentário. Há uma análise detalhada para cada um dos artigos com uma análise *per se* para as objeções, para o *sed contra* e para o *corpo do artigo* (*corpus articuli*). A particularidade deste comentário exaustivo é de que para os argumentos das objeções não se segue a ordem numérica estabelecida no texto de Tomás de Aquino, fazendo-se um comentário segundo uma ordem dos argumentos, mas que estão de acordo com a singularidade lógica proposta pelo autor do comentário, a fim de justificar a sua reflexão, como uma forma possível e exploratória quanto à composição do próprio texto de Tomás de Aquino. Por outro lado, o comentário é ainda fortalecido com o estabelecimento de paralelismos, no interior do *corpus thomisticum*, que se podem ler, por exemplo, entre as páginas 181 e 222. De referir também que o *aparelho teórico*, abrangendo conceitos como: *suppositum*, *substantia*, *persona*, *natura humana* e *natura divina*, e *hypostasis* é fonte de análise aprofundada não só no uso que é feito no DU, mas também em outras obras de Tomás de Aquino.

Por todas estas razões, em suma, esta edição representa um contributo significativo para se vir a efetuar uma edição crítica, de facto, mas também para que, futuramente, se possam vir a desenvolver estudos aprofundados sobre esta temática em particular, nesta *Quaestio disputata* do *Doctor angelicus*.

Maria Manuela Brito Martins  
(Universidade Católica Portuguesa – Porto)



Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA: Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, edited by T. SUAREZ-NANI et al., (Ancient and Medieval Philosophy - Series 3: Francisci de Marchia Opera Philosophica et Theologica, 1, 2, 3) Leuven University Press, Leuven 2008-2012.

Vol. I: *Quaestiones 1-12*, edited by T. SUAREZ-NANI – W. DUBA – E. BABEY – G.J. ETZKORN; 272 pp.; ISBN 9789058677006.

Vol. II: *Quaestiones 13-27*, edited by T. SUAREZ-NANI – W. DUBA – E. BABEY – G.J. ETZKORN; 314 pp.; ISBN: 9789058678478.

Vol. III: *Quaestiones 28-49*, edited by T. SUAREZ-NANI – W. DUBA – E. BABEY – G.J. ETZKORN; 502 pp.; ISBN: 9789058678942.

Os estudos em torno da obra de Francisco de Marchia (Franciscus de Marchia, Franciscus de Esculo, Franciscus Rubeus de Pignano, Francesco d'Ascoli, Francesco d'Appignano, Doctor Succintus) têm vindo a ganhar novo fôlego desde há cerca de três décadas. Pierre Duhem e Anneliese Maier já haviam notado a sua importância para a história da ciência. Estudos mais recentes foram-se inteirando da sua importância noutras áreas, quer enquanto influenciando autores fundamentais como Guilherme de Ockham e Gregório de Rimini, quer na originalidade das suas posições relativamente a assuntos tão diversos como o dos futuros contingentes e o da polémica com o papado de Avignon sobre a pobreza apostólica. Tradicionalmente visto como um escotista, Francisco de Marchia é, afinal, um autor bem mais original do que se pensava. Perante o interesse renovado de especialistas sobre este autor, surgiu a necessidade de proceder à edição das suas obras, na sua grande maioria apenas disponíveis em manuscrito. Nazareno Mariani, Girard J. Etzkorn, Russell Friedman e Christopher Schabel têm sido os responsáveis por diversos trabalhos de edição crítica. Os dois últimos tiveram a iniciativa de criar um projeto para a edição da *Opera Philosophica et Theologica* de Francisco de Marchia, edição esta que se propõe a trazer para os nossos dias, entre outras obras, as várias versões dos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo.

A obra que aqui se apresenta faz parte deste mesmo projeto. Trata-se da edição crítica de uma das três diferentes redações da *Reportatio* do segundo livro das *Sentenças*, a «*Reportatio IIA*» (doravante Rep. IIA). Esta redação encontra-se em 14 testemunhas e é a mais importante das três, quer por ser a mais difundida, quer por ser a mais extensa. Os três volumes da edição da Rep. IIA estão organizados tematicamente: o primeiro volume, que contém as questões 1 a 12, trata da criação; o segundo, que contém as questões 13 a 27, da angelologia;



o terceiro, que contém as questões 28 a 49, trata de dois assuntos, a saber, cosmologia (qq. 28-36) e psicologia (qq. 37-49).

Cada um dos volumes abre com uma longa introdução de dois dos editores: Tiziana Suarez-Nani e William Duba. No primeiro volume, começa-se por uma apresentação biobibliográfica de Francisco de Marchia. De resto, a estrutura da introdução de cada um dos três volumes é bastante semelhante. Os editores começam por fazer um resumo dos conteúdos de cada questão. De seguida, um estudo exaustivo das fontes utilizadas por Francisco de Marchia. Depois, uma longa e rigorosíssima exposição da história da transmissão dos manuscritos da Rep. IIA. Finalmente, inventariam os maiores desafios e problemas em torno das suas opções editoriais. Todos os volumes contém ainda no final uma extensa bibliografia e vários índices (das passagens bíblicas referidas; das autoridades; dos códices; dos nomes e lugares), instrumentos fundamentais para quem queira debruçar-se sobre Francisco de Marchia. Enquanto instrumento de pesquisa para os investigadores, esta edição tornar-se-á certamente numa peça-chave, dada a sua qualidade e completude.

Apesar de se tratar de um comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, mesmo nas questões de cariz mais teológico, Francisco de Marchia tematiza pontos filosóficos fundamentais, como veremos. O comentário é demasiado extenso para entrarmos em pormenores, pelo que se apresentarão aqui apenas um elenco dos problemas tratados e as posições mais distintivas e originais do autor.

O primeiro volume (questões 1 a 12) diz respeito à criação. Estarão em causa autores como Henrique de Gand, Duns Escoto e Pedro Auréolo, a partir dos quais Francisco de Marchia formula as suas soluções, ora aproximando-se de um ou vários deles, ora demarcando-se. O assunto da criação é o campo no qual se desenvolvem doutrinas sobre modalidades de ação e causalidade, o problema do nada (dado que os autores cristãos advogavam a criação *ex nihilo*) e a relação entre a natureza temporal da criatura e a natureza eterna de Deus. Neste volume, Francisco de Marchia debate-se com as seguintes questões: a criação ser criação de singulares e a subsequente crítica à noção escotiana de *natura communis*; o problema da demonstrabilidade da passagem do não-ser ao ser, que é, para Marchia, indemonstrável; a distinção entre o sujeito da criação e o objeto da criação, isto é, o problema de se antes das criaturas serem criadas já havia uma potência passiva da criação, coisa que negará; a relação entre criação e conservação; o estatuto da relação enquanto aplicável a Deus e à criatura; a explicação da ação da criação através do par ação - paixão, que coincide com o par vontade criadora - criatura; e finalmente, a muitíssimo controversa questão da eternidade do mundo.

Nesta última questão do 1º volume, Francisco de Marchia distingue o plano da possibilidade do plano da atualidade e defende que embora atualmente as coisas não sejam assim, poderia ser que a criação fosse eterna e simultaneamente as coisas fossem sucessivas.

O segundo volume (questões 13 a 27), por sua vez, diz respeito aos anjos, tema fundamental para a história da filosofia, dado que é nele, muitas vezes, que se dão as grandes inovações conceptuais. A determinação teórica das características de uma criatura puramente espiritual propicia esta criatividade, potenciada pelas exigências das condenações de Paris de 1277, que impediram, por exemplo, que se pudesse defender que não há anjos da mesma espécie porque não têm matéria ou que os anjos não ocupam um lugar. Embora se discutam problemas como o de saber se os anjos falam uns com os outros, desengane-se quem pensar que a angelologia é um assunto sem interesse. Neste conjunto de questões, Francisco de Marchia defende o seguinte: não se pode provar racionalmente a existência de substâncias puramente imateriais; o hilemorfismo universal deve ser rejeitado e a composição dos anjos é uma composição de ato e potência; contra Egidio Romano, Godofredo de Fontaines e Tomás de Aquino, podem existir vários anjos da mesma espécie e a matéria não pode ser princípio de individuação; os anjos ocupam um lugar, vários anjos podem ocupar o mesmo lugar e o movimento dos anjos não pode ser instantâneo; as faculdades humanas superiores e as angélicas não são iguais, pois o intelecto humano, apenas para dar um exemplo, necessita do *phantasma* na imaginação para conceber a realidade; a imortalidade da alma imaterial não pode ser provada racionalmente; e o desejo dos demónios para o mal não pode ser causado por outra coisa que não a sua própria vontade, ou seja, Francisco de Marchia reitera um voluntarismo radical segundo o qual o hábito nunca pode determinar uma escolha, apenas facilitá-la ou dificultá-la.

O terceiro volume (questões 28 a 49) é especialmente importante para quem esteja mais interessado em temas estritamente filosóficos. Sem ser exaustivo, é no primeiro grupo de questões cosmológicas que surgirão: a discussão sobre a natureza da matéria, da forma e do composto hilemórfico; o trabalho sobre as noções aristotélicas de espaço, isto é, ‘onde’ (*ubi*) e posição (*situs*); a ideia de que o céu não só tem matéria, como a matéria do céu é homogênea com a matéria do mundo sublunar, passo fundamental para a homogeneidade do universo da ciência moderna; e uma crítica da doutrina segundo a qual a matéria é a causa da corruptibilidade. No segundo grupo de questões, sobre a alma humana e as suas faculdades, encontram-se discutidas as seguintes temáticas: a interação do intelecto, e também da alma vegetativa e da alma sensitiva, com o corpo, onde

se define que nem o intelecto, nem as almas vegetativa e sensitiva têm extensão; o debate sobre a pluralidade ou não de formas substanciais nos seres dotados de alma, no qual segue o dimorfismo de Henrique de Gand e de Duns Escoto; a *vexata quaestio* da unidade do intelecto, tema polémico, antes de mais pelas suas consequências escatológicas e morais, no qual Francisco de Marchia dirá que a multiplicidade dos intelectos se demonstra a partir da multiplicidade de indivíduos; a causalidade do intelecto na cognição e da vontade na ação, assuntos nos quais discordará de Duns Escoto; a relação entre o intelecto e a vontade, com primazia desta, que pode agir independentemente dos juízos intelectuais práticos; e a causalidade divina, tendo em vista, por assim dizer, uma teodiceia.

Em suma, podemos dizer que estamos perante um grande acontecimento editorial. Os estudos em torno de Francisco de Marchia estão a adquirir grande solidez e está visto que este autor merece ser lido, interpretado, não apenas enquanto influenciando terceiros, mas nas suas próprias propostas filosóficas desafiantes. Decerto que num futuro próximo esta edição terá consequências na compreensão geral da evolução das discussões filosóficas e teológicas no século XIV.

Mário Correia

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

SILVA, José Filipe, *Robert Kilwardby on the Human Soul: Plurality of Forms and Censorship in the Thirteenth Century*, (Investigating Medieval Philosophy, 3) Brill, Leiden-Boston 2012; 313 pp.; ISBN 9789004229846.

Este livro é um contributo importante para o conhecimento da posição filosófica e da obra intelectual de Robert Kilwardby, arcebispo de Cantuária e um autor pouco tratado até há pouco tempo, no entanto sobretudo conhecido por ser o promotor das conhecidas Proibições de Oxford de 1277. O estudo de José Filipe Silva descreve e analisa em detalhe a sua doutrina da alma, desde os primeiros textos parisienses até à *Epistola ad Petrum de Confleto*, fundamentando duas conclusões principais: por um lado, Kilwardby deve ser considerado um conhecedor do pensamento aristotélico que, dentro do possível, o assume e tenta conciliá-lo com a posição agostiniana que ele próprio segue. Por outra parte, Silva reivindica a afirmação, já defendida anteriormente por Wilshire, de que o objetivo das Proibições não foi a doutrina do Aquinate, como habitualmente se tem considerado, mas o conjunto de doutrinas em favor da simplicidade da alma,

também defendida por outros autores do século XIII e não apenas pelo Doutor Angélico.

O livro, que resulta da tese defendida pelo autor em 2009 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (*The Human Soul, Robert Kilwardby's Natural Philosophy and Theology*, orientador José Meirinhos; co-orientador S. Knuutti-la), distribui-se em Introdução e três partes principais: Human Beings, Theory of Knowledge e Discussion. Num breve percurso pelos dados centrais conhecidos da biografia de Kilwardby, na Introdução o autor dá conta das etapas principais: o ensino na Faculdade de Artes em Paris, o ingresso na ordem dominicana, c. 1245, e o cargo como arcebispo a partir de 1272. Depois disto, é importante a data de 1277, quando é proferida em Oxford a proibição de ensinar 30 teses, que imediatamente recebeu tantas críticas como apoios. Seja como for, a posição de Kilwardby é um ponto de inflexão nas tendências dos dominicanos e franciscanos, que assumem a partir desse momento posições diversas e desencontradas, o que faz de Kilwardby o último dominicano oposto à teoria da unidade da alma.

Na Primeira Parte, capítulo 1, «The Soul», discorre sobre a doutrina da alma, definida como forma do corpo e princípio de vida dos seres inanimados. Enquanto umas partes da alma – chamadas também potências, essências ou formas – se dão por via da geração, a intelectual distingue-se por ser criada diretamente por Deus e ser a perfeição última do corpo sensitivo – do mesmo modo que para Rolando de Cremona ou Guilherme de Alvéria –, que o move «sicut nauta navi». Na relação com o corpo as partes vegetativa e sensitiva atuam como disposições que preparam o corpo para a receção da intelectual. A alma racional tem uma composição hilemórfica e é uma entidade subsistente. A unidade com o corpo produz-se através da *unibilitas*, que é a inclinação própria e essencial da alma, apenas humana, para o corpo. O dualismo é atenuado graças a esta inclinação natural, essencial, da alma para o corpo. As duas entidades, alma e corpo, manifestam uma realidade composta de formas onde uma se ordena à outra, em que uma aperfeiçoa e a outra é aperfeiçoada. O capítulo 2, «Matter, Form and Change», trata do problema da matéria desde a posição de Kilwardby, distinguindo entre dois aspetos da matéria primeira: de acordo com a sua essência e de acordo com o seu ser. A matéria para Kilwardby, longe de ser um princípio radicalmente passivo, contém uma inclinação ativa para adquirir a forma, é portanto uma potência ativa. Esta visão está estreitamente relacionada com o problema da geração aplicado à alma (2.1), que é a questão-chave que leva o arcebispo a defender o pluralismo e a dupla origem da alma, criada e gerada, segundo José Silva. A geração produz-se graças a que existem na matéria potências ativas que

funcionam como princípios internos da mudança. A forma, desta maneira, existe na matéria num estado incoativo. Kilwardby identifica esta posição com a conceção agostiniana das razões seminais. O capítulo 3, «The Soul as *una forma viventis*», trata especificamente a necessidade de uma pluralidade de potências e o problema da unidade das potências, nomeadamente como se organiza esta pluralidade. De acordo com Kilwardby, cada forma sobrevive à chegada da forma mais alta, que aperfeiçoa mas não determina a inferior. Neste capítulo, José Silva mostra como o autor não está tão longe daqueles contemporâneos que eram bons conhecedores do pensamento do Estagirita. Kilwardby afirma o seu pluralismo contra um único princípio determinante, ideia defendida em doutrinas como as de João Blund ou Guilherme de Alvérnia. Neste sentido, foi o arcebispo quem proporcionou a crítica mais detalhada e sistemática desta teoria da unidade, através de argumentos tanto de filosofia natural como teológicos.

A Segunda Parte é dedicada à teoria do conhecimento de Kilwardby. O capítulo 4, «Sense Perception», estuda sobretudo a obra *De spiritu fantastico*, de 1250. A teoria do conhecimento de Kilwardby parte do aristotelismo ao afirmar que a alma está vazia de imagens corporais antes da percepção. No entanto, o seu agostinismo revela-se na defesa da natureza ativa da alma sensitiva, não do intelecto, no processo de aquisição da imagem. Desta maneira, Kilwardby descreve um processo em que o espírito, instrumento corporal da alma sensitiva, transmite a imagem desde os órgãos até ao sentido comum. É a alma, em todo caso, e não o objeto exterior, portanto, a responsável da espécie, que se produz pela atenção da alma ao corpo. O seguinte capítulo, «Intellectual Cognition», é uma parte mais complexa e de compreensão mais difícil, por compendiar, talvez demais, diferentes aspetos relacionados com a epistemologia de Kilwardby. Estes aspetos são: a abstração (5.1); o problema dos universais (5.2); o modelo trinitário da alma (5.3); a memória (5.4); a sua crítica do intelecto único – segundo José Silva é o primeiro testemunho dessa crítica – (5.5); o problema da individuação (5.6); a conceção de verdade e ciência (agostiniana, mas influenciada pelos *Analíticos posteriores*) (5.7 e 5.8); a teoria da linguagem (5.9); o intelecto angélico (5.10); a iluminação divina no intelecto (graças à qual existem algumas verdades imutáveis por um lado e, por outro, a possibilidade natural de atingir o conhecimento através dos seus poderes cognitivos) (5.11); os demónios (5.12); e finalmente as ideias divinas como causas exemplares das coisas que garantem a sua inteligibilidade (5.13). Esta parte mostra a complexidade e alcance da epistemologia de Kilwardby, que, apesar do seu agostinismo, desenvolve argumentos complexos usando categorias e ideias próprias do aristotelismo.

Finalmente, na Parte Três, de discussão, o estudo retoma o contexto das Condenações de 1277 para mostrar o erro de alguns preconceitos assumidos acerca delas, assim como para demonstrar que o pensamento de Tomás de Aquino não era o objetivo concreto das Proibições, mas que estavam dirigidas a um destinatário mais amplo que incluía todos os pensadores defensores da simplicidade da alma. Assim, o autor alinha-se com Wilshire e Lewry e posiciona-se contra Mandonnet, De Wulf ou Callus, ao considerar ser até possível que Kilwardby desconhecesse a teoria psicológica de Tomás de Aquino.

Como se pode ver, o estudo realizado por José Filipe Silva proporciona uma análise profunda da teoria psicológica e epistemológica de Robert Kilwardby sem desatender às coordenadas do debate do seu tempo sobre a alma e as distintas potências, um debate com dois polos, o aristotelismo e o agostinismo, que autores como Kilwardby procuram reconciliar. Desta maneira o autor consegue mostrar a complexidade do pensamento de Kilwardby, autor que tem sido considerado pela historiografia tradicional como um «conservador neo-agostiniano», sendo ensombrecido, como tantos outros autores importantes, pelas grandes figuras intelectuais desse século, figuras que, no entanto, não podem entender-se senão em diálogo com o pensamento destes autores que formam o seu contexto mais imediato. No caso de Kilwardby, as Condenações que promoveu têm contribuído para originar alguns equívocos relativamente à sua filosofia, reduzindo-o a um pensador anti-tomista e, por extensão, anti-aristotélico. No entanto, como José Silva insiste em assinalar, o arcebispo de Cantuária foi testemunha das discussões filosóficas da sua época e, como fizeram muitos outros pensadores, integrou muitos elementos da teoria aristotélica no seu discurso.

Em conclusão, este livro é o resultado de dedicada investigação e estudo do autor sobre os diversos aspetos da psicologia e epistemologia de Robert Kilwardby. O mérito do Autor corrobora-se também pelo facto de ser quem assina o capítulo sobre a alma e a epistemologia no recente *Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby* editado. Henrik Lagerlund e Paul Thom (Brill, Köln 2013).

O livro termina com uma extensa bibliografia de fontes e estudos, um índice de autores e de conceitos-chave. É por tudo isto um livro de referência para o conhecimento e estudo Robert Kilwardby e do debate doutrinal sobre a alma e o conhecimento na primeira metade do século XIII.

Celia López Alcalde  
(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

OPPY, Graham and TRAKAKIS, N.N. (eds.), *Medieval Philosophy of Religion*, (The History of Western Philosophy of Religion, vol. 2) Routledge, London and New York 2014, 304 pp.; ISBN 9781844656820.

This volume is the second in a five volume work titled *The History of Western Philosophy of Religion* under the general editorship of Graham Oppy. This agglomerative work comprises 19 authors overarching the thought of Boethius to Erasmus in a manner that is neither analogous in content nor eclectic in theme. Rather, this book is a powerful analysis of the relationship between early Christian presuppositions and the crescendo of philosophical thought in Western Europe. Although it is a work on the philosophy of religion, it correspondingly functions as a tour of historical thought, both in its treatment of religious thought and its analysis of philosophic scope. Sometimes defending the faith from the new influential inheritance of ancient Greek philosophers, at other times embracing sophisticated philosophical arguments from the scholastic and monastic schools of the medieval West, this book presents interesting reading both to the novice in the subject and also to the experienced in the field. The chapters include developments on Boethius, Johannes Scottus Eriugena, Al-Farabi, Avicenna, Anselm of Canterbury, Al-Ghazali, Peter Abelard, Bernard of Clairvaux, Averroes, Moses Maimonides, Roger Bacon, Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William Ockham, Gersonides, John Wyclif, Nicholas of Cusa, and Erasmus of Rotterdam.

The anthology begins with a chapter of introduction written by G.R. Evans, professor of medieval theology and intellectual history at the University of Cambridge. This chapter connects the worlds the ancient thinkers with that of the newly developing world of religious thought. Evans explains how the beginning of the sixteenth century saw several significant transitions in the way students of philosophy and religion understood the relationship between the two. Whether it be Greek-speaking Christians or Latin-speaking Christians, Evans shows how ‘rules for living’ and a ‘framework of belief’ were thought through in relationship to the adoption of Greek ideas. Nestorian and Jacobite Christians who spoke Syriac and Arabic, were influenced by Jewish scholars and soon the main energy of Western medieval thought went into the study of philosophical and theological method and the underlying questions of the nature of logic and language. This change towards a new welcoming of logic and ancient philosophy produced a new syllabus in the developing schools of the West. The standards of the *trivium* and the *quadrivium* give way to an avalanche of Aristotelian re-ordering where philosophy and theology soon trade places. Evans ends the chapter by explaining



how medieval pedagogy was now disposed to consider theories of a higher kind of study than merely practical disciplines of rules.

The following chapter is written by John Marenbon, editor of the *Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (2012), on Boethius' contribution to philosophy. Boethius' final work, *De consolazione philosophiae* (*Consolation of philosophy*) is treated by Marenbon to introduce the «problem of prescience», a logical dilemma stipulated by the concurrence of the foreknowledge of God with the apparent freedom of human will. Marenbon easily develops the theme of «modes of cognition principle» and the underlining reasoning so that the reader understands both the theological implication as well as the philosophical mechanisms that underscore Boethius' solution. Although each chapter of the book is written by a different scholar, this first chapter is exemplary in the mode that each medieval philosopher is presented. The authors generally present a short biographical and historical setting of their particular philosopher, then a summary of their works, and finally a precocious commentary on the significance of their thought. Although this is the general pattern throughout the book, a pronounced example of this format would be Tamar Rudavsky's chapter on Levi ben Gershom (known as Gersonides) of the twelfth century. While maintaining the general scheme, Rudavsky's contextualization of Jewish theology and Christian traditionalism enhance the readers perception of the persuasive argument within Gersonide's thought.

A characteristic of this book is the full amplitude of content spanning from the sixth century to the sixteenth century. The chapter on John Wyclif, for example, written by Stephen E. Lahey, of the University of Nebraska-Lincoln, shows how Wyclif's influence over the Protestant Reformation had its roots in a solid foundation of scholastic tradition. Wyclif's scholastic (and reactionary) conservatism, led him to reject Eucharistic theology on the bases that logic must be used to approach God in such things as the doctrine of transubstantiation. Preceding Lahey's chapter on John Wyclif is Gyula Klima's chapter on William of Ockham. Klima, of Fordham University in New York, presents Ockham's nominalism which denied the existence of mind-independent universals. Even though each scholar writes independently of each other, the systematic presentation of relevant themes produce a pleasant roadmap to follow. In this case, the progression from St. Thomas to Ockham and then to Wyclif. Although this book is not necessarily a history, it's depth in presenting the historic theological issues with their application of philosophy in order to reach solutions brings the reader to the front seat of the grand theater of thought.

The Medieval Philosophy of Religion is also a very useful reference tool.



The main chapter index found at the beginning of the book presents the philosophers in somewhat historical order allowing to find a chapter easily, either in reference to historical sequence or to the author himself. Each chapter is easily navigable since the format of biography and context preceded by works and then finally commentary is generally kept throughout the book. There are two indexes at the end of the book. The first is a six page chronology. It is rather complete in not only the placement of philosophical events but also in regards to events in general world history. This makes the chronology useful when comparing other literary studies to philosophy. The second index is a subject index that offers nine pages of detailed subjects and their reference within the book for quick consultation. This index not only lists themes but also the names of those quoted throughout the entire volume. This makes the index even more useful when studying a topic not necessarily connected to Medieval Philosophy. The entire scaffolding of the book is appropriate for research and as whole, a valuable resource to all those interested in the medieval philosophy of religion.

David Cerqueira  
(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

HAMESSE, J. et MEIRINHOS, J. (éds.), *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives*, (Textes et Études du Moyen Âge, 59) Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011, 291 pp., ISBN 978-2-503-54175-4.

Este livro publica as atas do colóquio realizado em maio de 2010, em Paris, que correspondeu a uma demanda geral: fazer o balanço e dar a conhecer o panorama das investigações em torno dos glossários e dos léxicos medievais inéditos, com um enfoque especial nos léxicos científicos bilingues ou multilingues. Trata-se de um contributo prestimoso para o estudo dos glossários medievais, que teve como ponto de partida o colóquio organizado em 1994 pelo Centre Ettore Majorana d'Erice, cujas atas foram publicadas em 1996, em Louvaine-la-Neuve, sob o título *Les Manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du moyen âge*.

Com uma capa esteticamente atraente e com os conteúdos dispostos num manifesto cuidado gráfico, o livro abre com o *Avant-Propos* dos editores J. Hamesse e J. Meirinhos que, para além de nos informarem sobre as inúmeras iniciativas

tomadas no âmbito deste domínio pelos vários investigadores e pelos projetos de investigação em curso no espaço europeu, põem em relevo as atividades e as publicações mais diretamente relacionadas com o tema do colóquio. Segue-se-lhe um conjunto de 14 artigos, no final dos quais Louis Holtz tece importantes conclusões que sistematizam os resultados apresentados nas várias comunicações e perspetivam novos horizontes de análise. O bem organizado conjunto integra no final três índices – «Index Manuscriptorum», «Index Auctorum Antiquorum et Mediaevalium», «Index Auctorum Modernorum» – que permitem uma leitura de consulta e um enquadramento cronológico dos autores e respetivas matérias.

O conjunto dos diversos artigos que compõem este livro destaca a emergência dos glossários na Idade Média como verdadeiro epifenómeno do convívio interlinguístico entre as línguas eruditas e as línguas vernaculares e mostra-nos a importância dos glossários para o estudo deste campo de ensaio linguístico que foi a Europa medieval.

Efetivamente, o estudo dos glossários apresentados, tão diferentes entre si no seu âmbito, conceção e estrutura, permite não só alargar a lista de glossários elaborados na Idade Média e avaliar a sua importância documental para o estudo diacrónico das línguas, mas também acrescentar novos dados que em muito contribuem para documentar aspetos sociolinguísticos e histórico-culturais.

Inicialmente implicados apenas na transmissão textual, os glossários acabaram por se estender à tradição literária, bíblica, ao ensino, à prática da retórica e à elaboração científica, como deixa pressupor o conjunto das comunicações em geral e, em especial, as de Alexjandro García González, Enrique Cartelle, Judith Schlanger e de Olivier Collet. Para além dos glossários médicos abordados por Alexandro García González e Enrique Cartelle, enriquecem especialmente este volume, pelo carácter temático inédito dos glossários apreciados, os artigos de Judith Schlanger e de Giuseppe Ucciardello: Judith Schlanger apresenta-nos os glossários bíblicos bilingues hebraico-línguas vernaculares como um género importante e diferenciado no seio das obras da lexicografia hebraica medieval; Giuseppe Ucciardello dá-nos uma ideia da riqueza lexicográfica e exegética que subjaz ao acervo considerável de léxicos do âmbito da retórica, do seu papel na conservação dos circuitos textuais dos oradores áticos da antiguidade, dos canais tortuosos de transmissão e de receção num ambiente cultural diferente.

No que respeita às suas origens, o trabalho de Brian Merrilees leva-nos a concluir que a questão das fontes destas exercitações embrionárias da lexicografia merece uma reflexão mais alargada do que aquela que se tem vindo a fazer.

Franck Cinato e Alexandru Cizek aportam novas informações para a hi-

stória dos glossários, o primeiro destacando a utilização das glosas de Prisciano como uma fonte importante para os lexicógrafos medievais, e o segundo apelando a uma *editio princeps* de um léxico inédito da segunda metade do séc. XIII, o *Speculum artis gramaticae* de Gautier d'Ascoli.

Ana Martín Ferreira e António Rollo destacam o interesse do estudo dos glossários também pela sua própria técnica lexicográfica, sobretudo no que respeita às técnicas de alfabetação, descrição e classificação. A configuração lexicográfica moderna dos *Sinonoma Bartholomei*, evidenciada por Ana Martín Ferreira, elucida-nos sobre a evolução dos dicionários técnicos que começam a aparecer nos inícios do séc. XIII. Por sua vez, António Rollo reflete sobre o valor verdadeiramente genético dos glossários em relação à ciência lexicográfica: na origem da lexicografia humanística estão os glossários elaborados a partir da descodificação do texto grego e latino, exercitado sobretudo na instância escolar e a par da atividade hermenêutica dos textos greco-latinos empreendida pelos humanistas.

Alejandro González, Ana Gómez Rabal e Elisa Guadagnini dão-nos testemunho, entre outros aspetos igualmente interessantes, dos glossários como um material precioso para a linguística diacrónica: Alejandro González destaca o valor da etimologia como um método ativo, prático e produtivo para a interpretação dos termos nos glossários médicos e botânicos latinos medievais; Ana Gómez Rabal traça a diacronia do termo *redamare*, informando-nos da sobrevivência deste neologismo ciceroniano nos glossários medievais; Elisa Guadagnini e Giulio Vaccaro falam-nos dos glossários como as primeiras e, muitas vezes, as únicas atestações linguísticas para a maioria das regiões italianas distanciadas dos centros culturais, que designam como Itália média.

A fechar o volume, Louis Holtz realça a diversidade de comunicações que integram o volume, demonstrando a riqueza deste domínio, manifesta sobretudo na sua extensão a todas as línguas de cultura. Conclui ainda que os glossários estudados, inscritos entre os séculos IX e XV, atestam a pressão crescente das línguas vernaculares sobre as línguas eruditas durante este período, com o objetivo de granjear o estatuto de língua escrita. Nesta senda, Louis Holtz estrutura as conclusões dos vários estudos apresentados no colóquio com base em duas linhas orientadoras: a definição de glossário e as diferentes tipologias abordadas: unilingues e bilingues. Assim, partindo da aceção técnica original do grego *glossa*, um *glossarium* é uma recolha de glosas atinentes maioritariamente a um domínio técnico particular, uma espécie de léxico técnico, como nos demonstra o artigo de abertura deste volume de Franck Cinato sobre a recolha das glosas da *Ars*

*grammatica* de Prisciano, ou, ainda, os dois artigos sobre os glossários médicos da autoria de Alexandro García González e Enrique Cartelle. No que concerne à sua tipologia, os glossários unilingues constituem objeto de seis artigos (quatro sobre os glossários latim/latim, um sobre o glossário grego/grego e outro picardo/picardo) e os glossários bilingues são o tema de quatro artigos: um envolve os glossários bilingues hebraico/línguas vernaculares; um outro, as equivalências latim/vernacular picardo; um terceiro que trata o latim em confronto com uma língua vernácula da Itália média; o último dedica-se à tradução de termos gregos para o latim na época humanística. Para além disso, o volume integra também a contribuição de Silvia Toniato, que expõe o programa internacional que tem em construção um «Lexique des Sciences au Moyen Âge».

É com muita satisfação, portanto, que lemos este volume e aguardamos a publicação de outros que, dando continuidade à investigação em torno dos glossários medievais, até ao momento injustamente descurada, venham a tornar ainda mais rica a já estimável coleção em apreço.

Ana Margarida Borges

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. – TOLAN, J.V. (eds.), *Ritus infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, (Collection de la Casa de Velázquez 138) Casa de Velázquez, Madrid 2013; 321 pp., ISBN 9788496820944.

This book is the outcome of the scientific meeting that took place in Barcelona from the 24<sup>th</sup> to 26<sup>th</sup> March 2010. As one of the organizers, José Martínez Gázquez, points out in the Introduction, the provided studies share the fact of presenting and analysing examples—all from the Medieval Ages—that turn their eyes to the «Other», because of the phenomenon of cohabitation, journeys' experiences or due to literary recreations. These narrations about the other show a significant variation, as can be appreciated in the articles, gathered in five thematic sections:

In the first section, «I. Reinterpretar los ritos», François Déroche («Présenter la Parole de Dieu: pratiques et ornements») deals with a particular testimony of a Christian (Coptic) copy of the Pentateuch, ms. Arabe 128 from Bibliothèque Nationale de France, from 1353, written in Arabic, which presents the appearance of a Coranic text. Maravillas Aguiar Aguilar («Los precedentes no árabes del calendario islámico») presents a very diverse case. The author also underlines the

importance of the comparative study (390-391/1000) of al-Bīrūnī's Chronology to appreciate the influence of pre-Islam knowledge on medieval time calculation as well as the divergences between Judaism, Christianity and Islam in dividing and countering time during that period. Antoni Biosca i Bas («Sine aqua salvari non valeamus») takes into consideration water's rituals and their common use for purification in Jewish, Christian and Islamic cultures. The article specially deals with some Christian testimonies on Islamic water's ritual, as that of Robert of Ketton (first translator of the Qur'an), Ramon Martí, Riccoldo of Montecroce or Alphonse Buehombre, whose *Disputatio Abutalib* gives an innovative and benevolent regard on Mohammed, nearly presented as a defender of the Christian baptism. Next, Alexander Fidora («Ramon Llull aproximándose a la mirada del 'otro'») set out the game of mirrors in some of Ramon Llull's works (mostly in the *Llibre de Contemplació*) where the lack of dialogue is based on misguided perceptions of the "other" beliefs. This means, according to Fidora, that Llull mainly explains the lack of religious understanding by means of a gnoseologic malfunction which provokes a gap between self-perception and the perception of the 'other', and, in consequence, a great misunderstanding among religions.

In next section, «II. Los viajeros describen su percepción», Juliette Sibon («Itineraria juifs du XIIe siècle») deals with the Jewish *itineraria* to Holy Land (*sifrei masa'ot*) composed by Benjamin of Tudela, Petahiah of Ratisbonne and Jacob ben Nataël há-Cohen during the second half of the twelfth century. Despite their differences, these *itineraria* share not only the purpose of entertaining but to show the superiority of Jewish practices and faith. In order to do that, the 'other' rituals are characterized either as exotic or extraordinary, as well as silly and ridiculous. Among these works, Benjamin of Tudela's *itinerarium* is outlined as a less polemic work. Christine Gadrat («La description des religions orientales par les voyageurs occidentaux et son impact sur les débats théologiques»), addresses her attention to these narrations of journeys to Orient done by Christians which were used by authors such as Nicholaus of Cusa or Henri of Dissen within their works and theological discussions. Next article, by Rita George-Tvrtković («Riccoldo da Montecroce on bismillāh and ṣalawāt») is about Riccoldo da Montecroce's *Liber peregrinationis* ambiguity forward Islam, which resulted, on the one hand, by its polemic intention; on the other hand, it reflexes Riccoldo's appreciation of some notable attributes of Muslims from Bagdad. Unfortunately, this more benevolent narration about Muslims received historically less attention than his *Contra legem*, very much polemic. In turn, Roser Salicrú i Lluç («Entre la *praxis* y el estereotipo») provides documental sources on Muslims living

in the Crown of Aragon in the end of the fourteenth century, which underline Muslim place within the established order. In addition, the article analyses narrations by travellers who went to the Iberian Peninsula during the second half of the fifteenth century, testimonies of the coexistence between Jews, Christians and Muslims. These texts reveal nevertheless a tension between own traveller's prejudices and what they really lived and experienced.

The third section, «III. Representar el Islam», focuses on representations of Islam from a Christian point of view. Conclusions by Inés Monteiro Arias («El Islam como paganismo en la escultura románica») indicate the recuperation, during the twelfth and thirteenth century, of several pagan iconographical features applied on Muslim subjects in order to establish a correlation between the struggle against Islam and the historical struggle against paganism. The article by Óscar de la Cruz Palma («Las cinco oraciones islámicas diarias (ṣalawāt) en las fuentes latinas medievales»), in turn, presents Muslim prayer features and analyses some Latin texts which deal with this ritual, namely al-Kindi's letters and the *Llibre del gentil* by Ramon Llull, where it is shown not only a certain degree of knowledge but also a favourable opinion. Pedro Bádenas de la Peña («El diálogo cristiano-musulmán del arzobispo Gregorio Palamás durante su cautiverio en la Nicea otomana»), provides the narration by Gregory Palamas during his captivity in Nicea just conquered by the Ottoman Empire. His pastoral letter reflects his close contact with Ottoman society and it shows an erudite and tolerant milieu, with even some influential Christians, and where Jesus was considered an important eschatological figure.

The forth section, «IV. La polémica judeo-cristiana», starts with John Victor Tolan's article («The rites of purim as seen by the Christian legislator: Codex Theodosianus 16.8.18»), which presents the Theodosian Codex as a testimony of the prohibition of Purim cerebration, where was burn a crucified effigy of Haman, in order to ridicule Christian faith. This Codex, concludes Tolan, shows clearly the intention to establish Judaism and Christianity as two differentiated religions. The article by Claire Soussen («La nouvelle polémique juive au XIIIe. La dénonciation des rites chrétiens par les sages de Languedoc et des territoires aragonais») analyses changes in the literary Jewish polemic during the thirteenth century, whose purpose, avoiding conversions to Christianity by showing its falsity, was pursued not only by rational arguments but also by means of the use of Christian texts. In this sense is revealing the work by Jacob ben Reuben, who wrote the first systematic refutation to Christianity. Sean Eisen Murphy («On enduring impurity of menstrual blood and semen. Leviticus 15 in William of

Auvergne's *De legibus*) focused on the medieval interpretation of Levitic 15, a source of big polemics between Christians and Jews, which deals with human's body discharges and ways to treat their impurity. In contrast with Christians who denied this texts as prescriptive, William of Auvergne, his *De legibus*, seems to be favourable to accept the text literally. Therefore, he agrees in practising purification's rituals, in contraposition to Jews, who didn't follow biblical prescriptions in the correct way. Harvey J. Hames («Urinating on the cross. Christianity as seen in the *Sefer Yoseph ha-Mekaneh* (ca. 1260) and in light of Paris 1240») takes as object of study the *Sefer Yoseph ha-Mekaneh* (ca. 1260), the first anti-Christian polemical work in northern France, compiled by Joseph ben Nathan Official, who was editor as well of the Hebrew version of the disputation in Paris in 1240. There appear some episodes of the everyday life of Jews and Christians, and some ideas and critics of Jews on Christian rites and believes, such as their use of rings, the sacrament of confession, the Pope's power of absolving sins, the Cross as sign of salvation or the baptismal rite. Usually, all those Christians realities were considered as ridiculous, futile, nonsense or resulting from a misinterpretation of the biblical text. The work, shows Hames by some of its passages, is clearly connected with the process against Talmud in Paris.

In the fifth and last section, «V. asimilación y negación», José Martínez Gázquez («Utrum infidelium ritus sint tolerandi?»), elucidates the conclusion by Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae* (Secunda secundae, qq. 10, 11) about the possibility of tolerating infidel rituals. Aquinas's argumentation refers not only to the Bible and the Patristic positions but also to the historical *praxis* of the Church, which from both Canonical and civil Law is contrary to permit them. Nora Berend («The villainous deeds of Ishmaelites. Muslim rites in Christian Hungary») analyses the historical situation of the Muslim minority in Hungary, from a tolerance *de facto* to a forced evangelization. The last article of the book, by Cándida Ferrero Hernández («*De habitu et lingua relegandis*. Los ritos de los moriscos según Pedro Guerra de Lorca»), provides the polemic work by Peter Guerra of Lorca, which seems to be in clear accordance with the political programme of Philip II. The work aims to educate catechists who deal with moriscos, people that are described mainly by their external features, such as their way of speaking or clothes. According to Peter, those external features should be eliminated in order to achieve their real acculturation and Christianization.

Finally, the set of articles is followed by the final remarks by the other book's organizer, John Victor Tolan, who underlines the variety and ambiguity of medieval perceptions and perspectives on rites and believes of Jews, Christians and

Muslims from an external, but coetaneous, point of view. John Tolan's remarks are followed by a general bibliography of sources as well as by the bibliography used by the aforementioned studies.

Summarizing, the book provides a great number of little-known texts, most of them from the Iberian Peninsula, which permit to acquire more knowledge not only on how some medieval religious rites were but also on their interpretation by some non-coreligionists. Indeed, the information and analysis provided by this book is a great contribution which helps to improve the comprehension of the religious phenomenon, in its social and cultural aspects, during the Middle Ages.

Celia López Alcalde  
(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)



# Índices



### **Manuscritos citados**

Amsterdam, Ets Haim Library, ms. EH 48 A 11: 132  
Basel, Universitäts Bibliothek, F V 34: 167  
Cracow, Biblioteka Jagiellońska Uniwersytetu Jagiellońskiego, 726: 54  
El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio, 697, 6: 33  
Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Arabe 128: 188  
Rampur, Raza Library, Arab 1752: 30, 31  
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Cod. Lat. Z 253 (= 1826): 54



### Autores Antigos, Medievais e Renascentistas

- Aboab, I., 120, 137, 138, 139  
 Abravanel, I., 125  
 Abu Bakr, 34  
 Abu Bishr Matta ibn Yunus, 31  
 Aegidius Romanus, 83, 173, 178  
 Al-Kirmani, 34  
 Albertus Magnus, 58, 59, 61, 83, 84, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171  
 Albirunius, 189  
 Alexander Aphrodisiensis, 82, 83, 170  
 Alfarabius, 21, 22, 23, 33, 37, 38, 39  
 Alfasi, 189  
 Algazelus, 40, 60, 61, 183  
 Alkindus, 17, 18, 19, 21, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 190  
 Alkindus, 19, 20, 21  
 Alpharabius, 17, 18, 21, 37, 38, 58, 183  
 Alphonsus Bonihominis, 189  
 Amphiktyon, 90  
 Anselmus Cantuariensis, 183  
 Aristoteles, 7, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 104, 110, 114, 167, 168, 169, 170, 181  
 Aristotle, 11, 31, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 103, 144  
 Artemidorus Daldianus, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 40  
 Artemon, 29  
 Atabari, 31  
 Augustinus Hipponensis, 6, 61, 74, 99, 150, 167  
 Aurelius Ambrosius, 99  
 Averroes, 17, 18, 31, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 60, 67, 82, 168, 169, 170, 171, 183  
 Avicenna, 13, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 34, 38, 39, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 170, 183  
 Bartholomeus de Messina, 89  
 Beatrijs van Nazareth, 152  
 Benjamin Tutelensis, 189  
 Bernardus Claraevallensis, 143, 144, 151, 160, 183  
 Birgitta Birgersdotter, 143, 144, 155  
 Boethius, 183, 184  
 Bonaventura de Balneoregio, 148  
 Cheilon, 90  
 Cicero, 79  
 Cyrillus Alexandrinus, 103, 115  
 Demetrius Phalereus, 29  
 Erasmus Roterodamus, 183  
 Febus, 29  
 Femon, 90  
 Franciscus de Marchia, 176, 177, 178, 179  
 Franciscus Sylvester Ferrariensis, 83  
 Gauterius Esculanus, 187  
 Georgius Trapezuntius, 89  
 Godefridus de Fontibus, 178  
 Gregorius de Arimino, 176  
 Gregorius Magnus, 150, 159  
 Gregorius Nazianzenus, 99  
 Gregorius Palamas, 190  
 Guillelmus Alvernus, 181  
 Guillelmus de Ockham, 176, 183, 184  
 Guillelmus Gellonensis, 143, 144  
 Guillielmus Alvernus, 191  
 Gullielmus de Moerbecum, 55, 168  
 Hadewijch de Brabante, 143, 144, 152  
 Henricus de Dissen, 189  
 Henricus de Gandavo, 70, 177, 179  
 Heraclitus, 74  
 Hippocrates, 28, 35, 82  
 Hunayn ibn Ishaq al-Ibadi, 31, 33  
 Iacobus ben Reuben, 190  
 Iacobus Veneticus Grecus, 62, 63, 168  
 Ibn al-Akfani, 33  
 Ibn al-Nadim, 30, 31

- Ibn al-Sid, 40  
 Ibn Khaldunus, 18, 33, 34, 40, 45, 47, 48, 49  
 Ibn Matar, 31  
 Ibn Rasid, 34  
 Ibn Tufayl, 40  
 Ioanna Arcensis, 143, 144, 155  
 Iohannes Blund, 58, 181  
 Iohannes Buridanus, 103, 113  
 Iohannes Chrysostomus, 99, 143, 144, 155  
 Iohannes de Janduno, 83  
 Iohannes Duns Scotus, 71, 172, 177, 179, 183  
 Iohannes Gerson, 143, 144, 149, 154, 155  
 Iohannes Philoponus, 83  
 Iohannes Rusbroquius, 153, 155, 159  
 Iohannes Scotus Eriugena, 183  
 Iohannes Wycliffe, 84, 183, 184  
 Iosephus Albo, 134, 138  
 Isidorus Hispalensis, 99  
 Macrobius, 33  
 Magister Leo Hebraeus, 134, 183, 184  
 Margarite Porete, 143, 144, 152  
 Mechthild de Magdebourg, 143, 144, 152  
 Michael Scotus, 68, 169  
 Mohamed ibn Ishak, 31  
 Moses Maimonides, 60, 134, 138, 183  
 Muhammad Ibn Sirin, 34  
 Nicolaus Cusanus, 183, 189  
 Parmenides, 74  
 Paulus Venetus, 83, 84  
 Petachiae Ratisbonensis, 189  
 Petrus Abaelardus, 183  
 Petrus Aponus, 89  
 Petrus Aureoli, 177  
 Petrus Hispanus, 12, 13, **53-68**, 91  
 Petrus Lombardus, 166, 167, 176, 177  
 Plato, 27, 35, 74, 82, 94, 97, 99, 143, 144, 150, 151  
 Priscianus Caesariensis, 187, 188  
 Pseudo Dionysius Areopagita, 81, 167  
 Raymundus Martini, 189  
 Ribash, 125  
 Ricoldus de Monte Crucis, 189  
 Robertus Kilwardby, 179, 180, 181, 182  
 Rodbertus Ketenensis, 189  
 Rogerius Baconus, 183  
 Simplicius, 83  
 Thales Milesius, 90  
 Themistius, 82, 83, 170  
 Theodorus Gazes, 89  
 Theophilus, 83  
 Theophrastus, 82  
 Thomas a Kempis, 143, 144  
 Thomas de Aquino, 12, 13, 54, 55, 60, 62, 81, 82, 83, 91, 93, 94, 95, 99, 103, 104, 105, 110, 112, 115, 147, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 182, 183, 184, 191  
 Thomas de Aquino, 82, 147  
 Thomas de Vio, 83, 103, 105  
 Yahya Ibn'Adi, 31

### Autores Modernos e Contemporâneos

- Abreu, L. M. de, 133  
 Aचना, M., 39  
 Albiac, G., 134, 135  
 Almeida, O. T., 97  
 Alonso Alonso, M., 21, 37, 38, 54  
 Altmann, A., 137, 138, 139  
 Álvares, B., 13, **87-101**  
 Álvares, L., 75  
 Alves, A., 6  
 Amerini, F., 62  
 Anawati, G., 22  
 Anderson, M. M., 146  
 Andrade, A. B. de, 70, 92  
 Andrés, M., 147  
 Anzulewicz, H., 165, 166  
 Asín Palacios, M., 40  
 Aubenque, P., 78  
 Averroes, 13  
 Ávila, T. de, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 160, 161  
 Azevedo, C. M. de, 6, 159  
 Babey, G. J., 176  
 Bádenas de la Peña, P., 190  
 Baer, Y., 127, 140  
 Bakker, P., 72  
 Bakos, J., 23, 25  
 Baladier, C., 153  
 Baroja, J., 127  
 Baron, S., 127  
 Barreto, L. F., 97  
 Barrios, M. de, 118, 125, 129  
 Barros, J. de, 129, 139  
 Bartocci, B., 172, 173, 174  
 Bautier, A.-M., 64  
 Bazán, B. C., 55, 57, 62, 67  
 Beckman, P. Z., 146, 152  
 Beekman, A. A., 152  
 Behiels, L., 153  
 Beinart, H., 127  
 Bekker, I., 27, 41, 169  
 Beltrán, M., 132  
 Ben Israel, M., 128, 138  
 Benbassa, E., 124, 125  
 Berbara, M., 98  
 Bernabé Pajares, A., 27  
 Bettetini, M., 59  
 Bianchi, M., 58, 89  
 Biosca i Bas, A., 189  
 Blumberg, H., 41  
 Bodian, M., 129, 130, 136  
 Boehme, J., 139  
 Boer, H. den, 127  
 Bonfil, R., 125  
 Boon, J. A., 148, 156  
 Borges, A. M., 188  
 Borgnet, A., 61, 166  
 Borgnet, E., 166  
 Boulnois, O., 78  
 Brasz, C., 135  
 Bravo García, A. P., 26  
 Brett, A. S., 104  
 Burlando, G., 70  
 Burrus, V., 153  
 Cabellos Álvarez, B., 28  
 Calafate, P., 97  
 Callus, D., 182  
 Calvário, P., 14  
 Calvo Martínez, T., 20  
 Camassa, G., 58  
 Camps, M. da C., 13, 70, 71, 87, 88, 91, 92  
 Cárdenas Arenas, J. C., 38  
 Cardim, P., 124  
 Cardoso, I., 128, 134, 139  
 Carruthers, M., 150  
 Cartelle, E., 186, 188  
 Carvalho, J. A. F. de, 147, 148, 153  
 Carvalho, J. de, 128, 132  
 Carvalho, M. S. de, 6, 13, 69, 70, 77, 88, 90, 91, 92  
 Casalini, C., 88

- Castro, I. O. de, 14, **117-141**  
 Castro, J. A. A. de, 6  
 Castro, O. de, 128  
 Cerqueira, D., 185  
 Certeau, M. de, 144  
 Cinato, F., 186, 187  
 Cizek, A., 186  
 Collet, O., 186  
 Correia, M., 179  
 Corteguera, L., 144  
 Costa, U. da, 131, 132, 133, 134, 135  
 Couto, S. do, 72, 73, 79, 88  
 Coxito, A. A., 70, 92  
 Cross, R., 124, 172, 191  
 Cruz Hernández, M., 38  
 Cruz Palma, O de la, 190  
 D'Aguilar, M. R., 136  
 D'Este, J. B., 128  
 D'Ors, Á., 55  
 Daiber, H., 30  
 Dan, J., 138  
 De Boni, L. A., 66, 71, 89  
 De Wulf, M., 182  
 Del Corno, D., 29  
 Deloffre, M. H., 172, 173  
 Déroche, F., 188  
 Derrida, J., 140  
 Des Chene, D., 72  
 Descartes, R., 74, 97  
 Dias, A. E. da S., 133  
 Dias, P. B., 70, 92  
 Dinzelbacher, P., 153  
 Dod, B. G., 89  
 Dogde, B., 31  
 Dondaine, H.-F., 174  
 Duba, W., 176, 177  
 Duff, A. B., 133  
 Duhem, P., 176  
 Eccles, J., 100  
 Elliot, D., 155  
 Enenkel, K. A. E., 98  
 Enes, J., 71  
 Ernout, A., 156  
 Etzkorn, G. J., 176  
 Evans, G. R., 151, 183  
 Fahd, T., 34  
 Fattori, M., 58  
 Faur, J., 125  
 Ferreira, M. J. do C., 71  
 Ferrero Hernández, C., 191  
 Fidora, A., 189  
 Fioravanti, G., 55, 59, 60, 61, 62, 65  
 Fonseca, P. da, 70, 71, 73, 77, 78, 79, 80, 137, 139  
 Frank, D., 133  
 Freddoso, A. J., 104  
 Freudenthal, J., 27  
 Frias, A. F., 6  
 Friedman, R., 176  
 Gadrat, C., 189  
 Gallop, J., 153  
 Gampel, B. R., 125  
 García González, A., 186, 188  
 García Gual, C., 28  
 Gardet, L., 20  
 Gauthier, A., 54, 60  
 George-Tvrtković, R., 189  
 Geremek, B., 159  
 Gerson, L. ben, 184  
 Giles, M., 149  
 Gilson, E., 165  
 Goichon, A. M., 24  
 Góis, M. de, 13, 69, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 85, **87-101**  
 Goldish, M., 133  
 Gomes, A. C., 14, 147  
 Gómez Rabal, A., 187  
 González Palencia, A., 40  
 González, A., 187  
 Graizbord, D., 124, 129, 140  
 Granada, L. de, 143, 144, 147  
 Gribomont, J., 159  
 Groult, P., 153  
 Guadagnini, E., 187



# ÍNDICES

- Guerra de Lorca, P., 191  
 Guidorizzi, G., 34  
 Gutas, D., 38  
 Hamesse, J., 60, 61, 185  
 Hamilton, A., 148  
 Hankins, J., 89  
 Hansberger, R. E., 31, 32  
 Hasse, D. N., 25, 54, 58, 59, 60, 67  
 Hatzfeld, H., 153  
 Hermosilla Listerri, M. J., 33  
 Herrera, A. C., 138  
 Hodgson, M. G. S., 19  
 Hollywood, A., 146, 152, 153  
 Holtz, L., 186, 187  
 Huerga, A., 148  
 Hunt, A., 146  
 Ibn al-Nadim, 33  
 Inati, S., 39  
 Iparraguirre, I., 88  
 Israel, J., 119, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140  
 Jamy, P., 166  
 Jesus, J. de, 14, **143-162**  
 Jesus, T. de, 145, 146  
 Johnson, T. J., 148  
 Jundt, P., 151  
 Kaan, P., 133  
 Kabbalah, L., 137, 138  
 Kallendorf, H., 147  
 Kaplan, Y., 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137  
 Katzenellenbogen, S. J., 138  
 Kavanaugh, K., 145, 148  
 Kayserling, M., 127  
 Keller, C., 153  
 Khan, A. M., 34  
 Klima, G., 184  
 Knuuttila, S., 180  
 La Croce, E., 27  
 Lagerlund, H., 182  
 Lahey, S. E., 184  
 Lamb, W. R. M., 151  
 Lamoreaux, J. C., 32, 33, 34  
 Lara Nava, M. D., 28  
 Laredo, B. de, 143, 144, 148  
 Lazar, M., 118  
 Leclercq, J., 151, 159  
 Lener, R., 22  
 Leonardi, C., 55  
 Lerner, R. E., 159  
 Lewry, P. O., 182  
 Libera, A. de, 166, 167  
 Lieftinck, G. I., 152  
 Lima, A. M., 14, 117  
 Limborch, P. van, 122, 133, 135  
 Llull, R., 189, 190  
 Lobo, M. A. V., 29  
 López Alcalde, C., 12, 13, 14, 53, 182, 192  
 López Férrez, J. A., 28  
 López Santidrian, S., 150, 151  
 Louth, A., 152  
 Loyola, I. de, 88  
 Luis de Cerda, J. A., 122  
 Luís, P., 75  
 Lutero, M., 95  
 Luz, J. L. B. da, 71  
 Macedo, J. M. C., 6  
 Magalhães, C. de, 88, 89  
 Mahdi, M., 22  
 Maier, A., 176  
 Mandonnet, P., 182  
 Marenbon, J., 184  
 Mariani, N., 176  
 Marmura, M. E., 22  
 Márquez, A., 148  
 Martín Ferreira, A., 187  
 Martínez Gázquez, J., 188, 191  
 Martins, M. M. B., 175  
 Massé, H., 39  
 Matos, M. C. de, 70  
 Matter, E. A., 146, 180  
 McGinn, B., 152, 159  
 McGuire, B. P., 154

# ÍNDICES

- Mea, E. A., 119  
Méchoulán, H., 119, 132  
Medeiros, F., 70, 92  
Meillet, A., 156  
Meirinhos, J. F., 6, 7, 12, 13, 14, 54, 55, 61, 66, 68, 70, 71, 91, 171, 180, 185  
Merrilees, B., 186  
Micas, J., 128  
Mill, J. S., 74  
Misrahi, C., 151  
Modena, L. de, 138  
Molina, L. de, 13, 75, **103-115**  
Monteira Arias, I., 190  
Morello, S. A., 146  
Morteira, S. L., 133, 134, 135, 137, 138, 139  
Muchnik, N., 130, 131, 136, 137, 140, 141  
Mucznik, L. L., 119, 126  
Mulchahey, M., 173  
Murphy, S. E., 190  
Newman, B., 153  
Nygren, A., 151  
Obenauer, K., 172, 173, 174  
Oberhelman, S. E., 34  
Ogren, B., 137, 138  
Oliveira e Silva, P., 6, 9, 11, 15  
Oliveira, J. B., 88  
Oppy, G., 183  
Orcibal, J., 153  
Orfali, M., 120  
Osuna, F., 121, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 154  
Ozment, S., 154, 159  
Pacheco, M. C., 5, 6, 61, 70, 71  
Pacheco, M. I., 6  
Pack, R. A., 34  
Paepe, N., 152  
Palma, B. de, 143, 144, 148  
Paparella, F., 59  
Pascoal, A. A., 70, 92  
Peers, E. A., 146, 148, 156  
Pelster, F., 173  
Pereira, B., 77, 78  
Perfetti, S., 55  
Pinho, A., 6  
Pink, T., 104  
Pinto, I. de, 135  
Pomponazzi, P., 13, 95, 97, 100  
Poncela González, A., 7, 9, 12, 17  
Pontes, J. M. C., 54  
Popkin, R., 134  
Popper, K. P., 100  
Poutrin, I., 160  
Prado, J. de, 131, 132, 133, 134, 135  
Pueyo Mena, F. J., 118  
Rabeneck, J., 105  
Ramón Guerrero, R., 19, 21, 35  
Randall, S., 144  
Ratzinger, J., 95, 101  
Ravid, B., 126  
Rebalde, J., 13, 14, 103  
Resina, M. I., 147  
Révah, I. S., 119, 123, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 140  
Rivkin, E., 123, 127  
Rodrigues, F., 88  
Rodriguez, O., 145, 148  
Rollo, A., 187  
Rosenbloom, N., 138  
Roth, C., 126, 127  
Rudavsky, T., 184  
Ruderman, D., 125, 127, 131, 138  
Ruh, K., 152  
Ruíz García, E., 26, 29  
Ruiz Girela, F., 34  
Rustow, M., 130, 136, 140  
Salatowski, S., 71  
Salicrú i Lluch, R., 189  
Salomon, H. P., 126, 134, 138  
Santanoja, P., 148  
Saperstein, M., 133, 134, 135, 138  
Saraiva, A. J., 123  
Sarug, I., 138  
Sassoon, I. S. D., 134  
Schabel, C., 176

# ÍNDICES

- Schlanger, J., 186  
 Schmitt, E., 34  
 Schumacher, L., 151  
 Slanger, J., 186  
 Sebti, M., 58  
 Seeligman, S., 135  
 Sellés, J. F., 71  
 Senner, W., 172, 173, 174  
 Serrado, J., 14, 143, 144, 152  
 Shalom, N., 132  
 Short, W. J., 148, 156  
 Sieben, H. J., 150, 151  
 Silva, J. F., 179, 180, 181, 182  
 Silva, L. C. da, 88  
 Silva, S. da, 134  
 Silvera, M., 128, 129  
 Smith, M. B., 144  
 Soares, T. de S., 88  
 Söder, J. R., 166  
 Solignac, A., 151  
 Soussen, Claire, 190  
 Souza, J. A. de C. R. de, 71  
 Spinoza, G., 62, 63  
 Spinoza, B., 119, 123, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136  
 Steinmetz, S., 138  
 Stendhal, 124  
 Strauss, L., 121  
 Stroick, C., 61, 165, 167, 168, 169, 170, 171  
 Stuczynski, C., 119, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 140  
 Suárez de la Torre, E., 26  
 Suarez-Nani, T., 176, 177  
 Suárez, F., 26, 71  
 Swetschinski, M., 125, 126  
 Tavim, J. A. S., 119, 121, 127  
 Tellkamp, J. A., 165, 167, 168, 169, 170, 171  
 Theiss, P., 166  
 Thijssen, J., 72  
 Thom, P., 182  
 Toaff, A., 126  
 Tolan, J. V., 188, 190, 191, 192  
 Toniato, S., 188  
 Tornero Poveda, E., 19, 21, 35, 40  
 Torrel, J.-P., 173  
 Trakakis, N. N., 183  
 Trigano, S., 141  
 Trivellato, F., 124, 128, 140  
 Turner, D., 153, 154  
 Ubarri, M. N., 153  
 Ucciardello, G., 186  
 Vaccaro, G., 187  
 Van Deusen, N. E., 156  
 Van Engen, J., 159  
 Van Riet, S., 22, 25, 26, 58  
 Verbeke, G., 60  
 Verdam, J., 152  
 Verwijs, E., 152  
 Vieira, A., 130  
 Voltaire, M. de, 135  
 Vreese, W., 152  
 Walzer, R., 21  
 Weber, A., 144  
 Wedin, M. V., 57, 58  
 Weijers, O., 55  
 Weisheipl, J. A., 167  
 Wenrich, J. G., 31  
 Wilke, C. L., 124  
 Wilshire, L. E., 179, 182  
 Wolfson, H. A., 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67  
 Yahacob, B., 132  
 Yerushalmi, Y. H., 124, 134, 139  
 Yovel, Y., 140, 141  
 Zilli, B., 71  
 Zorattini, P. C. I., 124, 125  
 Zumel, F., 103, 112

